

У Н И В Е Р С И Т Е Т С К А Я

Б И Б Л И О Т Е К А

А Л Е К С А Н Д Р А

П О Г О Р Е Л Ь С К О Г О



С Е Р И Я

Ф И Л О С О Ф И Я



БОРИС КАПУСТИН  
КРИТИКА ПОЛИТИЧЕСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ  
ИЗБРАННЫЕ ЭССЕ

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ  
«ТЕРРИТОРИЯ БУДУЩЕГО»  
МОСКВА 2010

ББК 87.22

К20

СОСТАВИТЕЛИ СЕРИИ:

В. В. Анашвили, А. Л. Погорельский

НАУЧНЫЙ СОВЕТ:

В. Л. Глазычев, Г. М. Дерлугьян, Л. Г. Ионин,

В. А. Куренной, Р. З. Хестанов

Учреждение Российской академии наук

Институт философии РАН

КАПУСТИН Б. Г.

К 20 Критика политической философии: Избранные эссе. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»). — 424 с.

В книге собраны статьи по актуальным вопросам политической теории, которые находятся в центре дискуссий отечественных и зарубежных философов и обществоведов. Автор книги предпринимает попытку переосмысления таких категорий политической философии, как гражданское общество, цивилизация, политическое насилие, революция, национализм. В историко-философских статьях сборника исследуются генезис и пути развития основных идейных течений современности, прежде всего — либерализма. Особое место занимает цикл эссе, посвященных теоретическим проблемам морали и моральному измерению политической жизни.

Книга имеет полемический характер и предназначена всем, кто стремится понять политику как нечто более возвышенное и трагическое, чем пиар, политтехнологии и, по выражению Гарольда Лассвелла, определение того, «кто получит что, когда и как».

ISBN 978 – 5 – 91129 – 059 – 7

© Издательский дом «Территория будущего», 2010

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие . . . . .	7
-----------------------	---

### РАЗДЕЛ 1. КАТЕГОРИИ

Что такое «гражданское общество»? . . . . .	27
Гражданское общество как улыбка Чеширского кота . . . . .	27
Гражданское общество как политико-социологическая реальность . . . . .	33
Гражданское общество как утопия . . . . .	38
К понятию политического насилия . . . . .	43
Постановка проблемы . . . . .	43
Политико-философские подходы к проблеме насилия . . . . .	51
Политические смыслы «цивилизации» . . . . .	85
Два дискурса о «цивилизациях» . . . . .	88
«Столкновение цивилизаций» и «межцивилизационный диалог» как реальность . . . . .	107
О предмете и употреблении понятия «революция» . . . . .	118
Предварительные замечания . . . . .	118
О блуждании метафоры «революция» (вместо рецензии) . . . . .	122
Революция и Современность . . . . .	129
Непредсказуемость революций и ее значение для теории революции . . . . .	140
Революция как событие . . . . .	149

### РАЗДЕЛ 2. ПРАКТИКИ

Законодательство истины, или Заметки о характерных чертах отечественного дискурса о нации и национализме . . . . .	173
Ненасилие в политике: теоретические парадоксы и их практическое разрешение . . . . .	215
Ненасилие как политическая проблема . . . . .	218
«Политика ненасилия» и революции 1989–1991 годов . . . . .	236
Заключение . . . . .	253

Либерализм и Просвещение . . . . .	256
Варианты связи либерализма и Просвещения: современные подходы . . . . .	258
Методологии исследования связи либерализма и Просвещения . . . . .	277
Ключевые понятия описания связи либерализма и Просвещения в их статике и исторической динамике . . .	300
Вместо заключения: связь либерализма и Просвещения в исторической динамике . . . . .	337

### РАЗДЕЛ 3. ДОЛЖНОЕ И СУЩЕЕ В ПОЛИТИКЕ

Мораль и политика . . . . .	347
Функции морали в «большой» и «малой политике» . . . . .	351
Мораль с точки зрения участника политики и с точки зрения ее зрителя . . . . .	356
Насилие / ненасилие как ключевая проблема политической морали . . . . .	361
Подведем итоги . . . . .	365

Заметки об «общественной морали» (в связи со статьей Р. Г. Апресяна «Понятие общественной морали», <i>Вопросы философии</i> , 2006, № 5) . . . . .	367
--	-----

Критика кантовской критики «права лгать» как выявление границ моральной философии . . . . .	380
Проблема абсолютности моральных требований . . . . .	380
Об онтологии границ кантовской практической философии . . . . .	389
Вариант объяснения парадоксов эссе о «мнимом праве лгать» . . . . .	395

\* \* \*

Кризис и революция. Беседа в редакции «Русского журнала» . . . . .	404
Конец истории? . . . . .	404
Многообразие капитализмов . . . . .	410
Упущенные возможности . . . . .	413
Забудьте о философах-царях! . . . . .	412
Исчерпание трансформирующих утопий . . . . .	421

## ПРЕДИСЛОВИЕ

В переиздании в томиках «избранного» ранее опубликованных статей мне видится некая претенциозность, вызывающая необходимость, по крайней мере, объясниться перед читателем. Что, в самом деле, оправдывает вторичное явление на свет продуктов, уже в свое время предъявленных публике? Непомерный спрос на них, не удовлетворенный первым изданием? Или, напротив, то, что в обычной суете мирской их не заметили и не оценили по достоинству? Или запоздалое осознание автором того, что его творение нуждается в дополнительной шлифовке, чтобы предстать перед читателем в своем истинном блеске?

Я не могу прибегнуть ни к одному из этих оправданий. К вошедшим в данный сборник эссе не было ажиотажного интереса, хотя, как мне думается, их читала определенная часть тех немногих, кто в нашей стране оказался причастен к формированию политической философии или кто относится к ней как к необходимой составляющей гуманитарного образования и культуры. По этой же причине я не могу сетовать на то, что их не заметили и не оценили по достоинству: их заметили и оценили в той мере, в какой они того заслуживали. Пытаться переиграть судьбу, посланную им их первым рождением, считаю безосновательной гордыней и проявлением самомнения. Равным образом, не вижу смысла «усовершенствовать» созданное и уже явленное публике ранее — за исключением разве что устранения стилистических огрехов, ускользнувших от внимания автора и редакторов при первом издании. Любое творение, великое и посредственное, всегда принадлежит контексту времени, места, событий, человеческих отношений. Этот контекст накладывает на него свою неизгладимую печать. Пытаться стереть ее исправлениями, продиктованными позднейшими «прозрениями», значит совершать узурпацию, значит лишать контекст его «соавторского права» и присваивать авторство исключительно себе, к тому же изображая себя в качестве чистого декартовского *cogito*, ни от каких контекстов не зависящего. Да и страшно подумать, чего бы мы могли лишиться, если бы, к примеру, Платон начал править «Апологию

Сократа» в свете позднейших «Законов». Или Гегель — «Феноменологии духа» после публикации «Философии права». И сколь бы ничтожен ни был ущерб от такой операции в моем случае, я воздержался от «усовершенствования» эссе, вошедших в данный сборник, хотя уже не со всем, что в них написано, согласен. Пусть контексты, которым они принадлежат, сохраняют свой голос. И не мне судить о моих спорах с самим собой.

Так чем же оправдан томик «избранного» в данном случае? С моей точки зрения, тем, что он довольно полно представляет развертывание определенной программы формирования политической философии, эскиз которой я сделал еще в середине 90-х годов<sup>1</sup>. Эта программа реализовывалась и в монографиях, две из которых были посвящены ключевым, на мой взгляд, условиям существования политической философии. Это — Современность как общий и непреходящий предмет ее рефлексии, а также связь должного и сущего как призма, сквозь которую она рассматривает политическое. Точнее, это — способ, каким политическая философия распознает политическое<sup>2</sup>. В статьях же, вошедших в данный сборник, эта программа осуществляется посредством философского (пере-)осмысления ряда центральных категорий политической мысли, отдельных видов политической практики, также специфических проблем, встающих при постижении связи сущего и должного в политике или, если говорить о том же применительно к самой теории, связи ее нормативного и дескриптивного аспектов. Таким образом, издание совокупности этих статей в формате книги стремится дать более цельное представление о реализации упомянутой выше программы формирования политической философии, чем то, которое являли разрозненные их публикации в течение последних пяти-шести лет.

Прежде чем перейти к объяснению структуры сборника, я позволю себе кратко воспроизвести суть упомянутой программы формирования политической философии.

1. Ее исходный пункт — тезис о том, что политические предметы не существуют как «объективные факты», не зависящие от восприятия их, отношения к ним, обращения с ними людей. Еще менее пра-

<sup>1</sup> См. Капустин Б. Г. Что такое «политическая философия»? // Полис, 1996, № 6, 1997, № 1, 2.

<sup>2</sup> См. Капустин Б. Г. Современность как предмет политической теории. М.: РОССПЭН, 1998; Капустин Б. Г. Моральный выбор в политике. М.: издательство Московского университета — Книжный дом Университет, 2004.



вильно было бы сказать, что их политическая «природа» обусловлена их принадлежностью особой сфере общественной жизни, называемой политической, которая объективно дана нам — с ее законами, механизмами, функциями — наряду со сферами экономики, культуры, интимной жизни и т. д. Напротив, политические предметы становятся таковыми вследствие наделения их политическими смыслами определенным образом ориентированными действиями людей. Политика и есть специфический вид духовно-практической деятельности людей, создающей некоторые предметы в качестве политических, равно как и границы, а также структуру той зоны общественной жизни, на которой политика осуществляется. К данному утверждению можно было бы относиться как к малополезной тавтологии, если бы оно не ставило знак «Осторожно!» на некоторых основательно протоптанных путях мысли. Например, всякий ли предмет, называемый государством, является «политическим»? Добавим к списку таких предметов партии, парламенты, реформы, выборы и т. д. Напротив, всегда ли предметы, полагаемые неполитическими как бы по определению (семья, церковь, фабрика, спортивный клуб и т. д.) являются таковыми? Смысл той почти тавтологической формулировки, которую я привел выше и с которой начинает политическая философия, заключается именно в том, чтобы серьезно поставить эти вопросы и не оставаться в плену фиктивных самоочевидностей<sup>3</sup>.

2. Каковы же особенности того вида духовно-практической деятельности, которым является политика? В первую очередь, они обусловлены тем, что политика имеет дело с конфликтами между людьми, причем такими, которые затрагивают «общие условия» их совместной жизни. К тому же такие конфликты не допускают чисто «рационального» их разрешения посредством убеждения одной силой аргументов и добровольного принятия открывающейся таким образом «истины» всеми сторонами конфликта при их полном равенстве. В этом состоит различие, если воспользоваться терминами Бертрана де Жувенеля, между «научными проблемами» и «политическими».

<sup>3</sup> Можно сказать, что методологически первым шагом, который делает политическая философия, если продолжить наш пример с государством, является принятие следующей формулы Макса Вебера. Государство «перестает „существовать“ в социологическом (мы скажем — в политическом. — *Б. К.*) смысле, как только исчезает *возможность* функционирования определенных типов осмысленно ориентированного социального действия». Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990, с. 631.

ми»<sup>4</sup>. Если бы политические проблемы были сводимы к «научным», то политика стала бы (пусть «в конечном счете») не нужна. Представлениями о такой сводимости питались и питаются все утопии о *пост*политической общественной гармонии, — марксистские («отмирания государства»), либеральные («конца идеологии», «постиндустриализма» и т. д.), консервативные и националистические (упирающиеся на высшее единство «народа», сообщества единоверцев, нации и т. д.). Признание же несводимости политических проблем к «научным» (техническим, административным, моральным и т. д.) делает власть и насилие — в качестве основополагающего метода реализации власти — ключевыми категориями политической философии. При этом нужно иметь в виду два обстоятельства. Первое. Тенденции и практики «деполитизации» («нейтрализации» политики), классически описанные Карлом Шмиттом, — реальные и очень важные явления современного мира, в которых выражается определенный тип господства, консолидированный и «технологически» отлаженный настолько, что он перестает нуждаться в политике, более того, стремится вытеснить ее как потенциально «подрывной» тип деятельности, чреватый инверсиями позиций власти. В этих условиях политика как таковая, а не только определенный вид ее, приобретает освободительное значение. Второе. Насилие как ключевую категорию политической философии, конечно же, нельзя отождествлять с «физическим принуждением». Последнее при его актуальном применении вообще есть показатель неэффективной, незрелой и даже, по Никласу Луману, «исчезающей» власти<sup>5</sup>. Свое фундаментальное и широкомасштабное значение в политике насилие обнаруживает в его символической и структурной ипостасях.

3. Сказанное выше отнюдь не означает то, что разум и рациональное, говоря точнее — «политическая рациональность», малосущественны в политике, будто она является «иррациональным» процессом *par excellence*. Напротив, разум и рациональность также выступают ключевыми категориями политической философии. В случае так называемого инструментального разума это почти самоочевидно. В конце концов, все политические акторы действуют или стремятся действовать стратегически — в соответствии с логикой максимизации или оптимизации своих так или иначе понятых интересов,

<sup>4</sup> См. Jovenel B. de. *The Pure Theory of Politics*. Indianapolis (IN): Liberty Fund, 2000, pp. 268–269.

<sup>5</sup> См. Луман Н. *Власть*. М.: Праксис, 2001, с. 97 и далее.

и, игнорируя эту логику, мы окажемся в плену самых фантастических представлений о политике. Однако политический реализм не есть синоним политического цинизма, сводящего всю политику к игре стратегических интересов. Лютеровское «на том стою, и не могу иначе» — отнюдь не уникальное явление в политическом мире, и оно — в его многообразных и конкретных формах — особенно значимо, когда история совершает крутые повороты, когда рождается качественно новое — нации, государства, модели общественного устройства, господствующие мировоззрения... Конечно, нравственное долженствование, побуждающее идти дальше черты, к которой подводят интересы, или даже действовать в определенных обстоятельствах вопреки им, не обязательно проявляется в столь драматичной форме, как та, символом которой стала позиция Лютера на Вормсском съезде церковных иерархов. Нравственное долженствование может влиять на наши действия, вполне «вписывающиеся» в рутину политической жизни, хотя в чем-то, пусть в малом, «корректирующие» ее. Это может быть безвозмездный сбор подписей в пользу оппозиционного кандидата, анонимное пожертвование на полагаемую нами благородной целью, участие в санкционированном митинге, даже если слаба надежда «достучаться» до власть имущих... Но и в первом, и во втором случаях нравственное долженствование играет свою роль, хотя очевидно, что в большой политике радикальных перемен и в малой политике «корректировки рутины» его роли будут существенно различны.

Поэтому неперменной задачей политической философии является раскрытие форм и способов участия нравственного (а не только инструментального) разума в осуществлении разных видов политики. И без такого раскрытия невозможен подлинный политический реализм — в его отличии от цинизма. Ведь в том и дело, как писал Гегель, что «*долженствование* есть в такой же мере и *бытие*»<sup>6</sup>. Именно таким образом понятие «бытие» выступает общим предметом политической философии — с двумя уточнениями. Первое. «Должное» — это конкретная воля, а не пустое мечтание или неокантианская «норма», или «ценность», к которой безучастный наблюдатель «относит» явления действительности. Второе. «Действительность» есть соотношение общественных сил<sup>7</sup>, даже если устойчивая тради-

<sup>6</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М.: Мысль, 1977, с. 339.

<sup>7</sup> А. Грамши убедительно показывает, что такое понимание «действительности» развивает Макиавелли и закладывает его в фундамент *современной* политической философии. См. Грамши А. Никколо Макиавелли. В кн. Грамши А. Искусство и политика. Т. 1. М.: Искусство, 1991, с. 285 и далее.

ция сообщила ему кажимость «естественного порядка вещей». Такая действительность не допускает, говоря языком Ницше, «удвоения» на «мир сущностей», трансцендентных или имманентных, и «мир явлений». Иными словами, в свете сказанного любые представления о детерминации политики чем-то внеположенным ей — от Провидения до «императивов экономического роста» — представляются ложными. Политика — «первичная реальность» общественной жизни людей. Но это отнюдь не означает, будто все в этой жизни есть политика или будто специфические для каждой исторической ситуации обстоятельства не кладут ей пределы и не придают ей определенную направленность.

4. Сказанное позволяет прояснить отличия политической философии от «смежных» с ней теоретических дисциплин, в первую очередь — моральной философии, философии политики и политической науки. Исторически философствование о политике складывалось и существовало в виде отрасли моральной философии — как *приложение* к вопросам государственного и правового устройства учений о нравственно должном, обычно восходящих к теологии. Закат в условиях Нового времени представлений об онтологичности морали (еще вдохновлявших влиятельные доктрины «естественного права» периода ранней Современности) привел к двоякому эффекту. *С одной стороны*, мораль в приложении к политике отодвигается в область нравственного *оценивания* последней и — в более радикальных версиях — *требований* ее (максимально возможного) соответствия нормам морали<sup>8</sup>. Эта область оказывается *потусторонней* политике как таковой. Находясь в ее пределах, невозможно ни вывести (генеалогически или функционально) моральные оценки и требования из логики самой политики, ни показать действительные политические механизмы, благодаря которым такие оценки и требования необходимым образом могли бы входить в «реальную жизнь». Политическую философию, конечно, можно отождествить с таким «нормативным» подходом к политике и благодаря этому сохранить ее производность от моральной философии. Но ценой такой операции будет ее неспособность описывать и объяснять политику, вклю-

<sup>8</sup> Так, Кант требует, чтобы политика «преклонила колени» перед правом и, следовательно, моралью. Он даже ищет «эмпирические» условия «согласия политики с моралью» (об обратном не может быть и речи!), которые, с его точки зрения, обеспечиваются только «федеративным союзом». См. Кант И. К вечному миру // Кант И. Собр. соч. в восьми томах. Т. 7. М.: Чоро, 1994, с. 49, 54.

чая отмеченную выше роль в ней нравственного разума<sup>9</sup>. Иными словами, ценой будет *деполитизация* политической философии, регрессирующей в морализаторство «по поводу» политики. Политической философии, чтобы остаться политической, необходимо преодолеть свою производность от моральной философии и подойти к нравственному должествованию под своим специфическим углом зрения, а именно поставив вопрос о том, каким образом оно *работает* (или почему оно не работает) в политике. Именно он приходит на смену традиционным для моральной философии вопросам о том, как правильно нравственно оценивать политику или какой она должна быть в соответствии с нормами морали.

С другой стороны, закат теорий онтологической морали привел к поиску иных «сущностей», детерминирующих политику. В разные эпохи и в разных теоретических школах на их роль претендовали «неизменная природа человека», провиденциальный «план истории», неумолимые законы прогресса или (уже социологически интерпретированной) эволюции, что угодно – вплоть до грубых мифологем Шпенглера о «морфологическом строении» историко-культурных форм и их неотвратимой судьбе. Все это – разные версии философии политики. Всем им политическая философия противопоставляет не только видение политики как действительности, не редуцируемой к до- и внеполитическим «сущностям» и не выводимой из них. Она может делать это, только выявляя политическое происхождение

<sup>9</sup> Сказанное ярко иллюстрирует хабермасовская версия «дискурсивной этики» и попытка создания на ее основе политической теории. Эта операция является двухступенчатой. Первая ступень – обоснование моральных норм (эрзац классической моральной философии). Вторая ступень – их приложение к политическим явлениям. Но и на этой ступени «моральные правила валидируют *абстрактное* состояние дел, способ регулирования содержания практики». О самом ее «содержании», не говоря уже об объяснении того, *что* может сделать его податливым для морально валидированного регулирования, речь не идет вообще. (См. Habermas, J. «Remarks on Discourse Ethics», in Habermas, J. *Justification and Application*, tr. C. Cronin. Cambridge (MA): MIT Press, 1993, p. 36 ff. Курсив мой. – Б. К.). Попытки же социологического описания содержания практик (современного «демократического капитализма») выявляют лишь их вопиющие противоречия морально предписанным способам их регулирования. Такими антиномиями «фактов» и «норм» изобилует одна из самых значительных книг позднего периода творчества Хабермаса, носящая в высшей мере выразительное название «Между фактами и нормами». (См. Habermas, J., *Between Facts and Norms*, tr. W. Rehg. Cambridge (MA): MIT Press, 1996).

ние самих таких «сущностей». Она должна показать, каким образом необходимость и разумный порядок образуются из того, что в ретроспективе с точки зрения сложившейся «системы» выглядит «случаем» и внеразумной и «доисторической» коллизией<sup>10</sup>. Но именно благодаря этому политическая философия может утверждать достоинство человеческой деятельности в качестве «первопричины» всего сущего в истории. И вместе с этим — возможность свободы как творчества, а не «познанной необходимости».

Политическая наука как *наука*, а не как общая рубрикация всякого возможного знания о политике, есть объективирующий и квантифицирующий подход к ней, который по сути дела усматривает в ней только необходимость или, говоря кантовским языком, «причинность природы», но никак не «причинность свободы». Ведь для нее противоположностью и парной категорией необходимости будет «иррациональность», а не свобода. Политическая наука не знает субъектов — она знает только агентов процессов, которые принято в ее рамках считать политическими, даже не задаваясь вопросами о том, в чем именно состоит их политическое качество и при каких условиях оно может быть утрачено или обретено вновь. Свобода, как и любое другое понятие политической нравственности, выступает в политической науке эвфемизмом. Свобода оказывается уже не характеристикой деятельности, в качестве которой она может иметь единственный смысл *освобождения*, всегда неокончательного и условного преодоления некоторой «гетерономии», а *предметом* обладания. В этом смысле говорят, например, о «свободном обществе», которое ведь в любом случае есть совокупность некоторых механизмов социальной спайки и уже поэтому — институтов субординации и принуждения, или даже о «партии свободы», что уже совсем беззастенчиво объявляет о приватизации свободы определенной группой лиц, данную партию образующих. При всем своем презрении к метафизичности и беллетристичности философии политики политическая

<sup>10</sup> Суть генеалогического метода, пишет Фуко, состоит в познании того, что разум «рождается совершенно „разумным“ образом — из случайности...». «То, что можно найти у исторического истока вещей, — это не нерушимая идентичность их происхождения, а разлад между другими вещами. Их несоответствие и неравенство». (Foucault, M., «Nietzsche, Genealogy, History», in Foucault, M., *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*. Ed. D. F. Bouchard and S. Simon. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1977, p. 142). В этом плане генеалогия Фуко есть специфическая, но характерная версия метода политической философии.

наука отмечена той же печатью эссенциализма, как и ее в этом отношении мнимый антипод. Для нее политика тоже — лишь проявление неких не- и внеполитических сущностей. В настоящее время в роли такой сущности обычно выступает экономика. Вследствие этого сама политическая наука все больше становится «экономорфной»<sup>11</sup>, подобно тому как, скажем, томистская философия политики была «теологичной». Ленинская формула — политика есть «концентрированное выражение экономики»<sup>12</sup> — представляет собою лишь четкое и емкое выражение магистральной тенденции трансформации современной политической науки как таковой. Раскрытие же того, что «экономика завоевала титул королевы социальных наук, выбрав в качестве своей области проблемы, уже решенные политически»<sup>13</sup>, стало важной задачей политической философии, а также одним из направлений ее борьбы с методологическим эссенциализмом.

5. Антиэссенциализм политической философии обуславливает ее полемичность по отношению к доминантным сциентистским и сохраняющимся метафизическим формам общественнознания. Но такая полемика выходит за рамки собственно академических дискуссий. Это означает, что политическая философия воспринимает своих оппонентов не в качестве самодостаточных явлений изолированной сферы академической жизни, а как необходимые (интеллектуальные) моменты производства и воспроизводства общества — со всеми присущими ему структурами неравенства, угнетения и насилия. Само выявление способов участия теоретических продуктов в производстве и воспроизводстве общества означает их идеологическую критику, т. е. критику реифицированных форм их существования в качестве якобы «только знания» и «чистой теории». Реализуя эту функцию, политическая философия существует в логике «критической теории», как ее описывал Хоркхаймер, — в противопоставлении логике «традиционной теории»<sup>14</sup>. *Последовательный антиэссенциализм*

<sup>11</sup> См. Shapiro, I., *The Evolution of Rights in Liberal Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 198 ff.

<sup>12</sup> Ленин В. И. Еще раз о профсоюзах, о текущем моменте и об ошибках т. т. Троцкого и Бухарина // Полн. собр. соч. Т. 42, с. 278.

<sup>13</sup> Эта формулировка принадлежит американскому экономисту А. Лернеру. Цит. по *Capitalism and Democracy: Schumpeter Revisited*, ed. R. D. Coe and C. K. Wilber. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 1985, p. 154.

<sup>14</sup> Классическое изложение этого противопоставления см. Horkheimer, M., «Traditional and Critical Theory», in *Critical Sociology. Selected Readings*, ed.

есть критика форм и условий господства в обществе, проведенная и на уровне их культурного и теоретического инструментария. Поэтому последовательная политическая философия с необходимостью есть критика статус-кво, есть *оппозиционная мысль* — мысль в оппозиции к господству, даже если она не отождествляет себя с идеологией и программой той или иной партии и движения. (Но это не равнозначно утверждению о том, что оппозиционная мысль — даже в современном «постметафизическом» мире — не может быть эссенциалистской).

6. Критичность и оппозиционность политической философии означают, что она сознательно становится, или стремится встать, на точку зрения тех общественных сил, чье сопротивление определенным существующим институтам и явлениям культуры позволяет опознать их в качестве институтов и культурных явлений господства. По большому счету, политическая философия — в самых новаторских и глубоких своих выражениях — была рационализированной и акцентированной артикуляцией сознания таких сил. В этом отношении политическая философия сохраняет верность той общей, базовой установке критической философии как таковой, которую еще Кант, обращаясь к своим оппонентам, формулировал следующим образом: «Но неужели вы требуете, чтобы знание, касающееся всех людей, превосходило силы обыденного рассудка и открывалось вам только философами?.. В вопросе, касающемся всех людей без различия, природу нельзя обвинять в пристрастном распределении своих даров, и в отношении существенных целей человеческой природы высшая философия может вести не иначе как путем, предначертанным природой также и самому обыденному рассудку»<sup>15</sup>. Политическая философия сохраняет, таким образом, демократизм кантовского привязывания критической философии к «обыденному рассудку» и размежевания с любой эзотерикой. Но политическая философия делает сам этот «рассудок», а вместе с ним — универалистские претензии Канта, объектом идеологической критики. Историческая и политическая контекстуализация и конкретизация «обыденного рассудка» показывают его как определенную структуру гегемонии (которая — в тех или иных ее формах — может быть «прогрессивной» для данной исторической ситуации) и потому ставят задачу перехода от его (мнимой) универсальности к партикулярности «точек зрения» борющихся социальных сил.

P. Connerton. Harmondsworth (UK): Penguin, 1976, pp. 212 ff.

<sup>15</sup> Кант И. Критика чистого разума. Пер. Н. Лосского. М.: Мысль, 1994, с. 485–486.



Относительно связи политической философии с такими «точками зрения» следует отметить два момента, создающих для нее немалые трудности и вызывающих активные дебаты. Первый. Эта связь вовсе не сводится к «улавливанию», систематической «тематизации» и публичному оглашению мнений, высказываемых с позиций тех сил, с которыми политическая философия в качестве оппозиционной мысли ассоциирует себя<sup>16</sup>. Напротив, политическая философия оставляет за собой право критики и тех мнений, которые исходят от сил сопротивления. В отличие от льстивого и всегда манипулятивного «народопоклонства» такая критика сама по себе есть свидетельство демократического признания равными тех, кому она адресована, и тех, кто ее высказывает. Она есть важный показатель отказа политически ангажированных интеллектуалов от элитизма и политического авангардизма<sup>17</sup>. Второй момент. Политическая философия может оказаться в сложной ситуации, в которой она утрачивает свои социологически идентифицируемые референты. Говоря прямо, она может не находить силы сопротивления, артикуляция сознания которых является ее *modus operandi* и сообщает ей политически актуальное значение. В такой ситуации политической философии остается критиковать статус-кво с точки зрения *абстрактной* возможности освобождения, честно признавая таящуюся в этом угрозу собственной трансформации в «еще одну» академическую дисциплину, политически выхолощенную истеблишментом и инкорпорированную в него. Это неизбежно создает двусмысленность ее положения. Единственной реакцией на него, если политическая философия желает спасти себя как таковую, будет следование максиме, которую Мерло-Понти формулирует следующим образом. «Мы должны сохранить свободу (как практику критической дискуссии и как ориентир общественной практики. — *Б. К.*), ожидая новый истори-

<sup>16</sup> В этом плане наше понимание политической философии противоположно трактовке «публичной сферы» и описывающей ее «демократической теории» (поздним) Хабермасом. Напомним, что, с его точки зрения, «публичная сфера» является в первую очередь «сенсором» мнений общественности, а также каналом трансляции таких мнений в «правительственные сферы». См. Habermas, J., «Civil Society, Public Opinion, and Communicative Power», in *Between Facts and Norms*, pp. 359–387.

<sup>17</sup> Быть демократом, как верно отмечает Касториадис, означает «быть способным сказать людям „вы ошибаетесь“, если таково его суждение». Castoriadis, C., «Intellectuals and History», in Castoriadis, C., *Philosophy, Politics, Autonomy. Essays in Political Philosophy*, ed. D. A. Curtis. NY: Oxford University Press, 1991, p. 12.

ческий импульс, который может позволить нам *без двусмысленности* включиться в народное движение»<sup>18</sup>.

7. Но *что* в плане познания социальной действительности дает ассоциация политической философии с силами сопротивления даже тогда, когда такая ассоциация возможна? Может ли принятие партикулярной «точки зрения» вести к раскрытию истины, если последней приписываются такие (так или иначе понятые) свойства, как объективность, общезначимость, достоверность? Современной политической философии приходится отказаться от того утвердительного ответа на этот вопрос, который в наиболее решительной форме дает «ортодоксальный марксизм» Лукача: «...Только тогда, когда появляется пролетариат, познание общественной действительности приобретает завершенность. Это достигается благодаря тому, что классовая точка зрения пролетариата и есть тот наконец-то найденный пункт, откуда становится обозримым общество в целом»<sup>19</sup>. Теоретически такой отказ вызван не окончательным разочарованием в освободительной миссии пролетариата. Он мотивирован тем соображением, что *ничья* освободительная миссия — при самом успешном ее осуществлении — не способна установить «царство целей» на земле («бесклассовое общество», прибегая к марксистскому вокабуляру). Иными словами, недостижим тот «пункт», в котором особый интерес особой социальной силы отождествится с «интересом человечества», что позволило бы беспристрастно (в интересах *всех*) и объективно обозреть «человечество в целом»<sup>20</sup>. Коли так, мы всегда будем оставаться с «перспективами» (в ницшеанском смысле) тех или иных общественных сил и никогда не выйдем на «объективную истину». А это значит, что невозможно общезначимым образом ответить на вопросы типа «в чем состоит в данном деле правильная политика?», «каков (обще-) национальный интерес данной страны?», «в чем,

<sup>18</sup> Merleau-Ponty, M., *Humanism and Terror*, tr. J. O'Neill. Boston: Beacon Press, 2001, p. xxiii (курсив мой. — Б. К.).

<sup>19</sup> Лукач Д. Что такое ортодоксальный марксизм. В кн. Лукач Д. Политические тексты. М.: Три квадрата, 2006, с. 69–70.

<sup>20</sup> Будь это возможно, особый интерес, сливающийся с «интересом человечества», в полном смысле слова превратился бы в чистый моральный (в кантовском смысле) долг. Веря в это, Лукач совершенно серьезно, вовсе не играя словами, пишет о том, что пролетариат превращает «игнорирующий все земные связи этический идеализм» (Канта и Фихте) в практическое «действие». См. Лукач Д. Большевик как моральная проблема. В указ. соч., с. 8.

в самом деле, суть нашей (этнической, национальной или иной) идентичности?»). Абстрактности всех этих вопросов будет противостоять перспективизм конкретизаций «для кого (правильна данная политика)?», «с чьей точки зрения (это является национальным интересом)?», «кто (определяет границы „мы“, о чьей идентичности идет речь)?» И дело политической философии настаивать на необходимости таких конкретизаций.

Но означает ли сказанное, что перспективизм политической философии делает бессмысленным само понятие «истины», коли достижение в делах людей истины объективной и общезначимой невозможно? Франц Фанон как-то написал: «Что же касается феллаха, безработного, голодного, то он не претендует на истину. Он не говорит, что представляет истину, поскольку является истиной в самом своем бытии»<sup>21</sup>. «Быть истиной» можно только в истории, только принадлежать конкретной ситуации. Это, конечно, не более чем иносказание гегелевской концепции историчности и конкретности истины. Но у Фанона достоинство историчности и конкретности бытующая истина обретает уже не в качестве определенной ступени развития духа, «руководящего ходом мировых событий». Поэтому у него истина не *воплощается* в исторически определенных коллективных «индивидуумах», а *является* ими. Причем такими «индивидуумами» выступают уже не «духи народов» — с атрибутом «единства», обусловленного их «духовными сущностями» (sic!)<sup>22</sup>. В качестве их выступают угнетенные. Соответственно, достоверность истине (данной исторической ситуации) сообщает страдание, а *политической* ее делает борьба с тем, что это страдание вызывает.

Такая экзистенциальная трансформация исторической, но остающейся эссенциалистской истины Гегеля не просто выводит за рамки его (и любой другой) философии истории, но создает прямо противоположную ей политическую перспективу. У Гегеля «частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов»<sup>23</sup>. Историческая истина страдания и борьбы есть бунт про-

<sup>21</sup> Фанон Ф. О насилии (пер. М. Федоровой). В кн. Мораль в политике. Хрестоматия. Отв. ред. Б. Г. Капустин. М.: изд-во Московского университета — Книжный дом Университет, 2004, с. 75.

<sup>22</sup> См. Гегель. Философия истории // Гегель. Сочинения. Т. VIII. М.-Л.: Соцэкгиз, 1935, с. 50.

<sup>23</sup> Там же, с. 32.

тив любой «идеи», провиденциальной или технократической, заставляющей расплачиваться за свое осуществление «страстями» других и полагающей, что этот трюк не компрометирует ее «разумность и необходимость». Этот бунт опровергает ее претензии на «всеобщность» и низводит ее к статусу частного — одной из возможностей исторического движения, одной из «точек зрения» на него, а именно «точки зрения» господствующих. «Точка зрения» поднимающихся угнетенных, конечно, тоже является частной и не совпадает, как отмечалось выше, с «интересом человечества». Но в ней есть момент всеобщего. Он заключается в отношении к угнетению, осознаваемому угнетенными в качестве такового, как к *недолжному*. История как общее поле бытия людей и как нравственная надприродная реальность сохраняется до тех пор, пока такое отношение воспроизводится. И именно поэтому поднимающийся угнетенный есть конкретная историческая истина, которую в каждой специфической ситуации должна раскрывать политическая философия, остающаяся верной себе. И Гегель прав — «периоды счастья являются в ней [истории] пустыми листами»<sup>24</sup>. Ибо это периоды, когда такое отношение к угнетению отсутствует. Это время от времени наступающие и завершающиеся периоды «конца истории».

Статьи, составляющие данный сборник, разбиты на три тематических блока. В первом из них («Категории») сгруппированы те, в которых — в свете изложенного выше понимания характера и задач политической философии — сделана попытка осмысления ряда центральных ее понятий, а именно: гражданского общества, политического насилия, цивилизации и революции. С точки зрения категориального строя политической философии или того, что вслед за Гегелем можно назвать логикой «отношения мысли к объективности», выбор данных понятий можно считать случайным. Но он не является таковым с точки зрения современных дискуссий, как мировых, так и российских. Последние, что легко заметит читатель, сыграли особую важную роль в определении тем статей данного сборника. Ведь именно в этих дискуссиях происходило и происходит формирование отечественной политической философии, в которое мне хотелось внести свой посильный вклад.

Академическая и политическая судьба понятий, рассматриваемых в статьях этого блока, сложилась по-разному. В новейшей истории пик популярности «гражданского общества» пришелся на конец 80-х —

<sup>24</sup> Там же, с. 26.

начало 90-х годов прошлого века. Он был вызван увядшими позднее надеждами на энергичное развитие демократии в странах бывшего «реального социализма» и на углубление и радикализацию демократических процессов на Западе. Как на фоне разочарований последних десяти-пятнадцати лет возможно самокритичное обновление теории гражданского общества? Этот вопрос стоит в центре первой статьи тематического блока «Категории». Взлет интереса к «цивилизации», сигналом которого стал бестселлер С. Хантингтона о «столкновении цивилизаций», засвидетельствовал поворот влиятельных общественных сил к *Realpolitik* от гуманистических и либерально-демократических упований периода популярности «гражданского общества». Как теоретически и политически оценить эту новую, предложенную Хантингтоном, его последователями и эпигонами версию «цивилизации»? Является ли «диалог цивилизаций» состоятельной альтернативой ей? Идеологической артикуляцией каких политических проектов в нашем глобальном мире «безальтернативного капитализма» выступают оба эти варианта «цивилизации» — их «столкновения» и «диалога»? Цель статьи «Политические смыслы „цивилизации“» — дать ответы на эти вопросы. В последние годы — отчасти в связи с поисками альтернативы «безальтернативному» статус-кво — заметно оживился интерес к теории революции, впрочем, никогда полностью не затухавший на Западе, но почти похороненный в нашей стране господствовавшей ранее идеологией «либерализации-демократизации-модернизации». Какими параметрами может обладать современная теория революции, дистанцирующая себя от прогрессистского детерминизма своих «классических» версий и не обещающая окончательно установить царство свободы, равенства и братства, но и не отрекающаяся от дела эмансипации тех, кто угнетен «здесь и сейчас»? Скорее, программу исследования этой проблемы, чем ее решения предлагает эссе «О предмете и употреблении понятия „революция“». Несомненно, в современном политическом обиходе «насилие» — один из самых расхожих терминов. Парадокс заключается в том, что даже в западной политической теории, которая уделяет разработке концепции насилия серьезное внимание, этот термин вряд ли стал полноценным понятием. Данный парадокс сам по себе нуждается в объяснении, и оно, как мне представляется, способно вывести нас к пониманию глубинных противоречий и фундаментальных «фигур умолчания» современной (а также классической) политической мысли. Статья «К понятию политического насилия» излагает мое представление о подходах к объяснению указанного парадокса и его значения для политической философии.

Второй тематический блок назван «Практики». Во включенных в него эссе речь идет о национализме, либерализме (в связи с Просвещением) и вновь о насилии и ненасилии в политике. Однако под «практиками» в данном случае понимается не деятельность националистически или либерально ориентированных партий, движений и государственных институтов и не «факты насилия», такие как войны, бунты, репрессии властей, террористические акты и т. п., или их противоположность в виде гандистских и иных форм «ненасильственного сопротивления». В отличие от этого в статьях данного блока рассматривается то, что Альтюссер называл «философскими практиками», т. е. функционирование философии в качестве «представителя политики в области теории... и наоборот: философии [как] представителя науки в политике»<sup>25</sup>. Соответственно, речь пойдет о политико-философских *дискурсах* о национализме, либерализме, насилии и ненасилии, об их внутреннем структурировании и динамике и о том, каким образом они осуществляют «представительство» политики в области теории и наоборот. Особое внимание такому «представительству» уделяется в статье «Насилие и ненасилие в политике...», посвященной дискурсивному формированию образа так называемых ненасильственных антикоммунистических революций 1989–1991 годов, его вхождению в политическую жизнь и его *практической* амбивалентности — в плане содействия обузданию одних видов насилия и сокрытия или даже поощрения других его видов.

Статьи третьего блока под разными углами зрения разрабатывают тему «мораль и политика», которая, несомненно, входит в ядро проблематики политической философии. Статья, название которой непосредственно воспроизводит эту тему, посвящена самым общим вопросам включения теории морали в политическую философию в качестве ее *составной части*, т. е. преодолению и традиционной зависимости знания о политике от моральной философии, и их разделения как двух разных миров (подобно разделению эмпирического и умопостигаемого у Канта). В фокусе второй статьи данного блока находится критическое сопоставление двух способов «операционализации» теории морали в отношении общественных практик — указанного выше политико-философского и того, которое получило название «общественной морали», в нашей стране наиболее продуктивно разрабатываемого Р. Апресяном. Переосмысление отношений

<sup>25</sup> См. Альтюссер Л. Ленин и философия. В кн. Альтюссер Л. Ленин и философия. М.: Ad Marginem, 2005, с. 73.

политики и морали вряд ли возможно без обращения к кантовскому решению этой проблемы, ставшему для новоевропейского мышления если не каноном, то необходимой «отправной точкой». Третья статья данного блока стремится выявить как эвристический потенциал кантовской трактовки этой проблемы, так и ее противоречия и *границы*, используя в этих целях в качестве своего рода case study сюжет эссе Канта о «мнимом праве лгать из человеколюбия», вокруг которого недавно развернулась интенсивная дискуссия российских этиков и историков философии<sup>26</sup>.

Сборник завершает мое интервью, данное «Русскому журналу» летом 2009 года. В центре его — политические и идеологические импликации нынешнего глобального экономического кризиса, а также вопросы о роли «публичных интеллектуалов» в современных условиях и их нравственной ответственности за то, что происходит в мире. Данное интервью — не академический текст. Его включение в настоящий сборник призвано подчеркнуть мое убеждение в том, что политическая философия, чуть перефразируя Майкла Уолцера, должна уметь говорить «народным языком». Более того, он является для нее «первичным»<sup>27</sup>. Сие означает, конечно, не фетишизацию «доступности любой ценой» и потакание вульгарным вкусам, что низвело бы политическую философию в сферу поп-культуры. Но уметь говорить «народным языком» — как противоядие нарциссизму эзотерики — означает способность обсуждать «актуальное», причем делать это так, чтобы достигать резонанса с сознанием хотя бы «читающей публики», еще остающейся в нашем мире процветающего шоу-бизнеса. Если мне в данном интервью это не удалось, то такая неудача должна побудить читателя обратиться к лучшим примерам философствования «народным языком»<sup>28</sup> и не восприниматься им в качестве «эмпирического опровержения» (или даже самоопровержения) выдвинутого тезиса о публично-коммуникативной функции политической философии.

<sup>26</sup> См. Логос, 2008, № 5.

<sup>27</sup> См. Уолцер М. Компания критиков. Социальная критика и политические пристрастия в XX веке. М.: Идея-пресс, 1999, с. 29.

<sup>28</sup> Богатый набор таких примеров дает та же «компания критиков» Уолцера в лице Антонио Грамши, Игнацио Силоне, Джорджа Оруэлла, Альбера Камю, Мишеля Фуко и других (см. указ. соч.). Легко припомнить и новейшие примеры глубокого и в то же время вызывающего широкий общественный резонанс обсуждения актуальных проблем в интервью и памфлетах Хабермаса и Деррида, Бурдьё и Жижека, Рансьера и Негри, Рорти и Амартии Сена и т. д.

Я закончу предисловие выражением искренней благодарности всем тем, кто на разных этапах моей работы способствовал ее продвижению. В первую очередь это адресовано моим оппонентам — коллегам в российских и американских университетах и Институте философии РАН, а также рецензентам и авторам полемических публикаций. В не меньшей мере это относится к моим студентам по обе стороны Атлантики — высшим критерием оценки собственного труда как педагога я всегда считал умение и готовность моих студентов полемизировать со мной, и не столь уж редко мне в этом сопутствовал успех. Персональное перечисление всех, кому адресована моя благодарность, утомило бы читателя, и я не имею права навязывать ему выражение моих чувств. Уверен, что, если книга попадет в руки тех, кому я выражаю благодарность, они поймут, кому она предназначена. Но я позволю себе упомянуть имя одного человека, без участия и поддержки которого этот томик избранных моих статей был бы невозможен как таковой. Это Валерий Анашвили. Ему — моя особая благодарность. Не сомневаюсь, что читатель понимает — мне, а не ему следует адресовать упреки относительно всех недостатков в содержании этого сборника.

*Сентябрь 2009 года. Москва*



РАЗДЕЛ 1

КАТЕГОРИИ



# ЧТО ТАКОЕ «ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО»?

## 1. ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО КАК УЛЫБКА ЧЕШИРСКОГО КОТА

В словаре современного обществознания есть немного понятий, которые бы столь напоминали улыбку Чеширского кота, как «гражданское общество». В популярной литературе и в *доминирующих* в академическом мире представлениях оно лучится демократией и верховенством закона, свободой и равенством, солидарностью и плюрализмом, словом, гражданское общество приятно во всех отношениях. Вместе с тем оно улыбается нам отовсюду — разве что за исключением тех темных уголков мира, где еще господствуют авторитарные режимы. Но они бессильны остановить эпидемическое разрастание гражданского общества. За последнее столетие количество только тех структур гражданского общества, которые действуют на международной арене, выросло в 200 раз (!!). Многие из них уже не очень напоминают давидов, силой пращи духа повергающих авторитарных голиафов: такие герои гражданского общества, как, например, Гринпис или Всемирный фонд защиты дикой природы (World Wildlife Fund), обладают огромной *финансовой* мощностью, определяемой годовыми бюджетами в 100–200 миллионов долларов. И их поддерживают такие титаны глобального капитализма, как Всемирный банк, Международный валютный фонд, USAID, Фонд Форда, Евросоюз (последний распределяет через «неправительственные организации» более двух третей всех средств, направляемых им на всякие виды «помощи») и т. д.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> См. Keane, J., «Global Civil Society?» in *Global Civil Society 2001*, ed. H. Anheier, et al. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 26, 35. Обильные сведения о связях гражданского общества с корпоративным бизнесом и мировыми финансовыми институтами можно найти в сборнике *Civil Society and Global Finance*, ed. J. Aart Scholte (L. — NY: Routledge, 2002), особенно в третьей его части.

И вместе с тем гражданское общество неуловимо. Не только потому, что до сих пор не устоялись сами понятия и критерии, по которым можно фиксировать его наличие и устанавливать степень его благополучия. Важнее то, что куда бы мы ни обратили свое внимание, везде обнаружим сетования на упадок гражданского общества<sup>2</sup>. Как остроумно выразились два американских антрополога, «похоже, что гражданское общество становится известным в основном по своему отсутствию или неполноте. Скорее стремление, чем свершение... оно быстро улетучивается перед слишком пристальным взглядом»<sup>3</sup>. Почему так происходит?

Вероятно, общим знаменателем самых расхожих ныне определенных гражданского общества будет то, что оно считается сферой автономной (читай: негосударственной) социальной жизни, образованной добровольными (читай: построенными на принципах свободы и солидарности) ассоциациями<sup>4</sup>. *Что* в эмпирической действительности мы можем уловить с помощью такого понимания гражданского общества?

Будем исходить из того, что, если гражданское общество (в данном понимании) где-либо есть, то скорее всего мы обнаружим его в странах устойчивой либеральной демократии. Там, действительно, о нем основательно заботятся. Так, в США в октябре 1995 г. Дан Коутс (Dan Coats), республиканский сенатор от штата Индианы, выступил с пакетом законодательных инициатив (всего 19 законопроектов), направленных на усиление государственной поддержки структур гражданского общества (от семьи и соседских общин до церквей и волонтерских организаций). Их деградация, по его мнению, уже

<sup>2</sup> В отношении Запада в целом, США — в частности и в особенности ярким примером такого рода сетований являются труды «коммунитаристов», а из недавней литературы — влиятельные произведения Роберта Патнема и его многочисленных сторонников. См. Putnam, R., *Bowling Alone: the Collapse and Revival of American Community*. NY: Simon & Schuster, 2000; *Democracies in Flux: the Evolution of Social Capital in Contemporary Society*, ed. R. Putnam. NY: Oxford University Press, 2002. Что уж говорить о состоянии гражданского общества в Африке, Латинской Америке или на наших евразийских просторах!

<sup>3</sup> Comaroff, John L. and Jean, «Preface», in *Civil Society and the Political Imagination in Africa: Critical Perspectives*, ed. J. L. and J. Comaroff. Chicago: The University of Chicago Press, 1999, p. VII.

<sup>4</sup> Мой «общий знаменатель» непосредственно отражает определения гражданского общества, данные Джоном Кином. (см. Keane, J., *Democracy and Civil Society*. L-NY: Verso, 1988, pp. 3, 14). Но их главное достоинство в том, что они прекрасно улавливают общую тенденцию.

стала «культурной болезнью» Америки<sup>5</sup>. Возможно, это достойные во всех отношениях инициативы. Но, если мы мыслим последовательно, то должны признать: гражданское общество, спасаемое государством, не есть гражданское общество уже в силу утраты им того признака, который (как мы предположили) *конституирует его*, а именно его независимость от государства.

Или присмотримся к солидарности, которая вкупе со свободой, равенством и автономией индивидов является определяющим нравственным признаком гражданского общества. Нередко, а в отечественной литературе — в большинстве случаев, к участникам гражданского общества причисляют политические партии, профсоюзы, объединения предпринимателей, церкви и другие высоко организованные структуры<sup>6</sup>. Но вспомним хотя бы классические описания «партийных машин» и «профсоюзного боссизма» Максом Вебером, Робертом Михэлсом, Моисеем Острогорским, Морисом Дюверже... О какой солидарности, о каком равенстве и автономном самоопределении индивидов можно говорить применительно к современным партиям и профсоюзам, если мы не уходим в мир моральных грез? А чем принципиально лучше их командно-административные «машины церквей»? И могут ли быть сомнения в том, что «солидарность» между такими участниками гражданского общества, как, например, профсоюзы и объединения предпринимателей, достигается лишь путем взаимного выкручивания рук и под нажимом государства, в результате чего образуются корпоратистские структуры «концертирования интересов»? Считать ли их проявлениями спонтанной и свободной жизни гражданского общества?<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Подробное обсуждение сути инициатив Коутса и его собственное объяснение их смысла и целей см. Daniel R. Coats, Gertrude Himmelfarb, Don Eberly, David Boaz, «Can Congress Revive Civil Society?» in *Policy Review*, January–February 1996, no. 75, p. 24 ff.

<sup>6</sup> В качестве характерного примера см. Гражданское общество. Мировой опыт и проблемы России. Отв. ред. В. Г. Хорос. М.: Эдиториал УРСС, 1998, с. 13.

<sup>7</sup> Убедительное описание коллизии между корпоратизмом и гражданским обществом дает Говард Виарда. См. Wiarda, H. J., *Civil Society: The American Model and Third World Development*. Boulder, CO: Westview Press, 2003. Пытаясь отличить тоталитарные версии корпоратизма (типа итальянского фашизма) от тех, которые присущи современному миру, Виарда изобретает для обозначения последних термин, являющийся настоящим *оксюмороном* с точки зрения конвенциональных представлений о гражданском обществе, — «контролируемая государством система гражданского общества» (см. указ. соч., с. 15).

Теоретики гражданского общества, мыслящие более строго и с большей серьезностью относящиеся к таким понятиям, как «свобода», «равенство», «самодеятельность» и т. п., решительно исключают из состава гражданского общества *любые* политические и экономические организации, а партии, кооперативы, союзы работодателей и т. п. — в первую очередь<sup>8</sup>. Но достаточно ли радикальна такая чистка гражданского общества, если мы хотим видеть в нем зону свободы, равенства и солидарности? Ведь *любая* организация предполагает регламентацию деятельности и определенную субординацию ролей, а стало быть, неравенство, ущемление спонтанности, принудительность, инструментальный характер отношений человека к человеку, весьма отличный от того, который предполагает нравственный солидаризм. С точки зрения науки, известной как «теория организаций», легко показать, что даже «социальные движения» и «сетевые структуры» взаимодействия людей, остающиеся самой светлой надеждой поборников солидарности и самодеятельности, не могут не быть как-то *организованы*, а потому — в той или иной степени и форме — воспроизводить указанные выше характеристики организаций вообще, не соответствующие модели гражданского общества как зоны солидарности и свободы<sup>9</sup>.

Чистка гражданского общества должна быть проведена более радикально. Его можно сохранить как зону солидарности и свободы лишь посредством его редукции к чистому пространству осуществления дискурсивной этики, т. е. к пространству формирования разумного «общественного мнения» некоей «публикой», находящейся — в прямом смысле слова — на *доорганизационном уровне*<sup>10</sup>. В этом отно-

<sup>8</sup> См. Cohen, J. L. and Arato, A., *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1994, p. IX.

<sup>9</sup> Убедительную демонстрацию этого см. Ahrne, G., «Civil Society and Uncivil Organizations», in *Real Civil Societies: Dilemmas of Institutionalization*, ed. J. C. Alexander. L.: Sage Publications, 1998, pp. 89–93.

<sup>10</sup> Как пишет Хабермас, формы самоорганизации движений, образующих публичные дискурсивные сферы, находятся «ниже порога, за которым цели организаций отделяются от ориентаций и отношений [их] членов и становятся зависимыми от интереса автономных организаций в самосохранении». Хабермас признает, что у таких движений «способность к действию всегда уступает способности к рефлексии», но не видит в этом сколько-нибудь серьезной политической проблемы. См. Habermas, J., «The New Obscurity: The Crisis of the Welfare State and the Exhaustion of Utopian Energies», in *The New Conservatism. Cultural Criticism and the Historians' Debate*, tr. S. W. Nickolsen. Cambridge, MA: The

шении Хабермас мыслит последовательно и философски корректно, хотя ценой этого является сведение гражданского общества к социологически неуловимой «публичной сфере» (как она предстает в его поздних трудах).

Наступает момент окончательного обнаружения отсутствия Чеширского кота. *Что* представляет собой «публика» как идеальное «коммуникативное сообщество», идеальное — в плане отсутствия каких-либо ограничений, заданности, конфликтности коммуникации, обусловленных ролевой определенностью членов «публики» и неотделимых от такой определенности (т. е. от их принадлежности к тем или иным *организациям* — от семьи и «места работы», «неформальных» структур типа классовых, статусных, этнических групп и до строго формализованных государственных институтов)? *Что* конкретно представляют собою каналы этой идеальной коммуникации?

«Публика», члены которой лишены какой-либо ролевой определенности и которые руководствуются в своих коммуникациях исключительно требованиями морали (Хабермас укореняет ее в структуре речи и описывает как «универсальную прагматику» языка), конечно же, являются ангелами, а отнюдь не живыми и принадлежащими истории людьми<sup>11</sup>. Идеальное «коммуникативное сообщество» не может иметь *какой-либо* социологической и исторической референции по простейшей причине: сама его неорганизованность *в реальности* может выражаться только в хаосе, в появлении «дикой», «анархической», «несдержанной» публики, и именно так *социологически* Хабермас описывает обитателей своей «публичной сферы»<sup>12</sup>. Ясно, что ни о какой «рациональной коммуникации», ни о каком формировании «разумного общественного мнения» в таких условиях не может быть и речи.

MIT Press, 1989, p. 67. В более поздних работах Хабермас смягчает эту формулировку, делая ее более аморфной: вместо «доорганизационного уровня» появляются «неформальные круги политической коммуникации» и образующаяся в них (или ими) «слабая публика». См. Habermas, J., *Between Facts and Norms*, tr. W. Rehg. Cambridge, MA: The MIT Press, 1996, p. 275 ff. С методологической точки зрения хабермасовские «неформальные круги» столь же открыты для критики со стороны «теории организаций», как и «движения» и «сетевые структуры».

<sup>11</sup> Это давно и убедительно показали критики Хабермаса. См., например, Lukes, S., «Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason», in *Moral Conflict and Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1991, pp. 219–220 ff; Walzer, M., «Philosophy and Democracy», in *What Should Political Theory Be Now?* Ed. J. Nelson. Albany, NY: The State University of New York Press, 1983, p. 88.

<sup>12</sup> См., например, Habermas, J., *Between Facts and Norms*, pp. 307–308.

Но ничуть не лучше обстоит дело и с социологическим представлением каналов коммуникации в рамках «публичной сферы» солидарности и свободы. Следует ли понимать под ними СМИ? Но, как пишет Хабермас, они могли бы выполнить эту роль *только при условии* полной свободы от власти денег и политических влияний, беспристрастности и восприимчивости к заботам и предложениям обществу, готовности к бескомпромиссной критике всего, что заслуживает критики (с точки зрения той самой социологически неуловимой «публики») и т. д. и т. п.<sup>13</sup>. Самому Хабермасу не менее других очевидно, что СМИ в современном обществе никогда и нигде не отвечали — и в принципе не могут отвечать — таким требованиям. Причина все та же: любой орган СМИ есть *организация*, действующая в логике собственных интересов в реальном контексте взаимодействия и борьбы экономических и политических сил. Другие каналы коммуникации в зоне свободы и солидарности, собранные под рубрикой «периферийные структуры формирования [общественного] мнения»<sup>14</sup>, совсем не поддаются социологической экспликации, разве что в качестве фигуры отрицания: они *не есть* коммуникации в рамках «формальной политической системы» (в том числе — либерально-демократической, о которой, собственно, и идет речь у Хабермаса), у них *нет* коммерческой природы, они *не имеют* формально-институциональных посредников, отличных от непосредственных участников коммуникации, и т. д. Логика та же, как в негативном определении бога, разработанном средневековой схоластикой.

Итак, улыбка Чеширского кота, т. е. моральная привлекательность гражданского общества, есть, а самого кота, т. е. социологически обнаруживаемого гражданского общества, нет. Такое *ускользание* гражданского общества — отнюдь не своеобразие его настоящего. Оно наблюдается в течение всей истории этого понятия, начиная с появления его *современной формы* в эпоху Просвещения. В период ранней современности, когда борьба за утверждение на Западе гражданского общества только разворачивалась, оно понималось как *политическое воплощение морали* и в то же время как нечто вполне «реальное» и достоверно наблюдаемое. Более того, тогда «гражданское общество» совпадало с обществом как таковым. Но уже первые материально осязаемые плоды реализации этого «проекта» в XIX веке привели к гегелевскому переопределению «гражданского общества» в качестве «исчезновения нравственной жизни» (параграф 181 его «Фило-

<sup>13</sup> См. там же, с. 378–379.

<sup>14</sup> Там же, с. 358.



софии права») и одновременно — к его резкому сужению до особой сферы социального бытия людей. В дальнейшем — по мере вызревания на Западе тех институтов, которые ныне обычно ассоциируются с гражданским обществом, — это понятие все дальше отодвигается на периферию общественнознания (его нельзя найти уже у Токвиля и Джона Стюарта Милля), а затем исчезает из него полностью. Затем оно вдруг восстает из небытия в условиях, вроде бы совершенно враждебных гражданскому обществу, — в фашистской Италии в творчестве марксиста Грамши. И потом вновь на десятилетия исчезает из социальных наук, замыкаясь в *истории* политической мысли, чтобы бурно ворваться на арену широких общественных дебатов в 80-е годы прошлого века в связи с борьбой с коммунизмом в Центральной и Восточной Европе<sup>15</sup>. Почему вообще наиболее мощные и — в гегелевском смысле — соответствующие своему понятию явления гражданского общества происходят там и тогда, где и когда имеют место глубокие общественные кризисы? Почему оно становится «ненужным» в периоды спокойствия, когда все, что нынешняя конвенциональная теория гражданского общества считает его ключевыми условиями и предпосылками, напротив, имеется в наличии? Поиски ответов на эти вопросы заставляют нас переосмыслить само понятие гражданского общества и таким образом найти объяснение автономному по отношению к его телу существованию улыбки Чеширского кота.

## 2. ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО КАК ПОЛИТИКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

Как мы можем теоретически обобщенно представить эти наши эмпирические наблюдения реальных исторических явлений гражданского общества? Какая реальность стоит за данным понятием? Ставя этот вопрос, не забудем о правиле «бритвы Оккама», запрещающем

<sup>15</sup> Признание того, что *нынешнее* возрождение идеи гражданского общества, начавшееся в 80-х годах XX века, в решающей мере обусловлено происходившей в то время борьбой с коммунизмом в Центральной и Восточной Европе, стало общим местом теоретических работ по гражданскому обществу. См., к примеру, Taylor, C. «Modes of Civil Society», in *Public Culture*, 1990, vol. 3, no. 1, p. 95–96; Seligman, A., «The Fragile Ethical Vision of Civil Society», in *Citizenship and Social Theory*, ed. B. S. Turner. L.: Sage Publications, 1993, p. 139; Kumar, K. «Civil Society: An Inquiry into the Usefulness of an Historical Term», in *British Journal of Sociology*, 1993, vol. 44, no. 3, pp. 375–376 и др.

«умножать сущности». Если гражданское общество как понятие дает всего лишь описание некоторого набора коллективов людей, функционирующих без (во всяком случае — прямого) руководства со стороны государства, то нужно ли нам такое *особое* понятие? Разве не покрывается его содержание такими хорошо известными социологическими категориями, как «социальная структура общества»? Или если уж непременно хочется подчеркнуть «самодеятельный» характер таких коллективов, то не воспользоваться ли удобным термином-зонтиком вроде «третичного сектора», который и так в современной литературе стал вытеснять старое понятие гражданского общества.

Но, решив так поступить, мы тут же спотыкаемся о предикат «гражданское» в «гражданском обществе». Что он дает, и зачем он нужен в «гражданском обществе»? Если «гражданское общество» — просто часть «большого» общества, то он ни к чему. Ведь гражданами как носителями определенных прав, обеспечиваемых и гарантируемых государством согласно существующему позитивному праву, являются все легальные члены данного общества. Оно в этом смысле и так «гражданское», и выделять в его рамках еще какое-то особое «гражданское общество» как минимум не имеет смысла. Не очень поможет нам и естественное право, если мы попытаемся связать «гражданское общество» с ним. Ведь оно наделяет неотчуждаемыми правами все разумные существа, т. е. род человеческий в качестве граждан *космополиса*, который вообще на историю не проецируется, будучи, говоря языком Канта, «царством целей». Неужели выдающиеся европейские философы Нового времени, упорно использовавшие понятие именно «*гражданского общества*», не понимали таких простых вещей?

Мы вряд ли проясним смысл предиката «гражданское» в «гражданском обществе» до тех пор, пока не перейдем от юридической или сугубо моральной концепции гражданства к политико-философской. В юридической концепции гражданин предстает *носителем прав*, которыми его наделяет государство (даже если их моральным источником признается неизменная природа человека) и которые представляют собою возможности неких действий, никак не соотнесенные с реальными способностями их носителей такие действия осуществлять. В политико-философской концепции гражданин — это обладатель реальных способностей осуществлять некие действия, которые в данном обществе служат «общему благу». Именно поэтому в первой главе третьей книги своей «*Политики*» Аристотель столь тщательно разграничивает *титул гражданства*, который можно приобрести различными путями или которым можно воспользоваться, остава-

ясь частным, политически пассивным лицом, и *практику гражданства*, которая предполагает деятельное участие в обсуждении общих дел и «суде», т. е. в вынесении решений о частном с позиций общего (а также их претворении в жизнь). Собственно, гражданами — в отличие от «титульных» граждан — являются только и исключительно те, кто способны к такому участию в общем деле, и Аристотель с большим вниманием описывает те *реальные условия*, которые в рамках античного города-государства обеспечивали формирование и совершенствование таких способностей быть гражданином (от обладания досугом и собственностью до сложной системы нравственного воспитания в добродетели).

Переход от города-государства с его прямой демократией<sup>16</sup> к современным видам представительного правления, а также переход от ойкаса как главного института производства богатства в классической античности и «хрематистики» как метода его обмена к универсальности современного рынка и господству наемного труда в капиталистической экономике кардинально изменили условия и формы реализации практики гражданства. Важнейшим среди таких изменений, конечно же, стало то, что человек (в нормативном и культурном, а не антропологическом смысле) перестал быть *естественным* «политическим животным», т. е. гражданином. Напротив, *естественный* человек стал частным лицом или буржуа (опять же в нормативном и культурном, а не специфически классовом понимании), тогда как в ипостаси гражданина он, используя блестящий образ Маркса, есть лишь «мнимый член воображаемого суверенитета, он лишен здесь своей действительной индивидуальной жизни и преисполнен недействительной всеобщности»<sup>17</sup>.

Что может означать «гражданское общество» в *этих* условиях? Только форму практики (и тот участок социального пространства, на котором она осуществляется), объединяющую частных лиц в деле, направленном на общее благо, и преобразующую их *обычное* «мнимое» гражданство в реальное, т. е. в деятельное участие в определении общего блага, борьбе за его осуществление или защите его. Суть всего этого можно в известной мере передать той формулой, с помощью которой (ранний) Хабермас описывает свою «публичную сфе-

<sup>16</sup> Аристотель прямо пишет о том, что его общее философское определение гражданина смоделировано по образу гражданина в (прямой) демократии («Политика», 1275 b 3–4).

<sup>17</sup> Маркс, К. К еврейскому вопросу, <http://orel2.rsl.ru/nettext/russian/marks/evreickii.html>

ру»: это «форум, на котором сходятся частные лица, образуя публику», обсуждающую «общие правила», предназначенные регулировать их отношения в качестве частных лиц<sup>18</sup>. Только к «обсуждению» следовало бы добавить «действие».

Не будем сейчас отвлекаться на вопрос о том, каким образом связаны и в чем различаются между собою понятия «публичной сферы» и «гражданского общества»<sup>19</sup>. Отметим главное для нас.

*Первое:* в основе современного гражданского общества — в отличие от античного полиса (римского *civitas* и т. д.) — лежит не размежевание частного и публичного с «вытеснением» первого в структурно обособленную сферу общественного бытия типа ойкоса, а то их *соединение*, которое представляет собой, так сказать, сублимацию приватно-буржуазного в публично-гражданское. Гражданское общество — в его категориальном отличии от «общества вообще» — существует в той мере и постольку, в какой и постольку такая сублимация имеет место.

*Второе:* поскольку *естественным* в нормально функционирующем современном обществе остается человек как частное лицо и буржуа, постольку логично заключить, что описанная выше сублимация всегда будет временной, неокончательной и неполной. Она всегда будет нести в себе огромное нравственно-политическое напряжение, разряжающееся тем возвратом *естественного* человека к своему преимущественно буржуазно-приватному состоянию, который столь прозорливо описал Гоббс: сразу после заключения «общественного договора», при котором люди выступают как *единый народ*, они оказываются всего лишь *агрегатом частных лиц*, не способным к какому-либо коллективному и нормативно ориентированному действию. Коли так, то *гражданское общество оказывается не постоянным структурным компонентом современного общества, а возникающей и исчезающей характеристикой способа его деятельного самопреобразования* (изменения некоторых институтов, процедур, норм, существенных на определенной стадии его развития). «Гражданское общество» *может* возникать для решения проблем, с которыми современное общество сталкивается. Но может и не возникнуть, даже когда нужда в нем велика. Или не суметь решить задачи, вызвавшие его к жизни. Словом, «гражданское общество» есть *возможная практика* современного мира, а не его «признак» и тем менее — гарантированный атрибут.

<sup>18</sup> См. Habermas, J., *The Structural Transformation of the Public Sphere*, tr. T. Burger. Oxford: Polity Press, 1989, pp. 25–27.

<sup>19</sup> Подробно об этом см. Calhoun, C., «Civil Society and the Public Sphere», in *Public Culture*, 1993, No. 5, pp. 267–280.

*Третье:* в условиях современности практика, называемая «гражданским обществом», осуществлялась в самых разных организационных формах, зависящих от обстоятельств «места и времени», — от городских собраний периода Американской революции, воспетых Ханной Арендт, до гандистского движения сатьяграхи, «народных фронтов» Центральной и Восточной Европы, участвовавших в демонтаже коммунизма, и движения анти- или альтерглобализма. Нет и не может быть единого организационного шаблона, по которому строится «правильное» гражданское общество. Популярное ныне сведение гражданского общества к совокупности (или сети) неправительственных и некоммерческих организаций есть лишь либеральное выражение глобального упадка гражданского общества и его способности осуществлять ту *определяющую его функцию*, которую мы зафиксировали в предыдущем втором пункте наших рассуждений.

*Четвертое:* общее благо, во имя которого конституируется и действует гражданское общество, не является чем-то самоочевидным и открываемым «естественным разумом» человека, как полагали теоретики естественного права. В условиях (веберовского) «расколдования мира», с одной стороны, а с другой — *естественности* интересов частных лиц, которые лишают общие идеалы и «идентичности» ореола высших и абсолютных целей и подчиняют их вопросу «для чего?», общее благо постоянно превращается в предмет полемики и конфликтов<sup>20</sup>. Из этого следует, что общее благо, отстаиваемое гражданским обществом, есть *его* нравственно-политический проект, который не является универсальным и «общезначимым». Он сталкивается с альтернативными проектами других сил и утверждает себя в качестве *общего* блага в результате их вытеснения или кооптации в логике того, что Антонио Грамши называл (культурно-политической) *гегемонией*<sup>21</sup>. Если носителями таких альтернативных проектов также выступают «спонтанно» организующиеся низовые движения,

<sup>20</sup> Об этом как *определяющей* черте культуры и политики современности я более подробно писал в другой работе. См. Капустин, Б. Г. Современность как предмет политической теории. М.: РОССПЭН, 1998, с. 11–36.

<sup>21</sup> В самом кратком определении «гегемония», по Грамши, это «исторически созданное» «„спонтанное“ согласие больших масс населения с общим направлением общественной жизни, которое сообщает ей доминантная... группа». Гегемония властвующих дополняется использованием репрессивного аппарата государства против не поддающихся гегемонии, контргегемония оппозиции призвана мобилизовать сопротивление обоим указанным методам сохранения статус-кво. См. Gramsci, A., «From Selections from the Prison Notebooks», in *The*

то мы будем иметь ситуацию столкновения нескольких разновидностей гражданского общества. Она вовсе не является гипотетической. К примеру, коллапс Веймарской республики и происходил в условиях конфронтации разных видов гражданского общества, одним из которых, причем победоносным, оказалось именно нацистское гражданское общество<sup>22</sup>.

Уже этого примера достаточно для того, чтобы отказаться от безоговорочного отождествления гражданского общества со всем нравственно «хорошим» — свободой, равенством, солидарностью, правами человека и т. д. Такое отождествление есть не более чем идеологический жест, на место которого теория должна поставить конкретный анализ деятельности гражданского общества в конкретных исторических ситуациях, который только и может раскрыть политико-социологическую реальность гражданского общества. Впрочем, то же самое можно сказать о любых других категориях политической мысли — демократии, авторитаризме, государстве, власти и т. д., которые лишь метафизический подход к политике наделяет неизменными «хорошими» или «плохими» сущностями, тогда как все их «сущности» сугубо историчны и контекстуальны.

### 3. ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО КАК УТОПИЯ

Однако частью политико-социологической реальности гражданского общества (если оно заслуживает этого названия) является его устремленность по ту сторону статус-кво. У него обязательно должен быть «утопический горизонт» (Хабермас), то, что Джин Коэн и Эндрю Арато определяли как «утопию гражданского общества», правда, связывая ее только с нормативно «хорошим» — «свободной, доб-

*Civil Society Reader*, ed. v. A. Hodgkinson and M. W. Foley. Hanover—L.: University Press of New England, 2003, p. 190.

<sup>22</sup> Известно, что нацизм победил не только на основе демократических процедур, но и в условиях высокоразвитого гражданского общества (интенсивность гражданской ассоциативной жизни Макс Вебер считал отличительной чертой еще кайзеровской Германии). Американский историк Шери Берман убедительно документирует это и показывает, каким образом германское гражданское общество способствовало приходу нацистов к власти и трансформировалось в те нацифицированные сети ассоциативной жизни, которые стали базой нацистского *Machtergreifung*. См. Berman, S., «Civil Society and the Collapse of the Weimar Republic», in *World Politics*, 1997, vol. 49, no. 3, p. 401–402 ff.

ровольной, демократически структурированной и коммуникативно скоординированной ассоциацией», утопию, которая служит для «критической мысли» регулятивной идеей посредством ее сцепления с другой идеей — «создания институтов, способных обеспечить полную реализацию потенциала коммуникативного воспроизводства современного жизненного мира»<sup>23</sup>.

Но что понимается под таким «сцеплением»? Означает ли оно, что мы при помощи утопии гражданского общества как «добровольной ассоциации» всего лишь критически оцениваем существующие институты и призываем их совершенствовать в соответствии с нашим идеалом? Но что может дать такой подход для познания общества, не говоря уже о его преобразовании? Не удивительно, что его критики настаивают на строгом различении нормативных (подобных описанному выше) и собственно социологических подходов к гражданскому обществу, имея в виду, что лишь последние могут иметь научно-теоретическое значение<sup>24</sup>. Такое различие приводит исследователя позитивистской ориентации к выводу о том, что гражданское общество должно быть нейтральным понятием, не содержащим ценности (вроде свободы, равенства и т. д.). Оно может лишь указывать *место* в социальном пространстве, где разворачивается борьба между силами, которые руководствуются различными ценностями, но это никак не свидетельствует о том, что данное место, т. е. «гражданское общество», является обителью свободы, равенства, солидарности и всего прочего, что ему атрибутирует нормативный подход<sup>25</sup>.

Но «сцепление», о котором ведут речь сторонники нормативного подхода, можно понимать совсем иначе — в качестве практик, благодаря которым утопии переходят в действительность и которые воодушевляются такими утопиями. Конечно, такой «переход» не следует понимать в смысле воплощения утопий в действительности (история совсем не знает таких воплощений). Речь здесь может идти только о роли утопий в качестве мотива (одного из мотивов) прак-

<sup>23</sup> См. Habermas, J., *The Theory of Communicative Action*, vol. 2, tr. T. McCarthy. Boston: Beacon Press, 1987, p. 328; Cohen, J. L. and Arato, A., *Op. cit.*, pp. 451–452.

<sup>24</sup> См. Hall, J. A., «In Search of Civil Society», in *Civil Society: Theory, History, Comparison*, ed. J. A. Hall. Cambridge: Polity Press, 1995, pp. 2–3, 6.

<sup>25</sup> Нэнси Бермео завершает свою аргументацию в пользу такого понимания гражданского общества следующим афоризмом: «...Понятие „гражданское общество“ несет в себе указание на место, а не одобрение». См. Bermeo, N., *Ordinary People in Extraordinary Times: The Citizenry and the Breakdown of Democracy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003, p. 7 (и сноска 1 на той же странице).

тической деятельности людей, способной «трансцендентировать» статус-кво<sup>26</sup>. Но эта роль может быть решающей в том смысле, что без нее политическая практика была бы не в состоянии перешагнуть границы наличного в данной исторической ситуации бытия. Строящаяся на учете этого теория гражданского общества тоже будет нормативной — ведь ее предметом останутся идеалы, утопии, должное. Но такая нормативная теория не просто переходит в социологию политического действия (включающую описание его институциональной среды), но обретает в последней свою полноту и завершенность.

Эти два различных понимания «утопического горизонта» гражданского общества связаны с разными типами утопий, которые Джудит Шкляр в своем классическом эссе обозначает как «старые» и «новые» или «меланхолические» и «ностальгические»<sup>27</sup>. Первые выражают «меланхолию» по *невозможному* в абсолютном смысле: утопическое «нигде» относится не только к географическому пространству, но и к историческому времени, поскольку время (еще или уже) не рассматривается в качестве определения бытия людей, каким оно становится в *темпорализованном* бытии у, скажем, Гегеля или (иным образом) Хайдеггера. Такова, к примеру, платоновская утопия идеального государства, «которая... не служит для того, чтобы направлять какое-либо действие, [она]... приносит удовлетворение сама по себе», не ища ничего сверх себя<sup>28</sup>.

«Новые» утопии, согласно Шкляр, впервые возникающие в период Английской революции, транспонируют географическое «нигде» «старых» утопий в историю, вследствие чего они обретают значение «нигде *сейчас*». Соответственно, абсолютная «невозможность» «старых» утопий распадается на степени вероятности — от «неверо-

<sup>26</sup> Перри Андерсон удачно выразил ту же мысль следующим образом: «В целом исторически обусловленная способность проецировать качественно иное будущее по ту сторону границ настоящего характерным образом включает в себя стремление целиться выше пределов разумного. [Но именно так] трансформируются горизонты мыслимого, что, в свою очередь, является условием других, позднейших раундов борьбы за освобождение». Anderson, P., *Arguments Within English Marxism*. L.: NLB, 1980, p. 175, note 34.

<sup>27</sup> См. Shklar, J., «The Political Theory of Utopia: From Melancholy to Nostalgia», in *Political Thought and Political Thinkers*, ed. S. Hoffmann. Chicago: The University of Chicago Press, 1998. Ключевые определения этих видов утопии см. с. 163–164, 168–169.

<sup>28</sup> Arendt, H., *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958, p. 303.



ятого сейчас» до (в той или иной мере) осуществимого в будущем, близком или отдаленном. Но «невероятность сейчас» не делает утопию непригодной для политической мобилизации именно потому, что главный смысл ее заключается в призыве к перешагиванию границ статус-кво, т. е. к преодолению того, что делает ее «невероятной» «здесь и сейчас». Более того, саму свою «невероятность сейчас» *утопия* использует как оружие в ее борьбе против статус-кво: она *вскрывает*, что «невероятность» — это клеймо, которое «силы порядка» ставят на те идеи, которые могут оказаться подрывными для их господства<sup>29</sup>.

Подведем некоторые итоги.

Гражданское общество — трудно уловимое понятие. Попытки чисто дескриптивного его описания делают его — в соответствии с правилом «бритвы Оккама» — избыточным и потому подлежащим устранению. Нормативные же, точнее — морализаторские, подходы к гражданскому обществу делают его исторически иррелевантным и бесполезным для познания общественной жизни. В противоположность и первой, и второй трактовкам гражданского общества мы определили его как определенную форму нормативно мотивированной политической практики, предполагающей самоорганизацию общественных сил и нацеленную на самоизменение общества. Ничто априорно не гарантирует ни возникновение, ни успех практики такого рода. Но современные общества вследствие тех особенностей своего нравственно-культурного и политико-экономического строя, которые и улавливаются понятием «Современность» (в данной статье мы очень схематично пытались их ухватить, описывая отношения «буржуа» и «гражданина»), создают возможности для практик гражданского общества. И такие возможности в разных контекстах

<sup>29</sup> Так описывает политический смысл «невероятности утопии» Карл Манхайм. См. Mannheim, K., *Ideology and Utopia*. NY: Harcourt, Brace and Co, 1940, p. 173, 177. Важно иметь в виду, что политически дееспособные утопии не придумываются в кабинетах. Они являются таковыми лишь будучи дистилляцией того, что Грамши называл «народным фольклором». Способность «фольклора» питать утопии и предъявлять спрос на них не предопределена никакими «сущностями» (культуры, «фольклора» или самой утопии) и целиком зависит от динамики конкретных исторических контекстов, включая эффективность стратегии господствующих групп по нейтрализации («истощению») критических оппозиционных утопий и насаждению того, что можно назвать «стабилизационными утопиями» (типа «общества равных возможностей», «глобального рынка» как основы всеобщего процветания, мобилизации на «войну с терроризмом» и т. д.).

глобальной Современности, как в ее центрах, так и на периферии, в самом деле с различной долей успеха реализовывались. Такие реализации и есть историко-политический предмет теории гражданского общества.

Сказанное — лишь первые и самые абстрактные принципы построения теории гражданского общества. Главные трудности возникают при их развертывании. Откуда гражданское общество черпает ресурсы самоорганизации, если все «дисциплинарные технологии» (по Фуко) современного общества направлены против этого? *Как* такая самоорганизация может оказаться сильнее чудовищной комбинированной силы современного государства и рынка, без сдерживания «колонизаторских» (Хабермас) поползновений которых гражданское общество теряет не только свое «лицо», но и свой *raison d'être*<sup>30</sup>? *Что*, даже если гражданское общество обнаруживает такую силу, делает его агентом освобождения, а не угнетения, свободы и равенства, а не, скажем, хаоса или националистической или религиозно-фундаменталистской дикости? Откуда, наконец, ему брать новые утопические энергии в век их «истощений» и после всех великих разочарований, которые принесли разнообразные освободительные практики недавно закончившегося двадцатого столетия?

Ставка должна быть ясна: либо теория гражданского общества находит ответы на эти вопросы — и тогда она обретает второе дыхание не только интеллектуальной, но и политической жизни, либо она перестает быть теорией и становится путеводителем по музею «истории концепций гражданского общества», комментируя и вдалбливая скучающим студентам то, что когда-то говорили великие, для которых гражданское общество еще было живой общественной практикой. Но это уже выходит за рамки данной статьи.

<sup>30</sup> Вспомним хрестоматийное определение, данное гражданскому обществу Эрнстом Геллнером: «Гражданское общество — это набор разнообразных неправительственных институтов, *достаточно сильных* для того, чтобы быть противовесом государству и, не препятствуя ему исполнять роль стража мира и арбитра между основными группами интересов, не позволять ему доминировать над „остальным обществом“ и атомизировать его». Gellner, E., *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Enemies*. L.: Hamish Hamilton, 1994, p. 5 (курсив мой. — Б. К.).

# К ПОНЯТИЮ ПОЛИТИЧЕСКОГО НАСИЛИЯ

## ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Цель данного эссе — обосновать несколько положений, которые мне представляются ядром теории политического насилия. Их можно сформулировать в виде следующих тезисов.

1. По отношению к категории политики насилие является не акцидентией, а составляющей ее субстанции. Это означает, что насилие должно быть включено в определение политики как таковой, поскольку признается, что ее «природой» является организующая общество власть. Это означает также, что значение насилия для политики никоим образом не может быть сведено к той роли, которая отводится «средствам» (власти, государства...). Роль «средств» вторична по отношению к принадлежности насилия к субстанции политики и производна от этой принадлежности. Иными словами, политика насильственна всегда, хотя средства насилия, формы и цели их применения могут варьироваться в зависимости от характера политического контекста.
2. Ложно «застывшее» и вечное противопоставление разума и насилия, как его видит рационалистическая традиция. В ее рамках разум несовместим с насилием: их отношение можно передать формулой «где и в той мере, в какой правит разум, там и в такой нет места насилию — и наоборот». Этой формуле следует противопоставить другую: «способность осуществить насилие („править“) конституирует нечто в качестве разума, равно как и ту его противоположность (неразумие, преступление, зло...), насилие над которой представляется «разумным»». Иначе говоря, граница между разумом и насилием сохраняется всегда, но ее нужно понять в смысле гегелевской «*переплетенности с иным*»<sup>1</sup> и того взаимопо-

<sup>1</sup> См. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 1997, с. 106.

лагания, в котором обе стороны (и разум, и насилие) только и получают свою определенность.

3. Неустраняемая «переплетенность» с насилием и бесконечная смена ее форм историоризируют и контекстуализируют разум (делают его разумом только данной ситуации, эпохи, культуры, а не чем-то трансцендентным и вечным). Но это не равнозначно обесценению разума и не предназначено служить «разоблачению» его в качестве орудия насилия (как это делают многие постмодернисты, а до них делали создатели «критической теории»<sup>2</sup>). В каждой ситуации «материализация» разума, «переплетенного» с насилием, может быть рассмотрена и оценена с точки зрения того, несет ли она освобождение от определяющих данный контекст форм угнетения и несправедливости, даже если неизбежной платой за это оказывается возникновение новых таких форм. Невозможность в истории «чистого царства разума» (без насилия) не должна приводить к равнодушию и презрению к той борьбе разума с неразумием, на которую он оказывается способен «сегодня и сейчас».
4. Если насилие входит в «сущностное» определение политики, то все же нельзя сказать, что оно сводится к насилию. Политика (поскольку она имеет место) есть исторически конкретное отношение разума и насилия, и в этом смысле она есть конфликт и никогда «окончательно» не разрешимое противоречие. *Отвлеченная теория* может видеть противоречие в том, что разум оборачивается насилием и неотделим от насилия. Раскрытие этого противоречия, особенно применительно к теории морали, — суть «ницшеанского переворота» в философии. Однако это — противоречие лишь в самой отвлеченной теории, но не в структуре практики, в которой насилие — необходимый способ утверждения и самосохранения разума данного исторического типа (полисного, космополитично-имперского, «христианского государства», либерального и любого другого). На практике противоречие политики состоит в том, что *насилие господствующего разума* способно породить *разумное насилие сопротивления*. Во всяком случае, пока история, а вместе с ней и политика, имеют место, т. е. не регрессируют к эволюции и технологиям управления, это противоречие воспроизводится и «движет» обществом. Итак, «разум и насилие» — это лишь абстрактная и, так сказать, стенографическая передача сущ-

<sup>2</sup> Своего рода ярчайшим манифестом такой деятельности стала книга Макса Хоркхаймера и Теодора Адорно «Диалектика Просвещения» (М.-СПб: Медум-Ювента, 1997).

ностного противоречия политики. Более адекватной его передачей является следующее: «разумное насилие господства и разумное насилие сопротивления».

5. Данная формула, кроме прочего, показывает, что насилие есть нормативное понятие, а не дескрипция некоторых будто бы самоочевидных фактов. Конфликт «разумного насилия господства» и «разумного насилия сопротивления» есть в первую очередь спор о том, *что* есть, вернее, *что должно* считать разумом и, соответственно, что *должно* считать насилием. В противоположных перспективах господства и сопротивления и разум, и насилие получают разные определения, и «истинность» их может быть выявлена только политической победой одной из сторон, но никак не философским созерцанием и еще меньше — «объективной наукой». И созерцание, и наука лишь *post factum* обеспечат санкционирование победы одного из видов разума, «переплетенного» с соответствующим видом насилия, которое будет мистифицированно представлено как «защита закона и порядка» *как таковых* или «легитимного насилия».

Основные идеи данного эссе отнюдь не являются открытиями его автора. Можно даже сказать, что часть их «устоялась» в определенных течениях современной общественной мысли. Другие же являются предметом дискуссии. Это обстоятельство, кстати, обусловило избранный метод изложения материала. Он состоит в последовательном и критическом рассмотрении пяти важнейших (по мнению автора) подходов к пониманию насилия в современной этической и политической литературе, позволяющем, как хочется надеяться, найти в них те «рациональные зерна», из которых может «взрасти» содержательно богатая концепция политического насилия, адекватная нашему «*постисторическому* миру», захваченному чудовищным глобальным смерчем террора-антитеррора.

Однако несомненна полемическая направленность настоящего эссе и его несогласие с тем пониманием политического насилия, которое, похоже, утвердилось в основном русле — особенно отечественной — этики и политологии. В мои задачи не входит дать обзор литературы, с которой я намерен полемизировать. Но для обозначения контекста полемики есть смысл привести некоторые суждения, которые могут послужить типическими примерами того, против чего она будет направлена.

С позиции *теоретической этики* А. А. Гусейнов определяет насилие как «узурпацию свободной воли». Поскольку для этики «свобод-

ная воля» и есть (нравственно) разумное в человеке и в то же время «субстанция» морали, постольку «насилие... не может быть вписано в пространство разума и морали», а ненасилие есть содержательное определение добра и потому — «синоним этики»<sup>3</sup>.

Проблемы с этими суждениями состоят в следующем. Чтобы была возможность узурпировать свободную волю, она должна, во-первых, сложиться, во-вторых, быть как действительно свободная. Оставим в стороне вопрос о формировании способности иметь свободную волю, которое в аспектах онто- и филогенеза может быть лишь принуждением (хотя бы «пастырским»). Обратим внимание на реализацию свободной воли, которая есть «самозаконотворчество». Давать закон себе означает как минимум определить, кто есть «я» или «мы». Такое определение есть отграничение «себя» или «нас» от других, кому этот закон не дается. Самоопределяясь, мы устанавливаем «иных себе».

Кто и по какому праву проводит эту границу? Думать ли, что она «самоочевидна» для всех и является продуктом столь же свободно-го «самозаконотворчества» «иных», как «нашего» «самозаконотворчества»? Последний вопрос нелеп по существу, ибо у «иных» — в отличие от «нас» — нет разума, а потому они не могут самоопределяться и устанавливать (или даже признавать) эту границу. Ее создаем только «мы» *против* «них».

Какое политическое значение имеет эта граница? Можно вспомнить о «естественном рабстве» и «естественной свободе» у Аристотеля. Или, чтобы не сводить дело к «языческому партикуляризму», подумать о политическом значении «универсального» «закона природы» в либерализме. Как с этой точки зрения относиться к тому, кто «несправедливо» применяет силу? Локк пишет: «...Распростившись с разумом, который является законом, установленным между человеком и человеком, он подлежит уничтожению со стороны того, против кого он применяет силу, как любой хищный зверь, опасный для существования человека»<sup>4</sup>. Но кто «распростился» с разумом и стал

<sup>3</sup> Цитаты приведены, соответственно, по работам — Гусейнов, А. А. Моральная демагогия как форма апологии насилия // Вопросы философии, 1995, № 5, с. 9; Гусейнов, А. А. Террористические акты 11 сентября и идеал ненасилия // Насилие и ненасилие: философия, политика, этика. Под ред. Р. Г. Апресяна. М.: Фонд независимого радиовещания, 2003, с. 73; Гусейнов, А. А. Этика ненасилия // Вопросы философии, 1992, № 3, с. 72.

<sup>4</sup> Локк, Д. Два трактата о правлении (гл. XVI) // Локк, Д. Сочинения в трех томах. Т. 3. М.: Мысль, 1988, с. 369.

«хищным зверем»? «Мы», занимающиеся работоторговлей, колониальными захватами чужих земель и «огораживанием» на родине, которое лишает хлеба сограждан, или те, кто пытаются противостоять этому и «нападают» на «нас»? У Локка «мы» так полно самоопределились с нашей свободной волей, что *узурпировали разум*: «иные» — это те, с кем мы «не связаны узами общего закона разума», ибо «ими руководят только сила и насилие» (указ. соч., с. 271). Насилие, как видно, опять «не вписывается в пространство разума и морали», которое есть *наше* пространство. В «их» же пространстве насилие господствует безраздельно. Оккупация «нами» «их» пространства есть благороднейшее дело распространения разума и представляет собою, строго говоря, не насилие (ведь разумная свободная воля не подавляется из-за ее отсутствия), а лишь применение «легитимной силы» против «хищных зверей». Или, говоря современным языком, «контртеррор».

Итак, сама свободная воля, взятая как политическая действительность, а не этическое мечтание, невозможна без разграничений с «иным» и уже поэтому предполагает ту или иную форму и степень насилия. Верно, что насилие не вписано в ее пространство как пространство ее *неоспоримого господства* (оспаривание такого господства и есть конфликт свободных волей, который может быть представлен в понятиях «узурпации»). Но это так лишь потому, что насилие конституирует само это пространство и образует его границы.

«Ненасилие» может выглядеть содержательным определением добра и быть «синонимом этики» лишь в рамках самой теоретической этики, своеобразии предмета которой и определяется абстрагированием от тех условий действительности свободной воли, о которых мы только что рассуждали. Если принять их во внимание, то ненасилие предстанет специфическим моментом и формой насилия (возможно, очень желанной в определенных обстоятельствах), но никак не равновесной и парной ему категорией.

Ненасилие как политическое понятие не может быть синонимом непротивления. Махатма Ганди — в отличие от Льва Толстого — потому и является политическим (в том числе) мыслителем, что он определил ненасилие как «моральный эквивалент войны»<sup>5</sup>. Добром ненасилие может быть исключительно в том случае, если оно *обладает силой* устранять существующие структуры насилия (угнетения, дискриминации и т. д.). Способность пересиливать насилие делает ненасилие

<sup>5</sup> Civil Disobedience and Violence. Ed. J. G. Murphy. Belmont (CA): Wadsworth Publishing Co, 1971, p. 94.

чем-то отличным от пособничества злу или маниловской мечтательности. Это и есть, как точно выразился Ганди, «война» (скажем, война справедливая) с присущим ей насилием. Но в этой «войне» насилие осуществляется в формах, «эквивалентных» морали. Это означает, что они не только имеют моральную санкцию, но и включают в себя определенные «универсалистские» моральные принципы<sup>6</sup>. («Эквивалентность» некоторых форм насилия морали — едва ли более парадоксальная идея, чем «легитимное насилие» как насилие, соответствующее разуму, противоположному насилию по определению).

Разве не был, к примеру, насилием над англичанами организованный Ганди эффективный бойкот английских товаров как метод *прямого экономического давления* с целью достижения политических результатов? У Ганди не было ни малейших иллюзий относительно того, что вследствие бойкота Ланкаширу (центру английского текстильного производства) «придется пережить некоторые потрясения»<sup>7</sup>. Ясно было и то, что эти «потрясения» *в первую очередь* затронут увольняемых в результате бойкота английских рабочих, а отнюдь не финансовую и бюрократическую элиту, угнетающую Индию. Но недовольство *невинных* жертв — вполне приемлемое для ненасилия Ганди средство давления на власть имущих как главной мишени его «военных» действий. Возможно, и это насилие гандистского ненасилия является с некоторой точки зрения «добром». Но политическая философия — в отличие от теоретической этики — лишена привилегии уходить от вопроса о том, *чьей* является эта точка зрения. А потому она и не может отождествить ненасилие с *добром вообще*.

С позиции *политологии* А. В. Дмитриев и И. Ю. Залысин определяют насилие следующим образом. Это — «физическое принуждение, используемое как средство навязывания воли субъекта с целью овладения властью, прежде всего государственной, ее использования, распределения, защиты»<sup>8</sup>. Данные авторы отмечают, что они «стремились не придавать ему (понятию насилия. — *Б. К.*) непосредственно нормативный характер», ибо «наличие ценностных компонентов в самом определении насилия мешает объективности научных исследований и дискуссий по данной проблеме...». Подчеркивание «физики» насилия вполне логично приводит их к отказу включать угрозу

<sup>6</sup> Я подробно рассматриваю эти вопросы в третьей части моей книги «Моральный выбор в политике», подготавливаемой в настоящее время к изданию.

<sup>7</sup> Ганди, М. К. Моя жизнь. М.: Наука, 1969, с. 468.

<sup>8</sup> Дмитриев, А. В., Залысин, И. Ю. Насилие: социально-политический анализ. М.: РОССПЭН, 2000, с. 23–24.



насилия в понятие «политическое насилие», поскольку угроза — явление духовного порядка, объектом воздействия которого выступает сознание людей (см. указ. соч., с. 24–26).

Итак, политическое насилие имеет объектом воздействия не сознание людей, а... Остается сказать «тела», но останавливает абсурдность такого завершения предыдущего предложения. Неужели хотя бы одна война в истории, если мы отличаем войны от геноцида, велась ради убийства или калечения людей в качестве самоцели, а не для того, чтобы посредством этого заставить *остающихся в живых* принять определенные условия, на которые они не соглашались до применения силы? Принятие условий, несомненно, результат воздействия на сознание, т. е., говоря языком наших авторов, плод «духовного принуждения». Война и есть крайняя форма осуществления «угрозы» остающимся в живых (ради кого она только и ведется, начиная с перехода обществ к рабовладению). Вся политика, как и любая человеческая деятельность вообще, осуществляется сугубо ради достижения тех или иных воздействий на сознание.

Физическое насилие — лишь одно из средств получить этот эффект, причем свидетельствующее о неспособности добиться его более выгодным путем, адекватным характеру власти *как человеческого отношения*, т. е. смыслового отношения между существами, обладающими сознанием. Никлас Луман совершенно верно пишет: «...В ходе актуального применения физического принуждения на основе средств телесного воздействия власть, по крайней мере в ситуациях, в которых это действительно происходит, исчезает». И далее: политическая власть «должна отвечать неременному условию — не „вырождаться“ в физическое насилие»<sup>9</sup>.

Оставим в стороне политические выводы, вытекающие из приведенного понимания насилия, согласно которым, к примеру, гитлеровский шантаж западных союзников накануне Второй мировой войны, приведший к расчленению Чехословакии, насилием считаться не может. Приглядимся к попытке авторов добиться «объективного» понимания насилия за счет освобождения этого понятия от нормативной нагрузки. (Признаюсь, мне не вполне понятны формулировки авторов, объясняющие эту попытку. Если они против придания «насилию» «непосредственно нормативного характера» (с. 25), то им следовало бы показать, в чем состоит его «опосредованно нормативный характер», который они, вероятно, готовы принять. Если они полагают, что политическая наука — в отличие

<sup>9</sup> Луман, Н. Власть. М.: Праксис, 2001, с. 97.

от этики! — не должна придавать оценочному анализу «чрезмерного значения» (с. 26), то интересно было бы узнать, каково «умеренное значение» оценочного анализа, приемлемого для политической науки. Однако разъяснений на сей счет я не обнаружил.)

Насилие определяется как вид принуждения. Строгого определения «принуждения» у данных авторов я не нашел, однако они сочувственно цитируют тех исследователей, которые отождествляют его с «подавлением или принудительным ограничением свободы воли» (см. указ. соч., с. 13). Конечно, «свобода воли» — не вполне то же, что «свободная воля», но примечательна близость этого введенного в корпус политологии определения принуждения к тому, которое с позиций *теоретической этики* давал Гусейнов. «Свобода», «воля», любые их комбинации — *классические нормативные понятия*. «Объективному» — в позитивистском смысле «свободы от ценностей» — анализу они вообще не даны, поскольку не могут быть «фактами». Что получается? Общее понятие — «принуждение» — оказывается нормативным. Но «насилие», будучи разновидностью «принуждения», таковым уже не является (во всяком случае, «непосредственно»).

Но самое удивительное происходит в отношениях между насилием и властью. Мы уже знаем, что насилие определено в качестве разновидности принуждения, выступающей средством, которым власть захватывают, защищают, распределяют и т. д. В то же время власть «в духе Вебера» определяется авторами как способность ее субъекта навязывать свою волю вопреки сопротивлению других (см. указ. соч., с. 17, 28). Памятуя приведенное выше определение принуждения, мы можем сказать, что сущностью власти и является принуждение. Итак, логическая структура определений насилия и власти такова: насилие есть принуждение (как разновидность последнего), власть есть принуждение (как особое его проявление). Следовательно, и насилие, и власть имеют один и тот же предикат, принадлежат одной и той же «сущности», являются однородными понятиями. Но если так, то почему насилие изображается всего лишь в качестве акциденции власти, того, с чем она связана случайно и внешним образом как со своим «средством», существующим в ряду других средств, которые «рассчитаны, — пишут наши авторы, — на добровольное подчинение объекта власти субъекту» (указ соч., с. 18, см. с. 17)?

Неприемлемость, на мой взгляд, для исследования политики обоих упомянутых выше подходов к проблеме насилия, теоретико-этического и политологического (в его объективистско-позитивистском понимании), заставляет искать альтернативу им в сфере политической философии. К этим поискам мы сейчас и переходим.

ПОЛИТИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ПОДХОДЫ  
К ПРОБЛЕМЕ НАСИЛИЯ

Обзор политико-философской литературы о насилии также не может не вызывать чувства растерянности и недоумения. С одной стороны, о насилии — или о сопряженных, смежных с ним и производных от него явлениях и понятиях, таких как принуждение, угнетение, господство, диктат, беззаконие, противодействие, сопротивление и т. д. — писали и пишут чуть ли не все, кто так или иначе касались политических и моральных вопросов. Беглые (и неполные) обозрения использования и интерпретаций этого понятия только крупнейшими теоретиками последних двух веков составляют пухлые тома<sup>10</sup>. И как может быть иначе, коли насилие выступает парной категорией самому Разуму и Добру, а следовательно — всем производным от них понятиям, типа Порядка, Долга, Справедливости, Закона и т. д., без которых вообще ничего внятного и осмысленного нельзя сказать ни о политике, ни о нравственности?

С другой стороны, в той же самой литературе — и особенно в новейшей — рефреном проходят суждения о том, что политической теории почти нечего сказать о насилии, и она должна оставить эту тему «техникам» политики<sup>11</sup>, что «насилие» вообще вряд ли является полезным *понятием*<sup>12</sup>, что не разрешима проблема его определения<sup>13</sup>, что философии насилие не интересно<sup>14</sup>, что нет «общей теории насилия», и едва ли следует ждать ее появления<sup>15</sup>, что проблема насилия давно и надежно «маргинализирована» в западной политической философии, так что сам прорыв к ее пониманию требу-

<sup>10</sup> См., например, Rule, J. B. *Theories of Civil Violence*. Berkeley (CA): University of California Press, 1988.

<sup>11</sup> См. Arendt, H. *On Revolution*. N. Y.: Viking, 1963, p. 9. Такое утверждение слышать от Ханны Arendt вдвойне странно, учитывая то, что именно она написала одну из самых влиятельных в XX веке работ по насилию. См. Arendt, H. *On Violence*. San Diego: A Harvest Book, 1970. К этому парадоксу, возможно лишь мнимому, мы вернемся позднее.

<sup>12</sup> См. Riches, D. *The Phenomenon of Violence // The Anthropology of Violence*. Ed. D. Riches. Oxford: Basil Blackwell, 1986, p. 2.

<sup>13</sup> Jean Baudrillard: *The Disappearance of Art and Politics*. Ed. W. Stearns, et al. N. Y.: St. Martin's Press, 1992, p. 292.

<sup>14</sup> См. O'Neill, O. *Which Are the Offers You Can't Refuse? // Violence, Terrorism, and Justice*. Ed. R. G. Frey, et al. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 179.

<sup>15</sup> См. Muro-Ruiz, D. *The Logic of Violence // Politics*, 2002, vol. 22, no. 2, p. 116.

ет немалых усилий по «деконструкции» сложившихся философских конвенций<sup>16</sup>. Перечень подобных суждений можно продолжать, как жется, до бесконечности.

Как все это понимать? Что значит «политическая философия не может заниматься насилием», если она вводит насилие в определение своих *центральных* категорий, того же государства (оно есть монополия на легальное и /или легитимное насилие), вследствие чего Макс Вебер, но далеко не он один, прямо пишет о *существенности* и «интимности» связи понятия государства с насилием<sup>17</sup>? Что нам думать о якобы бесполезности понятия насилия, если оно и только оно может дать ключи к самому *происхождению* Разума и его Нравственного Порядка — ведь они должны же были в истории из чего-то и как-то начаться? «Начало же, — как говорил Ганс-Георг Гадамер, — всегда происходит во мраке»<sup>18</sup>, т. е. в том, что противоположно свету Разума, иными словами — в насилии. И почему проблема определения насилия «не разрешима»? На страницах политических и философских книг и журналов мы встречаем буквально десятки определений насилия. Некоторую тревогу может вызвать скорее то, что их слишком и *подозрительно* много.

Приглядевшись к определениям, наиболее *типичным* для современного дискурса или дискурсов о насилии (ибо в действительности их много, и они не говорят на общем языке), мы, будем надеяться, сможем лучше понять степень обоснованности озадачивших нас мнений о неспособности политической философии справиться с проблемой насилия и даже невозможности категориально отформулировать ее.

1. Самое незатейливое и в то же время популярное понимание насилия — отождествление его с нежелательным *физическим воздействием*. Для примера воспользуемся формулировками английского философа Джона Кина. «Насилие лучше понимать как нежелательное физическое воздействие групп (людей) и /или индивидов на тела других, которые в результате этого претерпевают ряд следствий, варьирующихся от шока, синяков, царапин... до увечий и даже смерти.

<sup>16</sup> См. Bolsinger, E. The Autonomy of the Political. Westport (CT): Greenwood Press, 2001, p. XII.

<sup>17</sup> См. Weber, M. The Theory of Social and Economic Organization. Tr. A. M. Henderson and T. Parsons. N. Y.: Oxford University Press, 1947, p. 155.

<sup>18</sup> Gadamer, H.-G. Historical Transformations of Reason // Rationality To-Day. Ed. T. Geraets. Ottawa: The University of Ottawa Press, 1979, p. 4.

Насилие — акт, выражающий отношение, в котором объект насилия недобровольно третируется не в качестве субъекта, чья „инаковость“ признана и уважаема, а как всего лишь предмет, потенциально заслуживающий того, чтобы ему нанесли урон или даже его ликвидировали»<sup>19</sup>.

Самые начальные курсы логики обучают тому, что определение должно обладать признаками необходимости и достаточности. Отвечает ли этим требованиям приведенное определение насилия? Поставленный вопрос можно конкретизировать так: необходимо ли физическое воздействие, чтобы некий акт был насилием? и достаточно ли указания на нежелательность физического воздействия, чтобы производящий его акт квалифицировался как насилие?

Известно, что слово способно убивать. Человек может подвергнуться такому словесному оскорблению, не оставляющему ни малейших синяков и царапин, что будет *принужден* к действиям, которые он никогда бы не совершил без этого по доброй воле — от дуэли до самоубийства. В таких случаях мы не имеем ни тени физического насилия, зато имеем примеры самого страшного принуждения воли. И это при том, что оскорбление само по себе есть отрицание «признания и уважения инаковости другого», которое Кин почему-то связывает только с физическим воздействием.

Известно, что есть «насилие» во благо<sup>20</sup>. Я могу силой препятствовать моему раскуражившемуся и нетрезвому приятелю сесть за руль автомобиля, стремясь предотвратить риск весьма вероятной аварии или ареста его полицией. Но есть ли это насилие? Если я и оставляю в результате моих действий на его теле синяки, то разве они говорят о том, что я не признаю и не уважаю его «инаковости» как человека, более того, не руководствуюсь моей дружеской солидарностью с ним, даже рискуя испортить наши отношения? Или точнее так: я, действительно, не уважаю и подавляю его нетрезвую волю, являющуюся по существу *произволом*, чтобы он был в состоянии практиковать свою свободную волю не на больничной койке или в тюремной

<sup>19</sup> Keane, J. *Reflections on Violence*. L. — N. Y.: Verso, 1996, p. 67.

<sup>20</sup> Я беру здесь слово «насилие» в кавычки, ибо то, о чем пойдет речь далее, является насилием по признакам физического порядка, но не является таковым по своему нравственному содержанию. Моя аргументация направлена как раз на то, чтобы, подчеркивая различие физического и нравственного, показать необходимость и возможность понимания насилия *сугубо* в соответствии с нравственными характеристиками рассматриваемого акта.

камере, а в тех жизненных обстоятельствах, которые его свободная воля выберет сама.

Учитывая оба приведенных примера, можно сказать, что определение насилия как нежелательного физического воздействия не обладает признаками ни необходимости, ни достаточности: нежелательное физическое воздействие не является необходимым признаком насилия, и в то же время оно недостаточно, чтобы отличить насилие от ненасилия. Иначе говоря, определение Кина таковым вообще не является.

Мне могут возразить: «Ваши примеры не вполне корректны. В первом случае самое тяжкое оскорбление не предопределяет с „железной“ неотвратимостью последующих действий оскорбленного. Он может «проглотить» обиду и не вызвать наглеца на дуэль. Или предпочесть самоубийству утешение бутылкой водки. Следовательно, слово не является насилием, поскольку оно не создает абсолютного принуждения и оставляет свободу выбора. Во втором же случае имеет место подмена понятий. У Кина явным образом речь идет о принуждении (физическим воздействием) *свободной* воли. В вашем же примере противодействие оказывается нетрезвому, помутненность разума которого уже есть свидетельство отсутствия или ущербности свободной разумной воли».

На эти возражения можно ответить так. Физическое воздействие в принципиальном смысле оставляет точно такую же свободу выбора, как и воздействие словом. В Риме говорили: «*Nemo ad praecise factum cogi potest*» («Никто не может до конца подчиняться принуждению»). Разве одни не молчат под пытками, тогда как другие предаются лишь при одной мысли о них? Любое воздействие на человека никогда не является прямым действием. Оно всегда *опосредовано* его нравственным разумом, переключающим стрелку поведения в ту или другую сторону. Мысль о том, что физическое воздействие — в отличие от воздействия словом — способно детерминировать реакцию человека абсолютно, сама по себе *безнравственна*, поскольку она представляет человека не человеком, а подобием «собаки Павлова».

Я выдвину тезис, развить который обязуюсь в дальнейшем: *кардинальной характеристикой насилия является столкновение и сохранение в его результате, хотя при измененной диспозиции, двух свобод — и насильника, и его жертвы. Если второй свободы нет или она исчезла, то пропадает феномен насилия, составляющий предмет политической философии. Наличествуют лишь те процессы и явления, которые остается описывать только физике согласно законам взаимодействия тел.* Соответственно, определение насилия как нежелательно-

го физического воздействия (тем паче — с акцентом на его телесный характер) находится за рамками политической мысли.

Второе же возражение справедливо в том, что ставит в центр исследования насилия свободную и разумную волю. Но это скорее подтверждает, чем опровергает мой пример. Я потому и *не* считаю противодействие нетрезвому сесть за руль насилием, хотя нежелательное для него физическое воздействие здесь применено, что оно не имеет своим объектом свободную и разумную волю, а потому и не может ее угнетать. Выраженное в этом противодействии непризнание нетрезвого *субъектом* есть не отрицание мной его субъектности, а всего лишь констатация того, что (в данной ситуации) он субъектом не является. Из этого соображения мы можем сделать три вывода, важных для наших последующих рассуждений.

*Первый:* нежелательное физическое воздействие есть лишь одно из возможных средств принуждения свободной воли, место которому — не в определении насилия, а в описаниях того, как оно практикуется в тех или иных ситуациях. *Второй:* имеет место насилие или нет — это может определить только свободная и разумная воля, *если она присутствует в данной ситуации* (если такой воли нет, то перед нами явление природы, а не культурная ситуация, даже при том условии, что в данном явлении участвуют те, кто обладают антропологическими характеристиками «человека»). Иными словами, *насилие есть функция ситуации*, а не существующая сама по себе сущность. *Третий:* второй вывод, отдающий ситуационное определение насилия «в ведение» свободной и разумной воле, может иметь страшные политические импликации, если *философский* вопрос «что есть свободная и разумная воля?» не будет конвертирован в *политический* вопрос «кто и как определяет то, что есть свободная и разумная воля?»

Мой пример с противодействием стремлению нетрезвого приятеля сесть за руль автомобиля *невинен* своей житейской тривиальностью. Но именно поэтому он не в состоянии осветить глубины проблемы насилия, которые обнаруживаются только при переводе ее в политическую плоскость, т. е. при осмыслении ее в качестве проблемы *политического насилия*. В моем примере критерии опознания свободной и разумной воли и принципы отличия ее от воли ущербной, т. е. от произвола, *самоочевидны* своей укорененностью в строе повседневности, к которому принадлежим мы все: я, мой нетрезвый товарищ, те, ради кого я остановил его...

Но бывают ситуации, в которых такой самоочевидности критериев и принципов нет, как нет и их укорененности в *общем* строе повседневности. Кто прав — Антигона, стремящаяся из верности семей-

ной нравственности похоронить павших братьев, или Креон, запрещающий это делать по соображениям заботы о стабильности полиса и долга политической справедливости? Ведь братья Антигоны — враги отечества? Даже близкое семейное родство Антигоны и Креона не позволяет сохранить общий им строй повседневности как хранилище «высших», «самоочевидных» и «объективных» принципов определения того, на чьей стороне правда и в чем заключается Разум *в данном случае*. И на сцену выходит насилие, уже не в киноском «физическом», а в «нравственном» представлении о нем.

Хотя не совсем так. В трагедии Софокла конфликт Антигоны и Креона — не политика, а Рок. Общего Разума нет. Он расколот, его части узурпированы каждой из противостоящих сторон и превращены в самостоятельные разумы, которые непримиримо сталкиваются, но не *играют* друг с другом, не вымогают друг у друга теми или иными маневрами некие более приемлемые для себя условия. Поэтому они *обречены* погибнуть. Обреченность есть Рок. Но это еще не политика, а «природа» — в том смысле, в каком Гегель писал о «природной нравственности» греков, подчеркивая вместе с тем необходимость «выхода» из нее свободного духа<sup>21</sup>.

Ни у Антигоны, ни у Креона нет самоопределяющейся свободной воли. Они — лишь воплощения Разума своей традиции и культуры, увы, *трагически* расколотого надвое. Свободная воля свободна, конечно, не *от* обстоятельств, в которых ей приходится действовать (так представляет свободу совершенно неприемлемая для нравственно-политической теории кантовская автономия), а *относительно* обстоятельств. Свободная воля реагирует на них, в том числе — перестраивая свое содержание. Но она не детерминируется их прямым действием, а относится к ним исходя из своего понимания и обстоятельств, и себя (поэтому мы и говорим о свободной и *разумной* воле). *Так* воля становится не только претерпеванием, но и действием, меняющим сами обстоятельства.

Сказанное — азы философии «праксиса». Важно понять, что это — и азы политики. А потому политика возможна лишь как игра свободных и разумных волей друг с другом, в которых взаимное насилие всегда присутствует необходимо *как условие* свободы и нравственного самоопределения людей. И эта игра предотвращает узурпацию Разума какой-либо одной стороной, ибо разум — всегда нечто оспариваемое в этой игре и в то же время формируемое ею. «Объективный разум» ситуации (признанные сторонами правила, нормы, принципы

<sup>21</sup> См. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3.



общежития) — всегда временный исход игры, никогда не совпадающий полностью с замыслами какой-либо из участвующих в игре сторон. Если в истории есть свобода и даже местами и временами бывает демократия, то это происходит только потому, что присутствующий в истории и демократии разум формируется не вполне разумно, т. е. не в соответствии с разумными планами каких-либо участников политики, которые, осуществившись они полностью, дали бы (и нередко давали) узурпацию.

Конечно, бывают очень тяжелые условия игры и самоопределения воля, вызванные огромным неравенством ресурсов, которые стороны используют друг против друга. Такая ресурсная асимметрия и называется угнетением, являющимся специфическим и неприемлемым для угнетенной стороны видом политического насилия. Но нам важно сейчас подчеркнуть другое. Непревращения философского вопроса «что есть свободная и разумная воля?» в политический вопрос «кто и как определяет, что есть свободная и разумная воля?» порождается узурпацией кем-то Разума, т. е. прекращением политической игры взаимных насилий. С этим кончается политика и начинается то страшное безмолвие угнетенных, которое равносильно их низвержению в «природу» и низведению их, действительно, к положению *тел*.

2. Неудовлетворенность «физическим» определением насилия нередко приводит к тому, что его узость пытаются преодолеть предельно широкой, воистину всеохватывающей трактовкой насилия. Так, насилие может определяться в качестве «любой силы, примененной к индивиду или группе и вынуждающей их соглашаться или действовать вопреки воле этого индивида или группы»<sup>22</sup>. Другая редакция той же всеохватности гласит: «Насилие... — это все то, что препятствует людям удовлетворять их фундаментальные потребности...»<sup>23</sup>.

Главное различие между этими определениями в том, что в центре первого находится свободная воля (индивида или группы), а вто-

<sup>22</sup> Sibley, M. Q. The Problem of Coercion // The Ethical Dimension of Political Life: Essays in Honor of John H. Hallowell. Ed. F. Canovan. Durham (N. C.): Duke University Press, 1983, p. 173 (курсив мой. — Б. К.). Автор тут же специально поясняет то, что его определение направлено против сведения насилия к действию физической силы и стремится охватить весь спектр «социальных давлений».

<sup>23</sup> George, S. Preface // Salmi, J. Violence and Democratic Society. L.: Zed Books, 1993, p. X.

рого — фундаментальные потребности. Присмотримся внимательнее к каждому из них.

Земное тяготение препятствует мне парить в пространстве подобно космонавтам, покинувшим пределы Земли, даже если я очень этого хочу. Устройство органов дыхания, равно как и некоторые другие особенности человеческого тела, принуждают меня отказаться от жизни под водой, даже если это является моей заветной мечтой. В обоих случаях я вынужден соглашаться на что-то и действовать как-то вопреки моим желаниям и воле. Означает ли это, что я подвергся насилию со стороны массы Земного шара в первом случае и анатомии собственного организма — во втором?

Наверное, признать все это насилием было бы равнозначно утрате всякого смысла понятия «насилие», хотя ничто в приведенном определении *логически* не препятствует такому признанию. Что еще важнее — в данном определении понятие насилия утрачивает свой *критический потенциал*. Оно ставит на одну доску естественное принуждение, заставляющее меня отказаться от исполнения абсурдных желаний (или социальное принуждение, подавляющее преступные вожеления), и предосудительное насилие, вынуждающее меня, скажем, отказаться говорить правду под угрозой расправы над моей семьей.

Кардинальный недостаток первого из рассматриваемых определений заключается в том, что оно берет насилие как *факт* — вместо того чтобы понять его как *нравственную интерпретацию*. С насилием как фактом соотносится трактовка свободной воли тоже в качестве факта. Она полагается наличествующей (поэтому противодействие воле уже изображается насилием), тогда как в действительности эта воля может оказаться не свободной, а абсурдной или преступной и потому в принципе не осуществимой или заслуживающей подавления. В то же время противодействие воле трактуется как *факт* насилия, хотя в действительности противодействовать может природная сила, вообще не подлежащая этическим оценкам, или же нравственная сила, действие которой не может быть квалифицировано как насилие (без утраты смысла и в особенности, повторю, критического потенциала этого понятия).

Такое полагание фактичности на обеих сторонах отношения насилия сообщает ему всеохватность совершенно подобно тому, как это происходит с кантовским противопоставлением гетерономии и автономии как наиболее универсальной формулировкой проблемы насилия (любая гетерономия всегда насилует автономию, которой *поэтому* и есть место только в трансцендентном). Но именно по этой

причине рассматриваемое определение насилия бессмысленно и совершенно не пригодно для понимания дел людей. Его всеохватность, как и кантовская универсальность, достигается за счет отказа от того, что единственно может дать осмысленное и в то же время нравственно критическое понимание насилия, а именно рассмотрение его *в перспективах* тех (каждого из тех), кто в это отношение вовлечен «эмпирически». Можно сказать (хотя это тоже будет неполноценно общая формулировка), что *насилие – это и есть конфликт перспектив*, т. е. противоречиво интерпретирующих друг друга волю. «Насилие, – как точно выразился один американский исследователь, – будь оно направленным или рассеянным, не есть „социальный факт“ или „культурный опыт“ – пока ему не придано соответствующее значение рассматривающими его субъектами»<sup>24</sup>.

Второе из приведенных определений выглядит противоположным первому, упирая на «имманентное» (фундаментальные потребности) в отличие от «трансцендентного» (автономной воли). Делает ли это его приемлемым?

«Фундаментальные потребности» – с точки зрения их *исторической фиктивности* – ничем не лучше «автономной воли». Можно, конечно, абстрактно сказать, что потребность в жилье, к примеру, фундаментальна для человека вообще. Однако если мою потребность в жилье удовлетворят самым идеальным по меркам каменного века образом, то я, несомненно, сочту это вопиющим актом насилия над моей «фундаментальной потребностью». Возможно, окажись неандерталец или даже сегодняшний папуас Новой Гвинеи в моей благоустроенной (по моим понятиям) квартире, он ощутит то же самое в отношении *его* «фундаментальной потребности».

Непригодность «фундаментальных потребностей» для понимания насилия состоит не в том, что их, так сказать, нет, а в их трактовке в качестве «объективных сущностей» человеческой жизни, не зависящих опять же от их интерпретаций теми, кто эти потребности испытывает и удовлетворяет – или мешает их удовлетворять. Если мы признаем, что «фундаментальные потребности» – такой же культурно-исторический продукт интерпретаций *и* их конфликтов в конкретных контекстах времени и пространства, т. е. продукт той самой политической игры взаимных насилий, о которой мы рассуждали ранее, то данное определение насилия совершенно ничего нового

<sup>24</sup> Warren, K. B. Introduction: Revealing Conflicts Across Cultures and Disciplines // The Violence Within: Cultural and Political Opposition in Divided Nations. Boulder (CO): Westview Press, 1993, p. 8.

и полезного нам не даст. Более того, оно окажется тавтологией: поставим в нем на место «фундаментальных потребностей» то, что мы только что о них сказали, и получим — «насилие есть все, что препятствует людям удовлетворять желания, сформированные насилием (историей конфликтов и насилий)».

Попутно отметим следующее. Логическая и теоретическая невозможность определить насилие через его соотношение и с «трансцендентной свободой», и с «имманентными константами» человеческого существования, чем в основном и занималась классическая политическая философия, заставила такого автора, как Мишель Фуко, вообще отказаться от использования этого понятия. Оно было без остатка растворено в лишенной какого-либо нормативного измерения концепции власти (как «дисциплинирования» и «нормализации») <sup>25</sup>. Многие исследователи, в том числе отечественные, обращали на данное обстоятельство должное внимание <sup>26</sup>, хотя не увязывали его явным образом с тем «банкротством» самого понятия насилия в классической политической философии, которое и побудило Фуко предпринять этот шаг. Насколько он продуктивен — особый разговор.

Однако на этом злоключения рассматриваемого определения насилия не заканчиваются. Представим себе узника совести (без кавычек), который объявляет голодовку в знак протеста против беззакония. Против его «фундаментальнейшей потребности» в питании совершается очевидное насилие. Или представим себе группу потерпевших бедствие и ждущих спасения, большинство которых, видя истощение их скудных запасов, решают резко сократить ежедневные пайки каждого, чтобы, пусть ценой недоедания, растянуть имеющееся у них продовольствие на больший срок. Если меньшинство против этого решения и настаивает на том, чтобы их «фундаментальные потребности» удовлетворялись в полном объеме, то должны ли мы рассматривать отказ пойти им навстречу в качестве насилия?

<sup>25</sup> Как выражается Фуко, «каждое человеческое отношение является в определенной степени властным отношением. Мы движемся в мире неизменно стратегических отношений. Каждое властное отношение само по себе не является ни хорошим, ни плохим, но оно есть *факт*, всегда включающий опасность». Foucault, M. *Social Security* // Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings, 1977–1984. Ed. L. D. Kritzman. L.—N. Y.: Routledge, 1988, p. 168 (курсив мой. — Б. К.).

<sup>26</sup> См. Кравченко, И. И. Введение в исследование политики (философские аспекты). М.: Институт философии РАН, 1998, с. 108–109.

Оба решения, узника совести и большинства потерпевших бедствие, есть высокие проявления *свободы воли* против «диктата» природы (в первом примере — и против диктата политических насильников). Они есть обнаружения, действительно, фундаментальных потребностей этих людей в нравственном образе жизни, хотя эти потребности и подавляют другие — природного порядка. Для понимания такого *конфликта потребностей* и присущей ему динамики свободы — несвободы рассматриваемое определение насилия ничего не может дать вследствие своего *натурализма*, т. е. почти эксплицитного сведения «фундаментальных потребностей» к «физике» человека. В этом плане оно столь же и по той же причине *безнравственно*, как и рассмотренное в первом пункте «физическое» определение насилия.

3. Рассмотренные до сих пор попытки определить насилие — при всех их концептуальных и даже логических изъянах — тем не менее стремились соответствовать другому правилу логики: определение должно строиться по принципу *genus proximum* и *differentia specifica*. Иными словами, необходимо указать ближайший вид предметов, к которому относится тот, который мы определяем, и его специфические отличия от видовых «сородичей». Этот принцип соблюдался, когда нам говорили, к примеру, что насилие — это физическое воздействие (или неудовлетворенность «фундаментальных потребностей»), специфика которого в том, что оно выражает непризнание «инаковости» (или возникает из-за подавления этих потребностей устройством общежития).

Поскольку структура определения насилия была таковой, т. е. строилась на соотнесении его с чем-то, непосредственно морали не принадлежащим (воздействием, неудовлетворенностью...), постольку складывалось впечатление, будто это определение несет какое-то свое особенное содержание, а не просто повторяет то, что уже дано в морали. Это особенное содержание насилия, отличное от морали и противоположное ей, придавало свойство *предметности* паре «Насилие — Разум», предметности, которую можно полезным образом изучить и изучение которой способно обогатить саму этико-политическую теорию. Другими словами, определение насилия согласно правилу *genus proximum* и *differentia specifica* придавало теоретическую *серьезность* разговору о насилии и обещало *значительность* этических и политических выводов, которые из него могут последовать.

Мы, как я надеюсь, уже убедились в том, что эта серьезность оказалась надуманной, а обещания значительности — ложными. Сомнительность определений насилия предыдущих двух типов породила

соблазн замкнуть эти определения *прямо* на мораль, устраняя те *опосредования* связи между нею и насилием (в виде понятий воздействия, неудовлетворенности и т. д.), которые считались «повинными» в возникших трудностях, но одновременно придавали этой связи предметность, достойную внимания теории. В результате получились совсем простые определения. Что такое насилие? Это нарушение заповедей Декалога (особенно первых трех), отвечает американский философ Бернард Герт<sup>27</sup>. Это «не санкционированное законом использование силы», пишет в своей ставшей своего рода классикой статье другой американский философ Роберт Пол Волф<sup>28</sup>.

В отношении подобных определений можно было ограничиться кратким замечанием, что они безупречны, поскольку абсолютно бесспорны. Насилие не обладает ничем, чего бы не было в морали. Оно лишь придает этому обратный знак. Но ведь и в морали самой по себе нет никакого содержания. (Откуда же ему взяться? Ведь сама по себе мораль — лишь форма мысли. Какое может быть содержание в «золотом правиле», откуда оно не применено к чему-то, что от него не зависит и ему противостоит *как материя?*). Тот же Герт очень логично переходит от своего определения насилия как нарушения правил морали к определению морали как тех правил, которые защищают от зла насилия (указ. соч., с. 619). Я думаю, не вполне справедливы те авторы, которые, имея в виду подобные определения насилия, пишут, что они являются «паразитическими» по отношению к морали или праву<sup>29</sup> (причем такой «паразитизм» отнюдь не обязательно осуждается). «Паразитировать» в *таком* отношении морали и насилия ни одному из них невозможно, ибо оба бесплотны, и поживиться им чем-либо друг у друга просто нельзя.

Отметить, вероятно, следует еще то, что из этих бесплотных взаимоотношений морали и насилия не может проистекать та динамика, которая присуща, к примеру, фихтевской паре «я — не-я». Ведь у Фихте они как дух и материя качественно различны и уж чем-чем, а бесплотностью отнюдь не страдают. Сторонники рассматриваемого определения насилия тоже рано или поздно должны прийти к его «материализации», ибо в противном случае им просто не о чем бы было говорить (ведь ничего не то что теоретически серьезного, а просто нового из этого определения вывести нельзя!).

<sup>27</sup> См. Gert, B. Justifying Violence // The Journal of Philosophy, 1969, vol. LXVI, no. 19, p. 616.

<sup>28</sup> Wolff, R. P. On Violence // The Journal of Philosophy, 1969, vol. LXVI, no. 19, p. 606.

<sup>29</sup> См. Pogge, T. Coercion and Violence // Justice, Law, and Violence..., p. 67.

«Материализация» означает представление насилия и морали как противостоящих *сил*. В случае морали она превращается в Законное Насилие. Было бы утомительным пересказывать бесконечные и очень логичные издевательства анархистов над этим, с позволения сказать, понятием (остроумный образец их можно найти в той же работе Волфа, которую я процитировал чуть выше). Но суть их проста и ясна: либо это насилие — законное, т. е. совпадает с законом, но тогда оно не может быть насилием, определяемым как нарушение закона, либо оно все же — насилие как противоречие закону, но в таком случае нелепо говорить о его законности.

Но интереснее другое — во *что* «материализуется» насилие? Оно не может «материализоваться» в Незаконное Насилие, ибо оно именно так и определялось *до* своей «материализации» в чистом соотношении со столь же не «материализованной» моралью. В соотношении с «материализованной» моралью как Законным Насилием оно должно также обрести *новое качество*. Какое?

Здесь начинается Великая фигура умолчания любой рассуждающей о насилии морали. Вернее, она дает заведомо нелогичный и прямо-таки *обманный* ответ о том, что в «материализованном» насилии ничего не меняется по сравнению с его бесплотным состоянием, что будто бы оно и остается Незаконным Насилием. Но мы-то знаем, что закон превращения — «материализации», уже осуществивший превращение морали, должен *аналогичным образом* проявить себя и по отношению к насилию. И оно, действительно, превращается — в Насильственный Закон. Другое имя этому — революция. Именно она снимает с того, что было лишь насилием, проклятие тех, кто узурпировал мораль, «материализовав» ее в виде Законного Насилия. Теперь это последнее становится лишь (контрреволюционным) насилием, тогда как то, что было насилием, превращается в новый Закон.

Но здесь нам нужна осторожность, чтобы избежать того *идеализма* революционного сознания, который оно неизменно проявляет, становясь действующим сознанием. Каждая серьезная революция видит себя последней, т. е. окончательно устанавливающей «Царство Разума» (если бы она не видела себя такой, ей не хватило бы энергии сделать то, что она *может* сделать). Но никакая революция не в состоянии принести полное и законченное освобождение, в котором восставшее и победившее насилие совпало бы с Разумом «как таковым». Любая революция порождает свою структуру господства, возможно, более приемлемую для современников или их большинства, чем предыдущая (хотя случается и наоборот), но не более того. Следовательно, восставшее насилие, проходя стадию Насильственного Закона,

уже недиалектически *окостеневают* в новое Законное Насилие. Если не начинается сопротивление ему и новый раунд насилия, то наступает очередной «конец истории».

4. Бессодержательность рассмотренного определения насилия как перевернутого зеркального отражения морали и его полная непригодность для исследования реальной человеческой жизни подвигла некоторых теоретиков к тому, чтобы попытаться наполнить «насилие» более конкретным *культурным* содержанием. Насилие стало пониматься в качестве явления определенных культур, уже в силу этого несущее на себе отпечаток присущих им символов, правил, кодов коммуникации и т.д. Уже по этой причине насилие перестало выглядеть абсолютной противоположностью Разуму, т.е. Неразумием. Оно оказалось причастным Разуму, вобрав в себя значительную часть его культурного содержания (символов, кодов коммуникации, даже институциональных форм), но сделало это *конфликтным образом*. Неудивительно, что наиболее активными разработчиками такой трактовки насилия оказались антропологи, философы и социологи культуры, а также те политические ученые, профессиональная специализация которых не позволяла им парить в заоблачных высях «моральной философии», а принуждала объяснять *ratio* конкретных форм и явлений насилия.

Пожалуй, общим знаменателем определений насилия этого типа можно считать то, что оно рассматривается как сообщение, как то, что некоторым образом *говорит*<sup>30</sup>. Нужно сразу подчеркнуть: именно это отличает данный подход от того классического *рационалистического* понимания насилия, которое столь афористически было представлено Ханной Арендт — «насилие — это действия без аргументации и речи и без расчета следствий...»<sup>31</sup>. Именно такая рационалистическая трактовка насилия позволяла представить его как фиксированную противоположность Разуму (у самой Арендт — «власти»), даже если он понимался не в качестве «трансцендентного» морального разума в духе кантовской теории, а «экзистенциально» — как «коммуникативный разум» (у Арендт). В «культурных» определениях насилия как способа коммуникации эта противоположность упразднялась.

Несомненным, на мой взгляд, достоинством таких определений является категориальное разведение насилия как символического

<sup>30</sup> Насилие — «отличное коммуникативное средство», пишет Дэвид Ричс. Riches, D. The Phenomenon of Violence..., p. 12.

<sup>31</sup> Arendt, H. On Violence..., p. 64.



и культурного акта, с одной стороны, и явления физической деструкции, возможно, *сопровождающей* его, — с другой. В некоторых случаях такое разведение подчеркивается тем, что статусом этического и политического понятия наделяется «принуждение», отражающее «смысловую игру» вовлеченных в данное отношение сторон, тогда как за «насилием» закрепляется философски малоинтересное значение «технических» средств и методов, используемых в такой «игре» против жертвы<sup>32</sup>. Поясним сказанное примером.

В чем смысл террористического акта, и кто его подлинные объекты? Ясно, что смысл его — не нанести физический урон (вплоть до убийства) его непосредственным жертвам, и не они — объекты такого акта. Смысл — некоторое сообщение (требование), которое доносится до тех, кто обычно пребывает в полнейшей физической безопасности, но от кого ожидается соответствующая, т. е. осмысленная, *понимающая* реакция на это сообщение — будь то правительство или какие-то его органы или широкая общественность (обычно сообщение доносится до первого посредством реакции второй). Именно поэтому террор сейчас все более становится явлением СМИ и без СМИ вообще был бы невозможен.

Но то же самое в решающей степени можно сказать и о такой крайней форме насилия, как война. Я не имею в виду только такую откровенно «телевизионную» войну, какой является англо-американская интервенция в Ирак 2003 года, смысл которой по сути столь же мало исчерпывается прямым воздействием на Ирак, как и террористического акта — воздействием на захваченных заложников. Я говорю почти о любой войне, которая ставит противнику *условия* — будь то даже полная капитуляция, тем самым в конечном счете имея цель «образумить» его. Чисто физическое устранение жертв — будь то геноцид индейцев в США, устроенный нацистами Холокост или те нашествия кочевников прошлых веков, которые расчищали под пастбища окультуренные оседлыми народами территории — не имеют смысла послания кому-либо (хотя он может быть вложен в эти явления *другими* — потомками или наблюдающими их современниками, подобно тому как в нашествии Атиллы христиане увидели «бич божий», что вряд ли входило в его собственный замысел). В таких событиях нет постановки условий и нет ожидания реакции на них от объектов воздействия. В этом смысле они — не насилие, а деструкция, подобная той, которая происходит в природе. Поэтому они и порождают у остаю-

<sup>32</sup> См. Geuss, R. *History and Illusion in Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 21; O'Neill, O. *Op. cit.*, p. 172.

щегося культурным человечества совершенно специфический ужас, не сопоставимый ни с чем, что может вызвать самая кровавая, но обладающая понятным культурным смыслом война.

Настороженность в отношении этого подхода к пониманию насилия (или принуждения) возникает тогда, когда мы замечаем, что собственно *определений* насилия он не дает. В некоторых случаях его сторонники признают это открыто (я приводил примеры таких суждений в начале статьи). В других случаях пытаются выйти из затруднения путем перечисления признаков или «элементов» насилия, нередко весьма эклектично подобранных<sup>33</sup>, что никак не равносильно формулировке определения.

Положение еще более осложняется в результате того, что насилие перестает отождествляться только с тем, что «препятствует» и «подавляет». Напротив, за насилием признается творческая способность. Все, что нарушает статус-кво, что принуждает людей делать нечто *новое*, к чему они не были готовы в их прежнем состоянии, есть в известном смысле «насилие» над ними. В этой перспективе становится явным, что самая невинная, как казалось бы, фраза «заставить думать» несет в себе очевидный заряд насилия. Ведь что-то принуждает нас *потрудиться* в чем-то переосмыслить себя или окружающий мир (в действительности эти два переосмысления едва ли полностью разделимы), а труд всегда есть бремя, по своему определению предполагающее некий элемент недобровольности. Можно очень логично, как это делает Теодор Адорно в его интерпретации духа и смысла гегелевской философии, выстроить уравнение «мысль = труд = насилие»<sup>34</sup>. А можно — вслед за Людвигом Витгенштейном и Робертом Нозиком — прийти к выводу о том, что *любая* логически строгая (осо-

<sup>33</sup> Так, авторы одной из новейших работ, выполненных в русле рассматриваемого подхода, перечисляют в ряду характерных «элементов» насилия злой умысел насильника в отношении жертвы, подчинение ее «агрессору» в качестве цели насильственного действия, роль угрозы в структуре символической коммуникации, а вместе с этим — не вполне логично, на мой взгляд — применение *физической силы*, «законность» которого спорна с противоположных точек зрения сторон насильственного действия. Этот перечень завершается следующей формулировкой: «Насилие — это всегда по своей природе двусмысленная интеракция». См. Abbink, J. Preface: Violation and Violence as Cultural Phenomena // Meanings of Violence: A Cross-Cultural Perspective. Ed. G. Aijmer and J. Abbink. Oxford: Berg, 2000, p. XI–XII.

<sup>34</sup> См. Adorno, T. Aspects of Hegel's Philosophy // Adorno, T. Hegel: Three Studies. Tr. S. W. Nicholson. Cambridge (MA): MIT Press, 1993, p. 21.

бенно — философская) аргументация имеет насильственный характер. Ведь она принуждает нас принять ту точку зрения, которой мы не только противостояли до начала дискуссии, но которой, возможно, противится все наше «экзистенциальное» нутро, подавляемое логической силой разума<sup>35</sup>. Необычайно яркие примеры такого противостояния и такого «экзистенциального» неприятия дают многие беседы Сократа с его оппонентами в более ранних платоновских диалогах (что и позволяет некоторым комментаторам говорить о систематическом насилии Сократа над собеседниками<sup>36</sup>).

Как *обобщенно* представить все эти сопряжения насилия с мыслью и трудом (а не только с репрессиями и преступлениями)? Видимо, только так, как это делает выдающийся французский философ Поль Рикер в его формуле «история есть насилие». Коли так, и коли мы не хотим больше моралистически рассуждать о ненасилии как об императиве и «содержании» трансцендентного Разума, то нам придется принять и обратную сторону этой формулы: ненасилие есть требование «конца истории»<sup>37</sup>.

Мы еще вернемся к значению этого требования в философии Рикера, а пока отметим следующее. Если «история есть насилие», то это означает невозможность определения насилия как специфического исторического акта, отличного от других исторических актов. Ведь

<sup>35</sup> См. Wittgenstein, L. W. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Tr. G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1964, p. 193; Nozick, R. *Philosophical Explanations*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1981, p. 4. В свете этого, кстати, и нужно оценивать степень серьезности рассуждений Хабермаса о «ненасильственной коммуникации», в которой признается исключительно сила «лучшего аргумента», и всех этических и политических выводов, вытекающих у него из данной концепции, о чем мы подробно рассуждали во второй части книги.

<sup>36</sup> Блестящий анализ этого аспекта сократических диалогов см. Irwin, T. H. *Coercion and Objectivity in Plato's Dialectic // Socrates: Critical Assessments*. Vol. II. Ed. W. J. Prior. L. — N. Y.: Routledge, 1996.

<sup>37</sup> Ricoeur, P. *History and Truth*. Tr. C. A. Kelbley. Evanston (IL): Northwestern University Press, 1965, p. 228. Примечательно, что, как показывает Рикер, это означает принятие Марксовой концепции «классовой борьбы» в качестве описания универсальной логики истории, даже если не соглашаться с тем, каким «эмпирическим» содержанием Маркс и его последователи наполняют это описание (к примеру, как борьбы определенным образом понятых пролетариата и буржуазии, ведущей или долженствующей привести к определенным последствиям). См. указ соч., с. 226.

определить значит *ограничить*. Ограничить насилие в рамках истории оказывается невозможным. Его можно ограничить лишь по отношению к природе, где, как мы уже говорили, есть внекультурная и внеисторическая деструкция, но нет «насилия как истории» (у самого Рикера формула «история есть насилие» конвертируется в «террор становится историей»). Здесь мы получаем самое фундаментальное объяснение того, почему рассматриваемый «культурный» подход к насилию оказывается не в состоянии дать определение насилия. Равным образом мы понимаем, почему подмена такого определения любым перечнем признаков или «элементов» насилия (типа того, который был воспроизведен в сноске 36), оказывается несостоятельной: такой перечень, сколь бы широк он ни был, всегда относится к какой-то специфической группе явлений насилия, тогда как оно само «покрывает» всю совокупность явлений истории.

Чисто логически можно сказать, что этот четвертый тип концепций насилия сталкивается с той же трудностью, что и рассмотренный выше второй тип. Это – трудность, рожденная «всеохватностью» концепций насилия и неспособностью указать его *differentia specificis*. Но содержательно концепции второго и четвертого типов не имеют между собою почти ничего общего. Логический изъян первых был вызван их стремлением опереться в определении насилия на некие внеисторические константы, трансцендентные или имманентные (автономию воли или «фундаментальные потребности»). Тот же логический изъян последних вызван прямо противоположным – радикально историцистской трактовкой насилия. Речь идет даже не столько о его релятивизации (что характерно скорее для антропологов, чем для философов, работающих в русле «культурного» подхода), сколько об утрате «точки отсчета» и стандарта, относительно которых насилие можно было бы опознать, отличить от других исторических актов и явлений и благодаря этому – определить. Вероятно, трактовка насилия Эммануэлем Левинасом, отождествившим его с любым действием, которое осуществляется без нашего эксплицитного «сотрудничества» в «каждом его (действия) пункте», вследствие чего насилием оказывается любая причинность, страсть и даже вдохновение<sup>38</sup>, можно считать экстравагантной крайностью. Но эта крайность есть доведение до конца того понимания насилия, который характерен для рассматриваемого подхода в целом.

<sup>38</sup> См. Levinas, E. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Tr. S. Hand. L.: Athlone Press, 1990, p. 6, 16.

Однако вернемся к рикеровскому пониманию ненасилия как «конца истории», ибо это может помочь нам в дальнейшем исследовании.

В этом понимании нет ничего эсхатологического, мистического и тем более «трансцендентного». Ненасилие трактуется как этическая установка реальных деятелей истории, которая реализуется (и формируется) целиком в лоне истории и потому неизбежно насильственным образом. Но это — установка на то, чтобы «отменить» ту историческую каузальность, которая действовала «до сих пор» и которая привела, в том числе, к появлению и существованию конкретного явления насилия, вызвавшего деятельное сопротивление носителей установки на ненасилие. Поскольку политическое действие, вдохновляемое такой установкой, оказывается успешным, и объект борьбы и производимое им насилие устраняются, можно сказать, что такое действие «прерывает» логику истории, какой она конкретно была «до сих пор». Так актуализирует ценности, которым в действительности место только «после» истории. «Прерывание» логики истории и есть свобода, т. е. единственно возможный способ ее прихода в реальный исторический мир — через сопротивление его неподатливой, а нередко и «свинцовой» тяжести, вместо воспарения от нее в безвоздушное пространство трансцендентного.

Вместе с тем действие, руководимое ненасилием — уже вследствие неопределенности, непредсказуемости его результатов — «размыкает» историю, устраняет детерминированность будущего прошлым, в котором воплотилась «отменяемая» историческая каузальность. Только это и сохраняет историю в качестве истории — как творчества и качественного обновления политики и культуры — и предотвращает ее дегенерацию в эволюцию как детерминированный процесс количественного увеличения-уменьшения одного и того же в качественном отношении социального «вещества». Таким образом, ненасилие как «конец истории» оказывается необходимым для самого сохранения истории.

Отметим попутно, что то же самое, но переставляя знаки, можно сказать о демократии. Она широко понимается как форма ненасильственного разрешения или регулирования тех конфликтов, которые в противном случае разрешались бы насилем. Но без насильственного (не обязательно вооруженного) сопротивления окостенению демократии как суммы процедур и технологий она сама вырождается в форму воспроизводства статус-кво, *своими* методами глушащая те голоса недовольства, которые могут потревожить ее самодовольное спокойствие. Именно поэтому один из отцов-основателей США Томас Джефферсон когда-то писал: «Какая страна в прошлом существо-

вала хотя бы полтора века без восстания? И какая страна может уберечь свои свободы, если ее правителям время от времени не напоминают, что народ сохраняет дух сопротивления? Пусть люди возьмут оружие... Что значит потеря нескольких жизней в масштабе одного-двух веков? Дерево свободы должно подпитываться время от времени кровью патриотов и тиранов. Это — его естественное удобрение»<sup>39</sup>.

Но само «прерывание» исторической каузальности не может быть чем-либо иным, кроме насильственного акта, направленного против насилия, и в то же время выковывывающего новую цепочку исторической каузальности, которая вновь скреплена насилием. Осознание этого обстоятельства может вызвать консервативно-благоразумное неприятие революции и «прогресса» вообще, поскольку последний всякий раз осуществляет насилие над имеющимся в данный момент статус-кво. Историческая «игра» предстает не стоящей свеч, коли одно насилие может смениться лишь другим. Или же осознание неустранимости насилия может вызвать ту усталость и ту «левую» разочарованность в борьбе, которые столь сочно выразил Фуко: «Нет постепенного прогресса человечества, идущего от одного сражения к другому, пока оно не достигнет универсальной взаимности [аллюзия к гегелевской диалектике раба и господина. — Б. К.], в которой закон, наконец-то, заменит войну; человечество вводит каждое из своих насилий в систему правил и таким образом переходит от одного вида господства к другому»<sup>40</sup>.

Действительно, пока не проведено *этическое* различие между разными видами насилия, не говоря уже об отличении политического насилия от любовных страстей или поэтического вдохновения, любая освободительная борьба предстанет, по Шекспиру, «историей, рассказанной идиотом...» Но как провести такое различие? До тех пор пока мы остаемся на уровне формулы «история есть насилие», сделать это невозможно.

<sup>39</sup> Jefferson, T. Letter to William Stevens Smith, November 13, 1787 // The Papers of Thomas Jefferson. Vol. 12. Ed. J. P. Boyd. Princeton (N. J.): Princeton University Press, 1955, p. 356–357. Очень показательны и поучительны то, как при всем пиетете к отцам-основателям современная *апологетическая* «демократическая теория» пытается найти смысл в этих словах Джефферсона. См. Le Vine, V. T. Violence and the Paradox of Democratic Renewal: A Preliminary Assessment // The Democratic Experience and Political Violence. Ed. D. C. Rapoport, et al. L.: Frank Cass, 2001.

<sup>40</sup> Foucault, M. Nietzsche, Genealogy, History // The Foucault Reader. Ed. P. Rabinow. N. Y.: Pantheon Books, 1984, p. 85.

5. У Фуко сведение истории к смене одной формы господства другой — это то, что и делает невозможным проведение этических различий между разными видами насилия. Да, он готов описывать никогда не кончающуюся игру власти и контрвласти, но не готов наделять ее каким-либо этическим значением, т. е. показать то, чем контрвласть «лучше» власти (или наоборот) и почему нам, его читателям, следует принять сторону той или другой. Именно поэтому Фуко не оперирует понятиями не только ненасилия, но и насилия. Именно поэтому власть у него — в этически бессмысленной игре с контрвластью — «течет» по капиллярам социальных тел подобно природному процессу<sup>41</sup>. Иначе и быть не может, ибо «автор» у Фуко «умер».

Представление истории как череды форм господства явным образом направлено против гегелевско-марксистского обоснования этического различия между разными видами насилия, строящегося на идее исторического прогресса. Гегельянцы и марксисты готовы оправдать насилие со стороны той исторической силы, как бы она ни понималась, которая способна «продвинуть» общество на более высокую ступень развития<sup>42</sup>. Мы не будем обсуждать сейчас разные — до противоположности — понимания критериев прогресса. Нас больше занимает другой вопрос: действительно ли (какое-то) прогрессистское представление об истории необходимо для того, чтобы обосновать этические различия между видами насилия? Не являются ли такие представления не только «избыточными» для этой цели, но и опасными в нравственном отношении — вследствие их доступно-

<sup>41</sup> Комментаторы справедливо отмечают, что у Фуко и власть, и контрвласть не допускают никаких нормативных оценок, поскольку напрочь лишены нормативной составляющей, и потому нравственно бессмысленны. По существу, они допускают не этико-политическое, а лишь, так сказать, физикалистское описание согласно принципу «действие — противодействие» (см. Neocleous, M. *Administering Civil Society: Towards a Theory of State Power*. Basingstoke — L.: Macmillan, 1996, p. 79). Иного и не дано, коли сам Фуко говорит: «Ведут борьбу для того, чтобы победить, а не потому, что это справедливо». Согласно данной формуле он и рассматривает сопротивление рабочего класса власти имущим (см. Foucault, M. *Human Nature: Justice versus Power // Reflexive Waters: The Basic Concepts of Mankind*. Ed. F. Elders. L.: Souvenir, 1974, p. 85).

<sup>42</sup> Аргументацию, более философски искусственную, чем в «советском марксизме» или марксизме II Интернационала, но в сущности воспроизводящую ту же логику, можно найти, к примеру, у Герберта Маркузе. См. Marcuse, H. *Ethics and Revolution // Ethics and Society: Original Essays on Contemporary Moral Problems*. Ed. R. de George. Garden City (N. Y.): Anchor Books, 1966, p. 133–147.

сти всяческим мерзавцам, стремящимся вещать от имени «объективных» законов истории и совести человечества и превращать их в дешевую индульгенцию для себя.

Примечательно следующее. Я взял рассуждение об истории как череде форм господства из того эссе Фуко, которое представляет собой своего рода развернутый комментарий к Ницше. Совершенно ясно, что многие ключевые темы Фуко — от «смерти автора» до неустранимости господства и отождествления социальной жизни с непрекращающейся войной — являются «переработанными» заимствованиями у Ницше. Но между Ницше и Фуко в плане понимания насилия есть кардинальное различие, которое французский философ то ли не замечает, то ли замалчивает. Оно состоит в том, что Ницше, которому всяческие идеи прогресса столь же чужды, как и Фуко, все же находит основания для оправдания и даже экзальтированного восхваления одних видов насилия и осуждения других. В этом смысле (и только в этом!) насилие у него *этически дифференцируется*. Как это делается?

По Ницше, как известно, «чернь», включая Сократа, отточившего «кинжал диалектики», успешно воевала с аристократией (духа), нанеся ей в конце концов *поражение*<sup>43</sup>. Либеральное общество во всех его проявлениях — от господствующей кантианско-утилитаристской морали и (в качестве ее оборотной стороны) нигилизма до парламентаризма, машинного производства и национально-государственного устройства Европы — и есть материализация этой победы. Против этого рутинного, анонимного, механического, измельчившего человека мира должны подняться «мы — имморалисты». Такое восстание, конечно, будет насилием и разрушением (в грандиозных масштабах «большой политики»), и приведет оно к новой форме господства («моя философия направлена в сторону иерархии», а не индивидуализма, подчеркивал Ницше<sup>44</sup>). Но это насилие и это господство — *во благо*, причем в смысле восстановления не только здоровой *животности* человека, с брутально-зоологическими метафорами которой Ницше особенно часто играет в «Воле к власти», но и, между прочим, «высшего вида *морали*». Он сохраняется именно «нами» («имморалистами» и «критиками») — теми, кому приходится «подстрели-

<sup>43</sup> Именно это Ницше именует победоносным восстанием рабов в морали. См. Ницше, Ф. К генеалогии морали // Ницше, Ф. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1990, с. 422.

<sup>44</sup> Ницше, Ф. Воля к власти // Ницше, Ф. Сочинения в 3-х томах. Т. 1. М.: REFL-book, 1994, с. 121.



вать» мораль, чтобы она *жила* (подобно тому как подстреливают монархов террористы, тем самым оживляющие монархию)<sup>45</sup>.

Как можно *этико-политически* резюмировать ницшеанскую дифференциацию видов насилия — того, который осуществляется господствующей «чернью», и другого, к которому Ницше призывает «нас», характеризуемых в качестве «имморалистов», «безродных», «критиков», «активных нигилистов» или как-то иначе? Причем такое резюмирование должно — *в противовес мысли Фуко* — отвечать установке Ницше на «оправдание истории»<sup>46</sup>.

В чем главная миссия «нас, имморалистов» и в чем оправдание «нашего» насилия? По словам Заратустры, они — в том, что мы «из себя» создаем новые ценности как цели для человека. «Мы» делаем это в том мире и *против* того мира, который утратил их со «смертью Бога», стер их до пруденциальных пошлостей «презренных последних человек», населяющих либеральное общество и своей жалкой *удовлетворенностью*, своей неспособностью к творчеству и самопониманию представляющих «плен воли». «Мы» впервые *создаем* добро и зло после того, как выяснилось, что у них нет непреходящих значений, и «мы» несем *освобождение* воли из «плена»<sup>47</sup>.

В этом суть дела и в этом — отличие Ницше от Фуко. «Имморалисты» Ницше в первую очередь — творцы, *авторы* новых ценностей. У Фуко же «автор» (а вместе с ним и творчество) «основательно умер», как выразился Ницше о *Боге*, т. е. о строе будто бы непреходящей нравственности, а отнюдь не о творцах. И их насилие — в отличие от бессмысленных проявлений контрвласти у Фуко — есть именно освобождение. Оно наделяет насилие смыслом, точнее, делает его собственно насилием.

Конечно, об этическом значении насилия у Ницше можно говорить только в том специфическом и ограниченном смысле, какой мы только что выявили. Этот смысл — восстановление «высшего человека» (можно сказать — высших творческих начал в человеке), подавлен-

<sup>45</sup> Эти формулировки и их развертывание Ницше см. Ницше, Ф. Сочинения в 2-х томах. Т. 2, с. 320–321, 561; Ницше, Ф. Утренняя заря. Минск—М.: Харвест—АСТ, 2000, с. 7 и др.

<sup>46</sup> См. Ницше, Ф. Воля к власти..., с. 70 (курсив мой. — Б. К.).

<sup>47</sup> См. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра // Сочинения в 2-х томах. Т. 2, с. 19, 83, 101, 141 и др. В «Воле к власти» Ницше прямо призывает «имморалистов» смотреть на себя как на «творцов ценностей» в мире, редуцированном к функциям питания и усвоения пищи, к реагированию на среду обитания. См. Ницше, Ф. Воля к власти, с. 43, 70.

ного пошлой удовлетворенностью «средних и низсредних типов», господство которых над «высшим человеком» представляется Ницше (в либеральном обществе) даже чем-то неизбежным<sup>48</sup>. В более широком и принятом смысле этика предполагает нравственное отношение *к другому* и прежде всего — такое отношение, в рамках которого Другой выступает *свободным* существом. Такого отношения к другим, противостоящим «нам», у Ницше нет. Грядущее «общество иерархии», между прочим, вовсе не предполагает, по Ницше, систематической жестокости по отношению к подчиненным. Более того, он пишет даже о естественном для господ «добродушии» по отношению к ним. Но то — добродушие *презрения*<sup>49</sup>. В качестве такового оно не имеет ничего общего с полаганием свободы Другого, а потому — согласно общепринятым критериям — может быть оценено скорее *эстетически* (как красота духа господ), чем *этически* (как нравственная взаимность).

Точнее сказать так. Между господами и рабами у Ницше нет генерирующей культуру и этику борьбы, взаимного обусловливания в ней их этической и культурной «идентичностей» — всего того, что было *главным* в диалектике господства и рабства Гегеля, насквозь проникнутой насилием, более того — *ужасом* насилия, но вместе с тем обладающей глубочайшим *этическим* содержанием. Аристократы духа у Ницше самодостаточны и в этом — совершенны. Ницше предельно точно передает эту мысль: они *не борются*, а просто («естественно») исходят из «так хочу, а вас пусть черт возьмет!»<sup>50</sup>.

Итак, мы имеем у Ницше этически значимое различие видов насилия, в основе которого лежат критерии «авторства» и освобождения. При этом под «авторством» мы договорились понимать творческую способность созидать (ценности, цели, *историю* в самом широком смысле), *неудовлетворенную*, а потому протестующую и бунтующую против гнета *удовлетворенности* статус-кво и требующую освобождения от этого гнета, т. е. освобождения от *насилия*.

Действительно, в каждой исторической ситуации, совершенно независимо от того, как эти ситуации выстраиваются на «лестнице» прогресса и выстраиваются ли вообще, мы можем различить такую оппозицию удовлетворенности — неудовлетворенности, которая в то же время является оппозицией господства и рабства. Мы можем также различным образом отнестись к силам, являющимся сторонами этой оппозиции. Этически осмысленным основанием того, с какой из сто-

<sup>48</sup> См. Ницше, Ф. Воля к власти, с. 324.

<sup>49</sup> См. Ницше, Ф. Утренняя заря, с. 867 и др.

<sup>50</sup> Ницше, Ф. Воля к власти, с. 151.

рон этой оппозиции отождествить себя, окажется наше признание или непризнание творческого созидательного начала в качестве определяющей характеристики самого способа быть человеком, угнетение которой *не должно* терпеть. Ницше отчетливо отождествляет себя со стороной неудовлетворенности. В таком отождествлении нет ни грана логики витальности — вопреки всей его риторике на сей счет (ибо такая логика привела бы его к поддержке «черни», доказавшей *превосходство своей витальности* уже фактом триумфа над «аристократами духа»), но есть не признаваемая им самим *этическая* подоплека.

Однако, вновь повторю это, если «авторство»<sup>51</sup> и освобождение — необходимые составляющие полноценного этического различения между видами и проявлениями насилия, то сами по себе они еще не достаточны для него. Это и показала «эстетизация» данного вопроса у Ницше. Нужно, чтобы «авторство» и освобождение нашли себе место и на противоположной стороне отношения насилия — на той, *против которой* оно применяется. Только при этом условии мы можем этически отличить насилие «неудовлетворенных», восстанавливающее «высшего человека» и во вчерашних угнетателях, от насилия «удовлетворенных», сохраняющего статус-кво. Как можно концептуализировать насилие и различие между его видами и проявлениями с учетом этого этического условия?

Обратимся к произведению другого автора, также испытывавшего мощное влияние Ницше (наряду с влиянием Маркса и Анри Бергсона) — «Размышлениям о насилии» Жоржа Сореля, написавшего, пожалуй, самую знаменитую в XX веке книгу по данной теме.

В философско-методологическом плане главный тезис Сореля заключается в том, что насилие *в действительности* исполняет функции морали, которые сама она реализовать не в состоянии<sup>52</sup>. Чему,

<sup>51</sup> В контексте политики «авторство» не нужно понимать сугобо метафорически, как некий троп «философской поэзии», мало говорящий о том, что происходит в «реальной жизни». Используя несложные приемы перевода, «авторство» можно представить и социологически. К примеру, когда известный политический социолог Адам Пжеворский пишет о том, что классовая борьба в начале является борьбой за само существование *организованного* класса, чтобы затем стать борьбой между организованными классами, он по существу языком своей дисциплины рассуждает о том, как и благодаря чему в определенном историческом контексте становится возможным «авторство». См. Wright, E. O. *Class, Crisis, and the State*. L.: Verso, 1979, p. 101.

<sup>52</sup> Как пишет Сорель в имеющей ключевое философское значение для всей его книги главе «Этическая ценность насилия», «...зададимся вопросом, не спо-

в самом деле, учит мораль? Тому, чтобы поддерживать *человеческое достоинство* в себе и в других. Поддержка и защита его как практическое *социальное отношение* и есть Справедливость. Что может быть реальной *движущей силой* такой поддержки и защиты, учитывая то, что этой силе приходится противостоять колоссальной мощи не только наших «внутренних» эгоистических побуждений, но и давлению всей «внешней» среды? Ведь она *навязывает* нам конформистское примирение с бесконечными несправедливостями повседневной жизни и автоматическим попранием достоинства человека ключевыми институтами современного общества, начиная с рынка и государства (они инструментализируют человека, который для них — только средство, идет ли речь о средстве функционирования капитала или о средстве служения — обслуживания государства).

«Внутренние» убеждения человека, остающегося одиночкой, т. е. его «внутренний голос», ассоциируемый с моралью как таковой, слишком слабы в качестве движущей силы, способной противостоять собственному эгоизму и давлению среды. Убеждения, обладающие достаточной силой для этого, могут быть только «плодом участия человека в той или иной войне», но никак не его «уединенных» размышлений или сугубо индивидуального воспитания (см. указ. соч., с. 126). Динамика коллективной жизни, обусловленная конфликтом и обладающая собственной формирующей человека логикой, приходит у Сореля на место кантовского трансцендентного «практического разума» в качестве источника морали, но морали действующей и действительной, а не созерцательной.

Чем в действительности оборачивается эта действенная и действующая мораль? Конечно, насилием. Оно отвергает ту «механическую систему» современного буржуазного и демократического общества (понимая под «демократией» процедуры «представительства» и партийно-парламентского управления обществом), которая своим «автоматизмом» инструментализирует человека и лишает его достоинства. Происходит насилие над «механической системой» (см. указ. соч., с. 92). Такое насилие есть практическая мораль не только в *негативном смысле* отвержения, говоря кантовским языком, гетерономии, но и в очень важном *позитивном смысле*: оно есть реализация авто-

собно ли было бы пролетарское насилие достигнуть тех результатов, которых напрасно было бы требовать от каких-либо средств, проникнутых мягкосердечием». Вся данная глава, как, впрочем, и остальные части книги — развернутый утвердительный ответ на этот вопрос. Сорель, Ж. Размышления о насилии. Пер. В. М. Фриче. М.: изд-во «Польза», 1907, с. 123.

номии как действия в логике «свободной причинности». Ведь насилие опрокидывает детерминирующую силу «механической системы» и выражает *спонтанность* свободного действия, движимого убеждением относительно достоинства человека и справедливости.

Идеальную модель такого действия синдикалист Сорель видит во «всеобщей пролетарской стачке». У нее, разумеется, всегда есть материальные, так сказать, эгоистические причины, обусловленные положением рабочего класса в современной системе производства (в этой части своих рассуждений Сорель предстает «марксистом»). Но такого рода причины Сорелю, строго говоря, не особенно интересны. Важно лишь то, чтобы были какие-то причины, инициирующие конфликт, который в дальнейшем приобретает собственную логику, ведущую к описанному выше спонтанному действию. Мы оставим без рассмотрения сорелевское описание «всеобщей стачки» как идеальной модели такого действия и сосредоточимся на интересующем нас вопросе об этическом значении насилия.

Это значение вполне очевидно, как мы уже отметили, на той стороне отношения насилия, которая к нему прибегает и его развязывает, т. е. на стороне пролетариата. Восстание против «механической системы», подавляющей субъектность как творческую способность свободного воления, превращает пролетариат в субъект, в того самого «автора» общественной жизни, о котором мы рассуждали в связи с Ницше. В более глубоком смысле Сорель и определяет пролетариат как «авторскую» силу истории, по отношению к чему его «экономическое» определение в качестве класса, занимающего определенную позицию в капиталистической системе производства, выступает не только неполным, но и «снимаемым» в дальнейшем развитии сорелевской концепции *начальным* определением.

Равным образом понятийно «насилие» определяется в качестве действия, восстанавливающего субъектность, а отнюдь не как любое подавляющее, принуждающее или разрушительное применение силы. Такое понимание насилия выражается в том, что оно неразрывно связывается с действием субъекта, «автора» истории, тогда как противодействие (творческому) насилию, сохраняющее «механистичность» статус-кво, передается понятием «силы». «Сила» — просто выход некоей энергии, будь то объекта физической природы или «механической системы», как таковой — свободный от этических характеристик. Противопоставление «насилия» и «силы» получает здесь значение противоположности между «этическим» и «внеэтическим». Соответственно, действие пролетариата — «насилие», контрдействие буржуазии — проявление «силы» (см. указ. соч., с. 92, 97 и др.).

Однако сказав все это, мы никуда не продвинулись дальше *односторонней* этики «авторского» действия Ницше, которая оборачивается лишь эстетизацией «наильника». Но в том-то и дело, что Сорель продвигает этику насилия дальше. У него получается так, что становление пролетарита субъектом вынуждает и *буржуазию превращаться в субъект*. Ведь пока «механическая система» находится в режиме автоматического воспроизводства, объективирована и буржуазия. Она тоже целиком находится в подчинении у «гетерономной» причинности механизмов рынка и государственной власти и в этом смысле так же лишена человеческого достоинства, как и пролетариат. Хотя для нее такое подчинение и лишенность имеют значение удовлетворенности, тогда как для пролетариата — неудовлетворенности. Необходимость противодействовать выступлению пролетариата вырывает буржуазию из рутины и автоматизма «механической системы», заставляет действовать нестандартно, принуждает *иметь волю и производить* обстоятельства жизни вместо того, чтобы следовать им.

В этом смысле Сорель дает сильнейшую формулировку пролетарского насилия как того, что «возвращает хозяев к их роли *производителей*» (какую они играли в период великих революций, заложивших основы современного мира). Более того, достоинство пролетарского насилия видится *и* в том, что оно способно «вдохнуть в буржуазию некоторую долю ее прежней энергии», и именно это обозначается буквально как его «*великая цель*» (указ. соч., с. 27, 32. Курсив мой. — Б. К.).

Эти рассуждения Сореля о *двустороннем* этическом эффекте насилия необычайно многозначительны. Рассмотрим лишь те выводы из них, которые наиболее интересны для нас и которые мы отчасти находим в его книге, а отчасти сделаем сами.

*Первое.* Строго говоря, этическим эффектом обладает не победа над противником, а борьба с ним, такая, которая превращает в «высших человек» обоих борцов. Победа — по мере ее институционализации — восстанавливает в том или ином виде «гетерономию» «механической системы». Этическое значение победы — отраженное. Оно — след, оставленный в ней этикой борьбы. Сорель нередко упрекали в том, что он в отличие от его оппонентов — марксистов II Интернационала — не имел почти ничего сказать об устройстве «будущего общества». Сорель довольно убедительно отвечал на это в духе демократической «критики экспертного знания», что спонтанность, каковой является описываемая им борьба, не может быть уложена в формы «научного» предсказания, по своей природе опирающегося на действие «механической», а не «свободной» причинности. Думаю,

не менее важной причиной его молчания о «будущем» была этическая невозможность для теоретика синдикализма описать обратное превращение этики борьбы в «механическую систему». Способом молчать о будущем и был его радикальный анархизм — мечтательная экстраполяция этики борьбы «по ту сторону» победы, в неопределенное будущее. Этим «грешна» любая теория «отмирания государства», включая марксистскую.

*Второе.* У Сореля насилие — в противоположность представлениям о нем тех, кто отождествляет его с применением физической силы (см. рассмотренный нами первый тип определений насилия) — есть не отрицание признания достоинства Другого, а наоборот — само это признание. Вызов насилия бросают тем, кто может на него ответить *с честью*. В этом, как мы видели, «великая цель» пролетарского насилия, по Сорелю. Поэтому сорелевское насилие не имеет ничего общего со сметанием противника «как класса» на «мусорную свалку истории», пользуясь печально известным по советской практике выражением. По Сорелю, такое сметание может быть понято только как катастрофическая неудача достичь «великую цель» — вновь превратить в людей чести буржуа, т. е. тех, кто стал «презренными последними человеками».

*Третье.* Ясно, что применение насилия само по себе есть отказ руководствоваться «общепризнанной» кантианско-утилитаристской моралью. Означает ли это, как напишет в 1938 году Лев Троцкий, что есть «наша» мораль, а есть — «их», что у каждого класса имеется собственная мораль, и весь вопрос заключается только в том, кто кому навязет свою мораль<sup>53</sup>? Мне кажется, Сорель с легкостью принял бы крамольную для «кафедральной этики» формулировку Троцкого о том, что «мораль есть функция классово-борьбы», но отверг бы представление о «нашей» и «их» морали.

Дело в том, что мораль — *одна*. Это — мораль достоинства человека как спонтанно (свободно) действующего субъекта истории. По Сорелю, пролетариат утверждает эту мораль для себя в той же мере, в какой пробуждает (или надеется пробудить) ее у своего противника. Насилие, таким образом, есть не противоборство разных видов морали, а борьба за *общую мораль* против общей для обеих сторон аморальности «механической системы» (хотя, как говорилось, эта аморальность воспринимается одной из них с удовлетворением, другой — с возмущением). Разница между Троцким и Сорелем именно в том,

<sup>53</sup> См. Троцкий, Л. Д. Их мораль и наша // <http://magister.msk.ru/library/trotsky/trotm436.htm>

что у первого этика борьбы является односторонней, т. е. она присутствует только на стороне пролетариата (этически борьба возвышает только его, и только его возвышение имеет значение), тогда как у второго она предстает двусторонней. То же самое можно передать иначе. Для Троцкого мораль — «служебный и преходящий продукт классовой борьбы» (см. указ. соч.). Для Сореля она (как мораль достоинства человека) — самоцель.

*Четвертое.* Сореля часто обвиняли в «культе насилия». Если под этим подразумевается упоение разрушительным действием силы, то в отношении него такое обвинение — вопиющая и, думается, сознательная ложь. Она очевидна каждому хоть немного внимательному читателю его книги, который, конечно же, не может пройти мимо прямого разъяснения автором смысла «доктрины насилия»: она призвана объяснить рабочим, что для их борьбы «совершенно не представляется необходимым, чтобы значительно развита была жестокость и чтобы кровь лилась ручьями» (указ. соч., с. 100).

Но теоретически интереснее другое. Если насилие — все же не обнаружение животной витальности (подобно нашествию Агиллы или походам ранних викингов), а этико-политическое явление, то у него не может не быть *внутренних* границ, которые оно кладет само себе, а не вследствие сопротивления своего объекта. У него должны быть такие границы уже в силу его природы как разумного явления, поскольку разум вообще может существовать, лишь отличая себя от неразумия и тем самым ограничивая себя. Каковы же границы насилия при понимании этики борьбы как односторонней и двусторонней, точнее, какие принципы в том и в другом случаях определяют такие границы?

Для уяснения этого вновь сравним концепции Троцкого и Сореля. Для первого это — вопрос о том, *какие средства* допустимы в классовой борьбе. После достаточно банального высказывания о том, что «борьба на жизнь и смерть невысказима без военной хитрости», Троцкий пишет: «Допустимы и обязательны те и только те средства... которые сплачивают революционный пролетариат, наполняют его душу непримиримой враждой к угнетению, научают презирать официальную мораль и ее демократических подголосков, пропитывают его сознанием собственной исторической миссии, повышают его мужество и самоотверженность в борьбе. Именно из этого вытекает, что не все средства позволены». За этим следует эффектный выпад в сторону сталинизма, т. е. пример вождизма как «недопустимого средства», применение которого подрывает самосознание пролетариата в качестве *самодетельной* исторической силы (указ. соч.).



Таким образом, селекция Троцким «допустимых средств» проводит границу насилия. Но она полностью соответствует односторонней этике борьбы, выражающей тот убийственный и, как показывает история, самоубийственный классовый эгоизм, который может быть умерен лишь ницшеанским эстетическим добродушным презрением к противнику. К противнику, согласно Троцкому, оправдано применить самые чудовищные средства подавления, *если* они не подрывают боеспособность пролетариата. Но что понимать под «боеспособностью»? Входит ли в нее уверенность в нравственной правоте своего дела, которая — по определению — возможна лишь тогда, когда оно понимается в качестве *общего дела человечества*, а не служения собственному эгоизму? Противоречие односторонней этики борьбы, не замеченное Троцким, приводит к тому ее слиянию с «вопросами революционной стратегии и тактики» (указ. соч.), которое делает их «стратегией и тактикой» исторического поражения. Трагическая судьба большевизма — наглядное тому свидетельство<sup>54</sup>.

<sup>54</sup> Этику насилия Троцкого, даже *принимая* его отвержение «общечеловеческой», «абсолютистской» морали, можно критиковать с иных позиций, чем те, с которых критиковал ее я. С точки зрения прагматизма это показал Джон Дьюи. Для американского философа проблема заключается *не* в оправдании средств целью (иного оправдания, согласно прагматизму, они не могут иметь), а в «абсолютистской», нерелективной увязке Троцким цели, каковой является освобождение, со средством, понимаемым как классовая борьба. С точки зрения Дьюи, дефект рассуждений Троцкого состоит, во-первых, в том, что он не показал вариативность связи освобождения со средствами его достижения, лишь одним из которых (в зависимости от характера ситуации) может быть классовая борьба, тем паче — те ее формы, которые описаны Троцким. Во-вторых, имеет место непонимание *взаимозависимости* цели и средств: цель заставляет искать подходящие средства, но в зависимости от того, какие из них имеются в наличии, происходит корректировка цели как ориентира действий. См. Dewey, J. Means and Ends: Their Interdependence, and Leon Trotsky's Essay on «Their Morals and Ours» // Dewey, J. The Political Writings. Ed. D. Morris and I. Shapiro. Indianapolis: Hackett Publishing Co, 1993, p. 230–233. Как таковой подход Дьюи к пониманию связи целей и средств вполне оправдан. Но применение его в полемике с Троцким, выражающееся в интерпретации классовой борьбы лишь как одного из возможных средств политики, резко снижает степень остроты и значимости дискуссии. Чтобы не девальвировать ее этический смысл, нам следует понимать под «классовой борьбой» не специфически марксистское ее описание, тем более — не конкретное описание ее Троцким, а конфликтную, «агональную» (от греческого слова, обозначающего борьбу) природу любой политики вообще.

Сорель тоже ограничивает насилие: оно «может быть опасно для нравственности, если переходить известную границу» (указ. соч., с. 99). Что делает эту границу «известной»? Все то, что было сказано ранее о «великой цели» субъектного возрождения на обеих сторонах отношения насилия. Ведь само оно есть, в конце концов, «вмешательство *разумной* воли в действия... механических причин» (указ. соч., с. 92. Курсив мой. — *Б. К.*). Разумная воля, чтобы не отрицать себя, не должна переходить через границу, отделяющую ее от неразумия. Применение всех тех методов и средств насилия, которые могут воспрепятствовать обретению буржуазией свойств спонтанно действующего субъекта, не допустимы.

Да, такая формулировка принципа ограничения насилия не содержит точных и неизменных предписаний относительно того, что можно, а что нельзя делать, и уж совершенно ясно, что она не исключает априори физического насилия. На все вопросы можно ответить лишь в контексте конкретной ситуации. Это кажется слишком ненадежным ограничением насилия? Это смущает отсутствием гарантий от его чрезмерности? Это слишком туманно? Но в истории вообще нет гарантий, и единственной надеждой, что насилие все же будет эффективно ограничено является сама разумность воли, его применяющей. Или разум способен справиться с конкретной ситуацией, в которой ему приходится действовать, и тогда насилие останется подконтрольным, или он бежит от нее в моралистическую болтовню о неизменно-абсолютных «разрешено-запрещено», и тогда насилие превратится в ничем не обузданную чистую деструкцию. С осознанием этой дилеммы Сорель и работает с проблемой насилия.

В заключение попытаемся подытожить ответ на поставленный в самом начале вопрос: почему получается так, что политическая философия вроде бы постоянно говорит о насилии и в то же время (как считают многие, в том числе сами политические философы) все никак не может сказать о нем что-то дельное, во всяком случае — создать его развитую теорию?

Если проделанная нами работа может дать какой-то внятный вывод, то он состоит в том, что оппозиция Разум — Насилие — это не выдумка моралистов, хотя моралисты могут превратить ее в ту выдумку, которую мы рассмотрели, разбирая третий тип определений насилия. Разум, понятый в смысле гегелевского «объективного духа», т. е. как рациональная организация жизни людей в обществе, есть *подавление* насилия — преступлений, незаконных вожделений, необоснованных притязаний, словом, хаоса, который несет необузданная стихия частных эгоизмов. Философия как артикуляция Разума

способна дать (с той или иной степенью достоверности) теорию его развития и строения, т. е. того, *как* происходит подавление насилия. Но в этой *теории подавления* насилие всегда будет лишь чем-то вытесняемым, предполагаемым и в то же время ускользающим.

Жак Деррида придумал очень удачное выражение, чтобы уловить этот феномен — «конституирующее Другое». Без подавляемого насилия само существование Разума не оправдано и не понятно, и в этом смысле Разум зависит от насилия и конституируется им. Но Разум может существовать только так, что насилие оказывается его Другим, находящимся «по ту сторону» от него. Хотя «по ту сторону» означает не разграниченную рядоположенность, а скорее обратную сторону или изнанку. Если же посмотреть на взаимоотношение Разума и его Другого в его динамике, т. е. в истории, то нам понадобится иной образ — что-то вроде петли Мебиуса, двигаясь по которой Разум и Другое будут меняться местами, чередуясь в плане положений «вверху-внизу». Но в истории к тому же будет еще меняться и их содержание.

Однако всякий раз Другое, т. е. насилие, будет чем-то вытесняемым и ускользающим относительно того, что в данный момент «вверху», и потому оказывающимся Разумом. Говорить — не только посредством философской артикуляции, но через право, устройство экономики, легальную политику и т. д. — может только Разум. В этом смысле Ханна Арендт права, обозначая насилие как молчание, как действие силы без слов. Ее книга о насилии — тоже не о насилии, а о том, как насилие разрушает то, что она отождествляет с политикой. В этом смысле Арендт строго воспроизводит модальность репрезентации насилия всей классической философией: оно обозревается не само по себе, а через «косвенные» признаки его присутствия в другом — в политике ли, как у нее самой, в праве ли (в форме «неправа»), как у Гегеля в «Философии права», или в чем-то другом. Так и современная физика «обозревает» неуловимый электрон по признакам его прохождения через действительно наблюдаемые объекты.

Но все же возможно ли как-то иметь с насилием дело «напрямую», как-то теоретически ухватить его? То, что с достойной постмодернизма неопределенностью называется «постмодернизмом», кажется, только этим и занимается. Способом достичь улавливания насилия выступает деконструкция самого Разума (под какими бы наименованиями он не выступал в тех или иных версиях постмодернизма). Таким образом удастся, конечно, открыть всеприсутствие насилия и его конституирующую роль в отношении всего — от языка до любого общественного института, но эффект вытеснения и ускользания

остаётся и даже, так сказать, удваивается. Не только насилие оказывается «трансцендентным» по отношению ко всему актуально существующему, но и ранее обозримый и теоретически описываемый Разум *как не-насилие* превращается из «сущности» всего лишь в «телос насилия»<sup>55</sup>. Последнее, впрочем, было ясно и до постмодернизма и даже неплохо описано в историзированных версиях связи Разума и Неразумия (будь то у Гегеля или Ницше).

Есть ли другие возможности уловить насилие?

Я полагаю, что да, и пятый тип определений насилия, пожалуй, свидетельствует об этом. Такая возможность открывается, когда Разум сопрягается не с ускользающим Насилием, а с покоящимся Господством. Такое сопряжение позволяет рассматривать Насилие, во-первых, в форме ложно претендующего на разумность Господства, что и делает эту форму доступной для критикующего ее Разума, во-вторых, в форме действия самого Разума против Господства, доступной Разуму в виде самопознания. Но такое сопряжение Разума и Господства никак не может быть осмыслено умозрительной философией, стремящейся стоять на «точке зрения вечности». Оно создается таким специфическим контекстом, как революции нового времени, и познается в форме герменевтики революций<sup>56</sup>. Абрис ее и дает Сорель. Умонастроения же правого или «лево-разочарованного» консерватизма, а также морализирующего либерализма, относящиеся к этим событиям как к музейным экспонатам, а не к живому в настоящем или *достойному жить* в настоящем прошлому, делают герменевтику революций невозможной. А без нее в очередной раз наступает «конец истории», названный или не названный так по имени. В условиях же такого «конца» насилие ускользает окончательно и обнаруживает себя только в совершенно дегенеративных формах террора и контртеррора, преступности низов и коррупции верхов.

<sup>55</sup> См. Деррида, Ж. Насилие и метафизика // Деррида, Ж. Письмо и различие. СПб.: Академический проект, 2000, с. 147, 161 и др.

<sup>56</sup> В этих рассуждениях я во многом опирался на критику хабермасовского «коммуникативного разума» и его отношения к действительности, которую развивает П. Коннертон. См. Connerton, P. The Tragedy of Enlightenment: An Essay on the Frankfurt School. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 107 ff.

## ПОЛИТИЧЕСКИЕ СМЫСЛЫ «ЦИВИЛИЗАЦИИ»

Одним из важных проявлений переориентации общественного сознания, вызванной завершением холодной войны, концом «биполярной модели» и утверждением капитализма в качестве «безальтернативной» политико-экономической реальности, стало продвижение «цивилизационной» проблематики к центру широких общественных дебатов. Они вышли далеко за рамки собственно академического ее обсуждения. 2001 год ознаменовался чудовищными террористическими актами 9 сентября и в то же время был объявлен ООН «годом диалога между цивилизациями». Он стал своего рода вехой процесса превращения «цивилизации» в одно из центральных понятий, при помощи которых многие пытались постичь состояние и перспективы «нового мирового порядка».

Предметно-тематическая и институциональная экспансия понятия «цивилизация», его внедрение в обсуждение тех тем, которые до того находились за рамками «теории цивилизаций» и его укоренение в словарях тех практик и институтов (прежде всего СМИ, органов политической власти и международных организаций), которые раньше его не акцентировали или не использовали совсем, привела к появлению двух дискурсов о «цивилизациях». Один дискурс, назовем его «большим», существует преимущественно в рамках академических институтов и является носителем той богатой культуры обсуждения проблематики «цивилизаций», которая накопилась за столетия, прошедшие после «изобретения» «цивилизаций» в эпоху Просвещения. Второй дискурс, вышедший далеко за рамки академических институтов, мы назовем «малым» — по той причине, что он, будучи конъюнктурной реакцией на «злобу дня», представляет собой систематическое обеднение «теории цивилизаций» и непосредственную идеологическую ее адаптацию к функции того, что Клиффорд Гирц именовал «культурной моделью политического действия»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Geertz, C., «Ideology as a Cultural System», in *The Interpretations of Culture*. NY: Basic Books, 1973, p. 219.

«Малый дискурс» в решающей мере задан обсуждением двух сюжетов, обычно воспринимаемых как тезис и антитезис, — «столкновения цивилизаций» и «диалога цивилизаций». Первый ассоциируется с консервативным подходом к современной политике, второй — с либеральным и даже «гуманистическим». Цель данной статьи — показать не только сопоставимое теоретическое убожество обоих этих тезисов, но и их функциональную взаимодополнительность — в плане сохранения статус-кво и блокировки возможностей его демократического обновления<sup>2</sup>.

Различия между «большим» и «малым» дискурсами, конечно, нельзя понимать таким образом, будто первый являет собою «чистую теорию», отстранившуюся от политической злобы дня, тогда как второй — некую сумму идеологических верований (или внушений), оторванных от теоретического познания действительности. Разумеется, и академическая теория «цивилизаций» является ценностно — и в этом смысле идеологически — ориентированной и отнюдь не свободной от влияния «интересов», формируемых политической практикой, и «малый дискурс» в той или иной мере использует категориальный инструментарий (отчасти заимствованный из той же академической теории) и не лишен элементов понятийной рефлексии. Различия между ними точнее описать при помощи парсонсовской концепции «вторичной селекции», при помощи которой идеология (в смысле, соответствующем манхаймовским «частным идеологиям») акцентирует или опускает проблемы и явления, представляющиеся значимыми для теории, как она существует в данное время<sup>3</sup>. Таким образом меняется баланс между функцией объяснения явлений и функцией конструирования их «смыслов» (превращения их в «понятные»), присущих любой концепции социальных наук: в «малом дискурсе» вторая функция полностью доминирует, тогда как первая превращается в сугубо вспомогательную, тогда как в «большом дискурсе» она имеет самостоятельное значение.

Помимо прочего, это ведет к депроблематизации самой категории «цивилизация» — ее внутренние противоречия, накопленные

<sup>2</sup> В данной статье эти тезисы рассматриваются в том виде, в каком они выступают в «мировом» дискурсе о «цивилизациях». Их проявлениям в отечественном «цивилизационном» дискурсе посвящена другая моя публикация. См. Капустин Б. Г. «Цивилизация» как идеологический конструкт // Русский журнал, 2008, № 3.

<sup>3</sup> См. Parsons, T., «An Approach to the Sociology of Knowledge», in *Sociological Theory and Modern Society*. NY: The Free Press, 1967, p. 153.

всей ее историей, исчезают, и она превращается в шаблон, который непосредственно накладывается на «действительность», уже скроенную в соответствии с ним. Ведь депроблематизация любой категории включает в себя устранение механизмов рефлексивного контроля над ее связью с действительностью, т. е. она служит «лекалом» действительности до того, как становится ее мерилем. Поэтому для «малого дискурса» о «цивилизациях» — в отличие от «большого» — в действительности нет непознанного, и его функция, строго говоря, состоит не в познании, а в оглашении Истин. Равным образом, он не знает саморефлексии как вопрошания себя о собственной состоятельности (о границах своих эвристических ресурсах, о возможных логико-методологических дефектах, об обоснованности посылок и допущений и т. д.). По этим признакам и можно различать идеологию и теорию — без какого-либо наивного отождествления последней с «объективным», «беспристрастным», эмпирически верифицируемым (или фальсифицируемым), логически строгим и т. д. знанием.

Данная статья стремится выявить различия в тематической и концептуальной организации «большого» и «малого» дискурсов о «цивилизациях», а также то, как и почему эта организация меняется при переходе от первого ко второму. В задачи статьи не входит ни исследование истории понятия «цивилизация», которая, собственно, и задает организацию «большого дискурса», ни критика отдельных концепций, относящихся к «малому дискурсу», в которых толкуются сюжеты «столкновения цивилизаций» и их «диалога». По обоим этим вопросам существует богатая и отличная литература<sup>4</sup>. Мы же будем стремиться раскрыть организацию дискурсов как (относительных)

<sup>4</sup> По первому вопросу см. Arnason, J. P., *Civilizations in Dispute*. Leiden: Brill, 2003 (в особенности главы 1–4); Mazlish, B., *Civilization and Its Contents*. Stanford (CA): Stanford University Press, 2004 (главы 1–4); Starobinski, J., «The Word *Civilization*», in *Blessings in Disguise, or, The Morality of Evil*, tr. A. Goldhammer. Cambridge: Polity Press, 1993; Braudel, F., «The History of Civilizations: The Past Explains the Present», in *On History*, tr. S. Matthews. Chicago: The University of Chicago Press, 1980 и др. По второму вопросу см. Said, E., «The Clash of Definitions», in *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2000, pp. 569–590; Said, E., «The Clash of Ignorance», in *The Nation*, October 22, 2001; Senghaas, D., *The Clash Within Civilizations: Coming to Terms with Cultural Conflicts*. L. — NY: Routledge, 2002, chapter 7; Azmeh, A. Al-, «Civilization, Culture and the New Barbarians», in *International Sociology*, vol. 16, no. 1 (2001); Dallmayr, F., *Dialogue among Civilizations: Some Exemplary Voices*. Houndmills, Basingstoke (UK): Palgrave / Macmillan, 2002; Межуев, В. М. Диалог между цивилизациями и Рос-

целостностей. Цель — выявить то, *каким образом* конфликтные интерпретации «цивилизации» в рамках «большого дискурса» обуславливают его историческое развитие в качестве «сущностно оспариваемого понятия»<sup>5</sup>. Напротив, мы покажем, *как* в «малом дискурсе» мнимо противоречивые подходы, представляемые «столкновением цивилизаций» и «диалогом цивилизаций», тиражируют по сути одинаковое истолкование «цивилизации». Этим закрывается возможность его теоретического развития. Данным сюжетам посвящена первая часть настоящей статьи.

Но целью статьи выступает и выяснение того, какая именно реальность *являет себя* в концепциях «малого дискурса» о «цивилизациях». Задача их критики не сводится к показу того, *что* они *скрывают* вследствие своей идеологической природы. Напротив, критика должна увидеть то, *что* они *обнаруживают* благодаря своей идеологической природе и даже благодаря своим теоретическим слабостям. Более конкретно — необходимо понять, «культурной моделью» (по Гирцу) *каких* действий выступают концепции «малого дискурса» о «цивилизациях» и в рамках *чьих* политико-идеологических проектов такие действия осуществляются. Тезис, доказательству которого будет подчинена вторая часть данной статьи, состоит в том, что эти концепции являются «культурными моделями» проектов авторитарной гегемонии, характерных для нынешнего периода «безальтернативного» господства глобального капитализма.

## ДВА ДИСКУРСА О «ЦИВИЛИЗАЦИЯХ»

«Большой дискурс» о «цивилизациях» вращается вокруг четырех основных осей, и его отличия от «малого дискурса» прослеживаются по тому, *как* при переходе к последнему изменяются смыслы понятия «цивилизация» по каждой из этих осей. Речь идет об осях, полюсами которых являются трактовки «цивилизации», *во-первых*, как (духовной) «культуры» и, напротив, как материальных и институциональных «технологий» организации человеческой жизни, *во-вторых*, как стадии и / или формы всемирной истории и как, по определению, локального явления с необходимо связанным с этим представлением

сия. В кн. От диалога цивилизаций к сотрудничеству и интеграции. Под ред. С. С. Сулакшина. М.: Научный эксперт, 2006 и др.

<sup>5</sup> См. Gallie, W. B., «Essentially Contested Concepts», in *Philosophy and the Historical Understanding*. NY: Schocken Books, 1968.



о множественности «цивилизаций», *в-третьих*, как предельно объемлющей и широкой (за исключением рода человеческого) общности людей, характеризующей макроуровень их бытия, и как протекающих на микроуровне процессов становления людей «цивильными» существами, *в-четвертых*, как цельного и однородного образования и как чего-то внутреннего противоречивого, чья разнородность синтезируется в относительное и потенциально хрупкое единство благодаря историческим свершениям (кем-то и когда-то осуществленным), а не предопределена «природой вещей». Рассмотрим каждую из этих четырех осей.

1. В «большом дискурсе» о «цивилизациях» отождествление «цивилизации» и «культуры» сталкивается с их принципиальным противопоставлением. Вследствие этого вопрос о том, каким образом «цивилизация» и «культура» материализуется в институтах соответствующего общества, становится по сути дела центральным. Так, вся «социология религии» Макса Вебера и ее бесчисленные ответвления в современных «цивилизационных» дебатах пронизаны этим вопросом. Именно он выступает смысловым центром определения «цивилизации» Шмуелем Эйзенштадтом в качестве «попыток сконструировать общественную жизнь в соответствии с онтологическим видением, которое соединяет концептуальные представления о космосе, о поту- и посюсторонней реальности, с регуляцией основных сфер общественной жизни и взаимодействия между политикой, авторитетом, экономикой, семейной жизнью и т. д.»<sup>6</sup>.

Однако у этого вопроса есть вторая сторона: каким образом функционирование и эволюция общественных институтов влияют на «культуру», включая и тот ее уровень, который Эйзенштадт называет «онтологическим видением»? Сама постановка этой проблемы заставляет мыслить «цивилизацию» в качестве исторического образования, *все* уровни которого претерпевают изменения. И сколь бы ни различались темпы и модели таких изменений на разных уровнях «цивилизации», ее уже нельзя представить как нечто статичное или неуклонно следующее *внеисторическим* законам циклического движения (в духе Шпенглера), как нечто, фиксированное во времени и пространстве и предопределенное неизменными культурными «архетипами». Более того, как подчеркивал Альфред Кребер, изучение параметров, моделей и векторов исторического изменения «циви-

<sup>6</sup> Eisenstadt, S. N., *Jewish Civilization: The Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective*. Albany (NY): State University of New York Press, 1992, p. 13.

заций», которые определяются им в качестве «ансамбля культурных стилей и образцов, имеющих специфические рисунки развития», становится по существу *главным делом* «цивилизационного анализа»<sup>7</sup>.

В противоположность этому отличительной чертой «малого дискурса» о «цивилизациях» является не столько само по себе отождествление их с «культурой»<sup>8</sup>, сколько то, каким образом такое отождествление производится. Делается же это так, что институты при определении «цивилизации» просто выносятся за скобки. К примеру, для понимания «индуистской цивилизации» не имеет значения то, что в Индии бурно развивается капитализм и что она превращается в одного из лидеров мировой экономики, что в ней давно существует устойчивая парламентская демократия и т.д. Но равным образом для постижения «западной цивилизации» не имеет значения, в каких институциональных формах в ее рамках существовало и изменялось «верховенство закона» или разделение светской и духовной власти, как, впрочем, и все остальное, что Хантингтон и его сторонники относят к отличительным чертам данной «цивилизации».

Вынесение институтов за скобки прежде всего тем и достигается, что *некоторые* из них, *идеологически* отобранные сторонниками «столкновения цивилизаций» и «диалога цивилизаций», изображаются *в качестве ценностей*, тогда как другие институты, в реальной истории сыгравшие не меньшую роль для развития тех или иных «цивилизаций», предаются забвению. Те же «верховенство закона» или

<sup>7</sup> См. Kroeber, A., «Flow and Reconstitution within Civilizations», in *An Anthropologist Looks at History*. Berkeley (CA): University of California Press, 1963. Наглядным примером противоположности подходов к проблеме исторического характера «цивилизаций» является оппозиция взглядов Альфреда и Макса Веберов. Для первого «цивилизация» была кумулятивным и универсальным процессом, тогда как «эманациям» «культуры» (религии, в первую очередь) он приписывал статичный и неизменно партикулярный характер. Макс Вебер, напротив, преодолевая саму дихотомию «цивилизации» и «культуры», стремился раскрыть динамические свойства *мировых* религий и формы их взаимодействия с общественными институтами. Об этом см. Arjomand, S. A. and E. A. Tiryakian, «Introduction», in *Rethinking Civilizational Analysis*, ed. by E. A. Tiryakian. L.: Sage, 2004, p. 3.

<sup>8</sup> Хантингтон не осознает теоретическую проблематичность и дискуссионность такого отождествления и делает его столь наивно и бездоказательно, что это уже вызвало иронию комментаторов. См. Schafer, W., «Global Civilization and Local Cultures: A Crude Look at the Whole», in *International Sociology*, vol. 16, no. 3 (2001), p. 304 ff.

«разделение светской и духовной власти» возникли, исторически изменялись, принимали многообразные формы, конечно же, именно как определенные институты и как результаты достаточно хорошо известных событий, конфликтов и процессов. Если в ходе истории они *post factum* предстали в определенных срезах общественного сознания в качестве «ценностей», то именно это, т. е. эта сторона взаимодействия институтов и «культуры», и должна быть изучена. Ее не следует *затемнять* фиктивной телеологией истории, отправляющейся от извечных или непонятно откуда взявшихся «ценностей» и направленной на их «материализацию» в организации жизни общества. Но уж если «верховенство закона» или «разделение светской и духовной власти» считать отличительными институциональными чертами «западной цивилизации», то почему бы к числу таких черт не отнести, скажем, колониализм, классовую эксплуатацию, патриархальное угнетение женщин, милитаризм и многие другие институты? Без них «западная цивилизация», несомненно, не могла бы быть тем, чем она является сейчас. И в свое время многие из таких институтов тоже представляли в качестве «ценностей»!

Но описание «цивилизаций» в рамках «малого дискурса» оказывается, если воспользоваться понятиями Зигмунда Баумана, продуктом «законодателя», а не «интерпретатора»<sup>9</sup>. «Законодатель» присваивает себе право решать, *какие* институты считать «ценностями», а о каких умолчать, где провести границу между добром и злом<sup>10</sup>, кто достоин того, чтобы появиться на арене большой политики и считаться ее «действующими лицами», а кто — нет, и т. п. При этом прерогативой, но и важнейшим условием, такой деятельности «законодателя» яв-

<sup>9</sup> См. Bauman, Z., *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity, and Intellectuals*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1987.

<sup>10</sup> Лишь один небольшой пример этого. У Хантингтона разделение «западного христианства» на католичество и протестантство трактуется в качестве еще одной отличительной черты «западной цивилизации», наделяемой, как и все остальные, позитивным смыслом (см. Huntington, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. NY: Simon & Schuster, 2003, p. 70). Для тех, кто жил (и выжил) в период этого разделения, для выдающихся умов по обе стороны разлома «западного христианства», это было огромной трагедией, угрожавшей самому его существованию. Но, отвлекаясь от всего этого, хорошо было бы понять, почему у Хантингтона один раскол христианства — между католичеством и протестантством — стал отличительной чертой *единой* «западной цивилизации», а другой — между католичеством и православием — прочертил границу между *разными* «цивилизациями»?

ляется сокрытие собственного авторства всех этих решений и изображение их в качестве оглашений истин, заданных самой «природой вещей». Такое *натуралистическое* изображение того, что принадлежит истории и политике, начиная с представления институтов, всегда являющихся событиями и процессами (сколь угодно устойчивыми и долговременными) в виде неизменных «ценностей», кончая продуктами собственной деятельности «законодателя», подаваемыми в качестве «объективных истин», есть одна из главнейших характеристик и свойств идеологии. Что лишний раз подтверждает и иллюстрирует концепция «цивилизаций» Хантингтона<sup>11</sup>.

«Диалог цивилизаций», выдающий себя за альтернативу хантингтоновских идей, полностью принимает тот строй идеологических фикций, который образует смысловой каркас концепции «столкновения цивилизаций». Принимается прежде всего представление о том, что миру угрожает, или в мире уже происходит, столкновение именно «цивилизаций», и что такое столкновение имеет «экзистенциальный, а не структурный характер», если пользоваться терминологией описания «преступлений 90-х годов» в докладе «Преодолевая барьеры»<sup>12</sup>, созданном под эгидой ООН. Такое противопоставление конфликтов «экзистенциального» и «структурного» типов, являющееся *ложным* в отношении причин таких «преступлений 90-х годов», как гражданские войны на Балканах, геноцид в Руанде, так называемые этнические конфликты на территории бывшего СССР и т. д., тем не менее

<sup>11</sup> Самым наглядным образом вынесение Хантингтоном институционального аспекта «цивилизаций» за скобки его анализа проявляется в том, *как* он списывает со счетов большой политики *все* конфликты — политические (sic!), экономические, идеологические, — которые коренятся в институтах и объяснение которых предполагает в первую очередь институциональный анализ общества. По Хантингтону, после холодной войны все их заслоняют или на их место встают конфликты по поводу «идентичности», обусловленной принадлежностью к разным «цивилизациям» (см. Huntington, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, pp. 21, 28). Конфликты «идентичностей» не требуют у Хантингтона никакого объяснения, кроме указания на различия базовых «ценностей» различных «цивилизаций». Почему такие различия вообще должны вызывать конфликты, остается не объясненным (даже чисто логически «разница» не есть обязательно «противоречие»). Трагикомический парадокс теории Хантингтона состоит в том, что ее главный сюжет о «столкновении цивилизаций» в теоретическом плане повисает в воздухе и остается концептуально никак не обоснованным (об этом см. Senghaas, D., *Op. cit.*, p. 73).

<sup>12</sup> Преодолевая барьеры. Диалог между цивилизациями. М.: Логос, 2002, с. 42.

показывает, с какой полнотой (и нескритичностью) «диалог цивилизаций» перенимает хантингтоновское игнорирование институционального измерения «цивилизаций». Еще более наглядным это делает объявление важнейших структурных противоречий современного мира (между Севером и Югом, развитыми и развивающимися странами, глобализацией и партикулярностью «национальных культур» и т. д.) «ложными противопоставлениями» (sic!!)<sup>13</sup>.

Близость концептуальных посылок «столкновения цивилизаций» и «диалога цивилизаций» проявляется и в другом аспекте. Неспособность Хантингтона объяснить то, почему из различий духовного строя «цивилизаций» должны вытекать столкновения между ними (см. сноску 10), оборачивается в «диалоге цивилизаций» фантастическим отнесением «экзистенциальных» трагедий XX века на счет неких иррациональных фобий, именуемых «страхом многообразия» и «восприятием многообразия как угрозы»<sup>14</sup>. Откуда берутся эти фобии? Почему они сохраняются? Все это остается загадкой для «диалога цивилизаций». Но оправдание своей значимости он видит именно в том, чтобы в духе наивного просветительства бороться с такими фобиями методами демонстрации их необоснованности и развития взаимопонимания у представителей разных «цивилизаций». Но все это ограничивается лишь «обменом информацией» друг о друге и *ни в коем случае* не должно вести к убеждению или переубеждению участвующих в «диалоге» сторон<sup>15</sup>. Ведь *само собой* предполагается, что они представляют разные и *неизменные* «цивилизации», а потому любое переубеждение равнозначно насилию над их «идентичностями».

*Главное* же, что различает «диалог цивилизаций» и «столкновение цивилизаций», в «концептуальном» отношении также базируется на *сходстве* между ними. Дело в том, что Хантингтон отнюдь не отрицает наличие тех «общих универсальных ценностей», того «общего знаменателя» различных «культур», на котором строится вся идея «диалога цивилизаций»<sup>16</sup>. Он даже считает мысль об общих ценностях «глубокой». Все отличие его позиции от «диалога цивилизаций» заключается в том, что «общие ценности» *как константы* не позволяют объяснить историю, которая ведь и состоит в изменениях по-

<sup>13</sup> Преодолевая барьеры. Диалог между цивилизациями, с. 47.

<sup>14</sup> Там же, с. 33.

<sup>15</sup> См. там же, с. 57.

<sup>16</sup> См. Huntington, S. P., *The Clash of Civilizations*, p. 56. См. Преодолевая барьеры, с. 37.

ведения и действий людей. Поэтому от такого «общего знаменателя» можно абстрагироваться при рассмотрении политики и сосредоточиться на том, что разделяет человечество на основные «цивилизационные» группы<sup>17</sup>. Таким образом, и «столкновение цивилизаций», и «диалог цивилизаций» «концептуально» согласны в признании существования «общих ценностей». Но они постулируют разное значение таких «общих ценностей» для истории и политики: в «диалоге цивилизаций» им приписывается то, что можно назвать эффектом «прямого действия» на политику и историю, тогда как Хантингтон именно такое их «прямое действие» отрицает.

Однако ни та, ни другая сторона даже не ставят теоретический вопрос — каким образом ценности «входят» в политику и историю, как они могут (или почему не могут) производить исторические и политические следствия<sup>18</sup>. Поэтому вся полемика по данному вопросу имеет чисто декларативный и откровенно идеологический характер. Тот же аргумент Хантингтона о возможности абстрагироваться от «общих ценностей» может быть легко обращен против него самого: почему мы не можем абстрагироваться от константных «ценностей» каждой отдельной «цивилизации» при объяснении *ее* истории? И, напротив, если константные «ценности» могут объяснить историю одной «цивилизации», то почему они не годятся для объяснения всемирной истории?

2. Полюсами второй оси «цивилизационных» дискуссий выступают «унитарно-стадиальная» интерпретация «цивилизации» как этапа всемирной истории и «плюральная» ее трактовка, призванная отразить синхроническое и диахроническое множество локальных «цивилизаций»<sup>19</sup>. Главной проблемой здесь является именно *взаимопроникновение* этих, казалось бы, противоположных версий «цивилиза-

<sup>17</sup> См. Huntington, S. P., *Ibid.*

<sup>18</sup> Аналитически это — совсем другой вопрос, чем тот, которым мы вопрошаем о наличии (или отсутствии) «фундаментальных ценностей» и об их характере. Если даже «глубинная феноменология» удостоверяется в наличии таких ценностей и неким образом их содержательно описывает, то это еще не говорит нам о том, как именно они воздействуют на поведение людей. Суть спора состоит в том, являются ли «фундаментальные ценности» непосредственными детерминантами действий людей или нет. См. подробнее Senghaas, D., *Op. cit.*, p. 118, note 2.

<sup>19</sup> Подробнее об этом см. Arnason, J. P., «Civilizational Patterns and Civilizing Processes», in *International Sociology*, vol. 16, no. 3 (2001), p. 387 ff.

ции», которое в той или иной форме обнаруживается практически во всех ее теориях.

Понятие «цивилизация» (в отличие от прилагательного «цивилизированный») возникает в Западной Европе в эпоху Просвещения и выступает важной формой и способом саморефлексии и самоутверждения нового буржуазного общества. Решение этих задач, точнее, двух сторон *одной* задачи предполагало фиксацию отличительных черт этого нового общества по сравнению как с тем, что было *до него*, так и с тем, что существовало *одновременно* с ним, но было *другим*. Вместе с тем — в логике самоутверждения — таким отличиям придавались *нормативные* значения, которые сливались в идее превосходства этого общества над Другим, как исторически более ранним, так и одновременным, но иным<sup>20</sup>.

Таким образом, «стадиальная» версия «цивилизации» является унитарной лишь с той своей стороны, с которой она претендует на описание высшей ступени всемирно-исторического процесса. Но сама логика такого описания предполагает противопоставление «цивилизации» тому, что ею не является, — историческому и современному Другому. Другому «цивилизация» придает, так сказать, темпоральную *двумерность*: оно находится в настоящем вместе с «цивилизацией» и *одновременно* с этим воплощает прошлое, которое еще только *должно быть* оставлено позади продвижением человечества к «цивилизации» как стадии всемирной истории. Но наделив «нецивилизированное» Другое такой темпоральной двумерностью, «цивилизация» необходимым образом принимает ее на себя. Ей еще только предстоит стать *универсальной* стадией всемирной истории в будущем,

<sup>20</sup> Подробнее об этом см. Mazlish, B., «Civilization in a Historical and Global Perspective», in *International Sociology*, vol. 16, no. 3 (2001), pp. 293–296. Развивавшаяся практически одновременно со становлением этого «цивилизационного» самосознания нового общества его критика — от Руссо и Фергюсона до ранних романтиков — была не отрицанием его уникальности и беспрецедентных достижений, но выявлением сопровождавших их и вызванных ими «пороков» и противоречий. Тем самым она по-своему тоже служила *рефлексивному* самоутверждению этого общества. То же в принципе можно сказать о начавшемся с Канта различении «цивилизации» (как «внешней пристойности») и «культуры» (и ее ядра в виде морали). (См. Кант, И., *Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане* // Соч. в 6 томах. Т. 6. М.: Мысль, 1966, с. 17). Разумеется, политической подоплекой разведения этих понятий были противоречия между центром и периферией *тогдашней* «западной цивилизации», столь ярко отраженные критикой *французского* Просвещения *немецким* романтизмом.

и в этом превращении она *зависит от Другого* (только его изменение способно наделить «цивилизацию» качеством универсальности). Вместе с этим «цивилизация» уже в настоящем *есть* эта высшая стадия развития как нечто осуществленное. В этом качестве она *не зависит* от Другого, но, напротив, ведет его за собой.

Такое наделение «цивилизацией» темпоральной двумерностью и себя, и своего Другого влечет за собой целую серию теоретически неразрешимых противоречий, которые *логически* могут быть устранены только одним путем — переводом всего «цивилизационного» дискурса из координат времени в координаты *вечности*. Это — именно то, что со всей прямотой делает Франсуа Гизо: «Европейская цивилизация уже вошла, если так можно сказать, в вечную истину, в план Провидения: она прогрессирует в соответствии с промыслом Божиим. Это и есть рациональное объяснение ее превосходства»<sup>21</sup>. Время и история становятся в этой перспективе *остаточными категориями*, относящимися только к тому, что (еще) не является «цивилизацией». Ведь только там могут происходить *существенные* преобразования общественного и культурного состояния людей. Хантингтоновский аналог «вечной истины», в которой пребывает «западная цивилизация», — обнаружение ее «сущности» — в обход Современности — в эпохе Каролингов<sup>22</sup>. На уровне же социального *пространства* человечества противоречия темпоральной двумерности «цивилизации» и ее Другого оборачиваются тем, что на каждой стадии истории «цивилизация» оказывается всего лишь *локальным явлением* среди других столь же локальных явлений ее многообразного Другого. Это я и назвал взаимопроникновением двух подходов к «цивилизации», *логи-*

<sup>21</sup> Guizot, F., *History of Civilization in Europe*, tr. W. Hazlitt. L.: Penguin Books, 1997, p. 32.

<sup>22</sup> «Запад был Западом задолго до того, как он стал современным. Главные характеристики Запада — те, которые отличают его от других цивилизаций, возникли раньше модернизации Запада». Huntington, S. P. *Op. cit.*, p. 69. Вероятно, единственным последовательным способом разрешения противоречий «темпоральной двумерности» является отождествление «цивилизации» с неким набором *проблем и условий* изменений, а не с какими-то конкретными институциональными формами и /или «фундаментальными ценностями». В теоретически разработанном виде такая альтернатива представлена, к примеру, концепцией «цивилизации современности» Эйзенштадта и вытекающей из нее идеей «множественности современностей» (или, более по-русски, «множественности версий современности»). См. Eisenstadt, S. N. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities: A Collection of Essays*. Leiden: Brill, 2003, chapter 2 (особенно с. 46–56).



чески необходимым с точки зрения их собственных методологических посылок (или дефектов).

Противоречия, вытекающие из темпоральной двухмерности «цивилизации» и ее Другого, поддаются лишь практическому, а не теоретическому разрешению. Таким практическим разрешением явилась глобальная экспансия Запада (в формах торгово-экономической, военно-политической, «культурного империализма» и т. д.), которая *de facto* превращала всего лишь локальное в универсальное. Причем оно оказывалось не столько (высшей) стадией развития человечества, сколько его «судьбой» (в том смысле этого термина, в каком Макс Вебер использовал его, описывая «расколдование мира»).

Логика движения противоречий темпоральной двухмерности привела в XX веке к закрытию темпорального горизонта «цивилизации» как стадии всемирной истории. Но в таком случае пропадают основания для отнесения всего Другого к «нецивилизации». Сворачивание «цивилизации» в «западную цивилизацию» плодило «незападные цивилизации» с необходимостью логического заключения.

Конечно, размножение последних было делом политики не в меньшей мере, чем логики. Политико-идеологическое сопротивление экспансии «западной цивилизации» делало вполне естественным использование *ее собственного* философского (или квазифилософского) инструментария, адаптируемого к «местным потребностям», для отстаивания права Другого быть на равных с ней или даже «выше» ее. Так Япония превращалась в «японскую цивилизацию», Россия — в «православную» (или «евразийскую»), Индия — в «индуистскую» и т. д. Подобные незападные «цивилизационные» проекты характеризовались практически тождественными конструкционными элементами, в числе которых — не только понятийный аппарат западных «плюральных» концепций «цивилизации», но и целые модули присущего им стиля мышления, сфокусированные на тематике «аутентичности», «конкретного особенного, противостоящего абстрактному универсальному», «исторического опыта как оппозиции формальному рассудку» и, конечно же, особой «восточной (любой незападной) духовности». Очевидно, что в «сокровенных глубинах» незападных «цивилизаций» (как и в глубинах «западной цивилизации») ничего отдаленно напоминающего эти сюжеты найти невозможно — они были лишь идиомами и приемами идеологического конструирования таких «цивилизаций», рожденными специфически современными проблемами и коллизиями. Много иронии заключено в том, что западные теоретики плюрализма «цивилизаций» видели подтверждение своей правоты в «туземных» концепциях незападных

«цивилизаций», которые по большому счету были лишь реэкспортом на Запад его собственных идей<sup>23</sup>.

Но взаимопроникновение рассматриваемых нами подходов происходит в «плюральных» концепциях «цивилизаций» не в меньшей мере, чем в «стадиальных». Во-первых, им тоже необходимо отличить «цивилизации» от «нецивилизаций». Без чего — чисто логически — само понятие «цивилизации», даже используемое только во множественном числе, утрачивает всякий смысл (ведь определить — значит ограничить). Поэтому и у «плюральных цивилизаций» существует свой «нецивилизированный» (или не вполне «цивилизированный») Другой. Так, у Тойнби, заявляющего себя противником сравнительного *оценивания* «цивилизаций», возникают такие категории, как «периферийные цивилизации», противопоставленные «высшим», «предцивилизационные общества», «недоразвившиеся цивилизации» и т. п.<sup>24</sup>. Получается, что «плюральные цивилизации», все же обладают смыслом *стадии развития*, более высокой, чем та, на которой обретаются не вполне «цивилизированные» сообщества.

Во-вторых, отличие «плюральных цивилизаций» *как таковых* от Другого предполагает определение неких содержательных критериев, по которым такое отличие может быть сделано. Консенсуса по этому вопросу среди сторонников «плюральных цивилизаций», разумеется, нет. Но сама логическая необходимость его постановки требует какого-то содержательного описания того общего, которое все «цивилизации» должны иметь. Необходимость этого общего, обычно замалчиваемого в концепциях «плюральных цивилизаций», возвращает нас к, казалось бы, давно отставленному «унитарному» понятию «цивилизации», обычно считающемуся специфическим атрибутом стадиального подхода. Кстати, такое замалчивание видит-

<sup>23</sup> Более подробно о западном и специфически современном происхождении незападных идей культурно-цивилизационной идентичности и их возвращении на Запад см. Azmeh, A. Al-, «Postmodern Obscurantism and the ‘Muslim Question’», in *Socialist Register 2003*, ed. L. Panitch and C. Leys. L.: Merlin Press, 2002, pp. 30–33, 40–41. Немецкие романтические корни русского славянофильства хорошо известны. Реэкспортом на Запад и является идея «православной цивилизации», которой тот же Хантингтон противопоставляет «западную цивилизацию», не понимая того, что в таком противопоставлении «западная цивилизация» «беседует» сама с собой (как и в случаях ее противопоставления «конфуцианской», «индуистской» или любой другой «незападной цивилизации»).

<sup>24</sup> См. Тойнби, А. Пересмотр классификации цивилизаций. В кн. Тойнби, А. Цивилизация перед судом истории. М.: Айрис-пресс, 2003, с. 239, 241.

ся одной из главных причин расплывчатости, логической нестрогости и теоретической бедности определений «цивилизации», которые дают даже мэтры «плюрального подхода»<sup>25</sup>.

Если указанные противоречия «цивилизации» и неразрешимы теоретически, то они по крайней мере осознаются как проблема в рамках «большого дискурса» о «цивилизациях». Такое осознание позволяет хотя бы в определенной степени контролировать их наиболее несовместимые с теорией идеологические эффекты. Тойнби, к примеру, рефлектируя собственный метод, открыто признает его зависимость от использования *в качестве образца* «западной цивилизации» и пытается купировать (как он надеется) вытекающие из этого идеологические эффекты за счет систематичности и последовательности своей теории<sup>26</sup>. Именно такой саморефлексии нельзя найти в «малом дискурсе» о «цивилизациях».

В «столкновении цивилизаций» и «диалоге цивилизаций» совмещение «стадиального» и «плюрального» подходов выступает зримо и *грубо*. Более того, оно предстает в откровенно идеологической форме, служащей апологии Запада. У Хантингтона «западная цивилизация» изображается источником модернизации, охватившей весь мир. В этом качестве она выступает *высшей стадией* исторического развития (в его экономическом, военном и технологическом аспектах)<sup>27</sup>. Но важнее то, что «цивилизационному ядру» Запада приписываются — в качестве «ценностей» — те этико-политические явления и институты (верховенство закона, демократический выбор, гуманистические принципы, либеральные права, представительное правление и т. д.<sup>28</sup>), которые в действительности были *специфически-*

<sup>25</sup> В качестве иллюстрации приведу определение «цивилизации» Тойнби: «Под цивилизацией я понимаю наименьший блок исторического материала, к которому обращается тот, кто пытается изучить историю собственной страны...». Тойнби, А. Столкновения цивилизаций. В указ. соч., с. 406.

<sup>26</sup> Тойнби, А. Пересмотр классификации цивилизаций... с. 235.

<sup>27</sup> Другие «цивилизации», как считает Хантингтон, когда-то, возможно, смогут превзойти Запад по этим параметрам развития. Но и эта их победа произойдет в логике, на базе и по правилам, заложенным Западом в качестве основ *современного общества*, которое, отличаясь от «традиционного», *есть* новая и высшая стадия развития. О модернизации как «революционном процессе» и различиях «современного» и «традиционного обществ» см. Huntington, S. P. *Op. cit.*, p. 68.

<sup>28</sup> Я дополняю хантингтоновский список таких «ценностей» теми, которые приписывают западной *традиции* другие сторонники «столкновения цивилиза-

ми продуктами Современности. Тем самым производится узурпация «западной цивилизацией» нравственно-политического содержания Современности, в правах на которое и даже в возможности причастности которому в будущем другим «цивилизациям» отказано (ведь оно — уникальное достояние «западной цивилизации»). Получается, что столкновение будто бы сравнительно *не оцениваемых* локальных «цивилизаций» все же оказывается противоборством нравственно-политической Современности, локально воплощаемой Западом, с нравственно-политической досовременностью, т. е. отсталостью, представляемой всеми остальными «цивилизациями». Это и есть апология Запада.

У Хантингтона узурпация Западом нравственно-политического содержания Современности скорее имплицитно, а общими положениями его теории. Но у других теоретиков «столкновения цивилизаций» она предстает уже эксплицитно. Так, у Ли Харриса Запад оказывается скорее *дееспособным* (и наиболее полным) воплощением «цивилизации», которая, впрочем, в каких-то формах может наличествовать и за его культурно-политическими рамками. Вероятно, именно по этой причине Запад становится объектом атак варваров и дикарей, хотя сама природа варварства и дикости такова, что она не знает какой-либо рациональной причинности: террор не имеет *никаких* политических целей, если к таковым не относить само стремление убивать ради убийства. За ним не стоит ничего помимо «идеологии –фантазии» («fantasy ideology»), которая показывает, насколько далеко зашла «де-цивилизация» врагов Запада. Хотя и понятие «де-цивилизации» не вполне точно. Ведь их происхождение восходит к самой «заре истории» (когда «цивилизации» еще не могло быть): враги Запада и есть те, «кто начали весь кровавый и беспощадный цикл насилия и войн, вечная банда безжалостных людей»<sup>29</sup>.

Таким образом, нравственно-политическое содержание Современности, свернутое Хантингтоном в локальную «западную цивилизацию», вновь разворачивается Харрисом в «унитарную цивилизацию». В этом качестве она выступает в виде *универсального стандарта*, который может и должен быть применен ко всем культурам на всем протяжении истории<sup>30</sup>. Запад оказывается естественным защитником это-

ций». См., например, Watson, B. C. S., «Introduction», in *The West at War*, ed. B. C. S. Watson. Lanham (MD): Lexington Books, 2006, p. 2.

<sup>29</sup> См. Harris, L., *Civilization and Its Enemies: The Next Stage of History*. NY: The Free Press, 2004, pp. 3, 15, 70, 216 (курсив мой. — Б. К.).

<sup>30</sup> См. там же. С. 73.

го стандарта как *воплощение Разума* (ведь «враг бросает вызов утверждению Просвещения о верховенстве чистого разума»<sup>31</sup>). В этом — великая миссия Запада, и ей нет конца, ибо «вечного мира» в истории быть не может: «банда безжалостных людей» является *вечной*.

«Диалог цивилизаций» полностью принимает харрисовскую трактовку «цивилизации» в качестве универсального стандарта. Этот стандарт включает в себя примерно тот же набор «ценностей», но отождествляемых уже напрямую с «глобальной цивилизацией»<sup>32</sup>. Основное своеобразие «диалога цивилизаций» заключается в утверждении о том, что у этого универсального стандарта *нет противников* — конфликты, как мы уже знаем, происходят только вследствие иррациональных фобий, впрочем, вполне устранимых «диалогом».

Однако к более-менее клишированному набору «общих ценностей» «диалог цивилизаций» добавляет нечто от себя — «идеалы (sic!) рыночной экономики, демократии, гражданского общества», которые «без сомнения разделяют все»<sup>33</sup>. Каким образом удалось обнаружить такие идеалы в недрах локальных и неизменных «цивилизаций»? А если их там нет, то почему такие «цивилизации» должны на них ориентироваться и класть их в фундамент диалога между собою<sup>34</sup>? Разумеется, на эти вопросы нет ответа. Однако стоит задуматься и о другом: в какой именно или в чьей именно культуре рыночная экономика, демократия и прочее предстают именно *идеалами*, а не институциональными механизмами, которые сложились исторически и которые *в тех или иных* формах и в той или иной мере *могут быть полезны* для достижения определенных целей. Совершенно очевидно, что эти механизмы *не* предстают идеалами в западной культуре как целом. *Так* их трактует лишь определенное течение западной культуры, которое можно назвать «либерально-демократическим идеализмом».

В многообразных течениях, которые можно обозначить как «социалистические», рыночная организация экономики явно *не* рассматривается в качестве «идеала», даже если они признают ее практическую необходимость. Но и теоретически солидный консерватизм обычно видит в демократии не «идеал», а всего лишь «метод»,

<sup>31</sup> Там же, с. XVII.

<sup>32</sup> См. Преодолевая барьеры..., с. 37.

<sup>33</sup> Там же, с. 50.

<sup>34</sup> Не забудем о том, что в «диалоге цивилизаций» никого нельзя ни в чем убеждать — если этих «идеалов» нет в исконных убеждениях тех, кто вступил в диалог, то им попросту неоткуда взяться!

способный служить достижению некоторых целей<sup>35</sup>. На каком же основании «диалог цивилизаций» объявляет общечеловеческим достоянием и универсальным «цивилизационным» стандартом то, что является идиосинкразией одного частного течения западной культуры (даже если оно — в виде «давосской культуры» — нашло своих адептов на разных континентах)? Это ли не попытка глобальной «диссеминации» определенной политической идеологии?

3. На полюсах третьей оси мы видим уже знакомую нам «цивилизацию» как макрообразование (предельно широкое, не считая «рода человеческого») с данными, или даже предзаданными, культурными характеристиками и, на противоположной стороне, «цивилизацию» как развертывающийся прежде всего на микроуровне человеческих отношений и структур личности *процесс* нарастания «цивильности»<sup>36</sup>. Взаимопроникновение этих двух подходов еще более заметно, чем тех, которые образовывали полюса второй оси «большого дискурса» о «цивилизациях». Начиная с Просвещения, «цивилизация» на макроуровне была неотделима от рафинирования поведения и мышления людей, и в некоторых случаях (у философов Шотландского просвещения) это даже становилось ее центральной характеристикой. В то же время анализ роста «цивильности» на микроуровне — у Н. Элиаса или С. Яегера — был неотделим от раскрытия динамики «больших» социальных структур, преобразования форм власти и моделей ее распределения, общего прогресса рациональности цивилизованной жизни и т. д., т. е. от того, что образует макрохарактеристики «цивилизации»<sup>37</sup>.

В «малом дискурсе» полюс «цивилизации» как роста «цивильности» отсутствует полностью. В лучшем случае, можно говорить о том, что продукты этого процесса (превращенно) представлены в виде застывших «ценностей» (толерантности, уважения человеческого достоинства и т. д.). Именно такое гипостезирование «ценностей» закрывает возможность поставить самый важный и интересный вопрос, который возникает в «большом дискурсе»: *как функционирует*

<sup>35</sup> См. Schumpeter, J. A., *Capitalism, Socialism and Democracy*. NY: Harper & Row, 1975, p. 242–243.

<sup>36</sup> Описание противоположности этих подходов к «цивилизации» см. Szakolczai, A., «Civilization and Its Sources», in *International Sociology*, vol. 16, no. 3 (2001), pp. 369–370.

<sup>37</sup> См. Elias, N., *The Civilising Process*, tr. E. Jephcott. Oxford: Basil Blackwell, 1994; Jaeger, C. S., *The Origins of Courtliness: Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals, 939–1210*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.

«цивилизация» в качестве действительной силы (или формата) нравственно-культурного развития человека и человеческих отношений? Действительно ли и всегда ли она обеспечивает нарастание «цивильности»? А если этого не происходит, то не должны ли мы трактовать остановку «цивилизационного процесса», не говоря уже о его движении вспять, как «де-цивилизацию цивилизации», как ее деградацию или даже, пользуясь терминологией Элиаса, как ее «слом»<sup>38</sup>?

Непостановка этих вопросов в рамках «малого дискурса» есть один из ярких примеров того, как идеология блокирует теоретический поиск. Действительно, *суть* «цивилизационного процесса» — не только Элиас, но и многие его предшественники, которые размышляли на эту тему (от шотландских просветителей до Констана, Гизо, Дж. С. Милля и др.), — видели именно в *укрощении насилия* и снижении его уровня. Если так, то возникает вопрос, *как* может идти «цивилизационный процесс» — даже внутри «западной цивилизации» — в условиях той самой *перманентной* войны с «варварством» (или «террором»), о которой шла речь выше и которая, действительно, стала или становится *правилом* того, что Харрис именует «новой стадией истории»? Возможно ли в условиях такой войны избежать «варваризации» *всех* ее участников, включая тех, которые (будто бы) воюют с «варварством»?

Видимо, это невозможно. Любые конфликты трансформируют участвующие в нем стороны. Это известно еще из гегелевской «диалектики раба и господина». Но одно дело, когда конфликт вызван нравственно-политическим возвышением «раба» над наличным статус-кво, и совсем другое дело, когда его порождает сила, находящаяся много ниже статус-кво, вроде «вечной банды», преследующей «цивилизацию» с самого начала истории. Конфликты второго рода регрессивны по определению: активной силой в них выступает «варварство», и именно оно задает общие «правила игры» — со всеми вытекающими из этого следствиями для противостоящей ему «цивилизации». «Враг определяет нас как своего врага, и этим определением он меняет нас, нравятся нам такие изменения или нет, — вполне резонно пишет Харрис. — Мы не можем оставаться такими, как прежде, после того как нас определили в качестве врага». Главное такое изменение состоит в том, что «мы» вынуждены действовать *нелиберально*. «Наши» поступки начинают противоречить «ценностям

<sup>38</sup> См. главу 4 «The Breakdown of Civilization», in Elias, N., M. Schroter, E. Dunning and S. Mennell, *The Germans*, tr. E. Dunning and S. Mennell. Cambridge: Polity Press, 1996.

толерантности, индивидуальной свободы, правления, основанно на консенсусе, рационального сотрудничества» и т. д. Но именно их «мы» считаем определяющими для нашей идентичности<sup>39</sup>.

Что в таком случае остается от «цивилизации», если смотреть на нее как на *реальный процесс* нравственно-культурного роста людей и их отношений (а не как на набор застывших «ценностей»)? Что именно защищает «цивилизация», если она сама «де-цивилизуется», отставляя собственные либеральные ценности? В рамках «малого дискурса» внятный ответ на данный вопрос найти нельзя. Он даже не может быть *политически* поставлен при том понимании «цивилизаций» как культурных монолитов, детерминированных вне- или квазиисторическими «ценностями», которое присуще концепциям «малого дискурса».

Поэтому в рамках «малого дискурса» остается одно — «узаконить» «де-цивилизацию цивилизации». Это означает представить деградацию в качестве *желанного* обнаружения (или «восстановления») «подлинной сущности» «нашей» цивилизации. И увидеть в этом залог победы в «цивилизационных конфликтах». «Превалирование либеральной идентичности, — пишет один из авторов, совершающих такую идеологическую операцию, — имело место лишь в течение краткого момента долгой истории Европы, но если оно продолжится, то следствием этого будет упразднение будущего Европы и, следовательно, преждевременный конец ее долгой истории. Для Европы наилучшим способом обрести вновь свое будущее было бы востребовать собственную историю. Это означает возврат к христианской вере, которая сопровождала Европу и придавала ей жизненные силы в течение почти двух тысяч лет»<sup>40</sup>. Здесь логика взаимной трансформации сторон в ходе конфликта оборачивается «фундаментализацией» Запада, продукты которой ничем в нравственно-политическом плане не отличаются от фундаментализма его врагов, исламских или иных.

4. Полюсами четвертой оси «большого дискурса» являются уже известные нам монолитные и культурно гомогенные «цивилизации», а с другой стороны, «цивилизации» как образования, не только сложно дифференцированные, но и внутренне противоречивые. Более того, при втором подходе «цивилизации», пользуясь выражением Марселя Мосса, как и «все социальные явления, есть до известной степени [продукты] деятельности коллективной воли», а потому в са-

<sup>39</sup> См. Harris, L., *Op. cit.*, pp. XIV–XV.

<sup>40</sup> Kurth, J., «Western Identity versus Islamist Terrorism: Liberals and Christians in the New War», in *The West at War..*, p. 70.



мой своей основе они являются чем-то «произвольным». «Сфера социального есть сфера модальностей»<sup>41</sup>, и это в полной мере относится к «цивилизациям».

Если так, то первостепенной задачей «цивилизационного анализа» становится выяснение того, каким образом в конкретных обстоятельствах формировалась «коллективная воля», создававшая данную «цивилизацию», как изменялась последняя в зависимости от перемен в соотношении сил между общественными группами, ее образывавшими, и т. д. Говоря более конкретно, необходимо понять то, как проходила конкуренция между разными политико-идеологическими центрами при образовании и дальнейшей эволюции «цивилизации», какова была роль «духовных элит» в кодификации складывавшегося с ходом времени ее «ценностного ядра», каким образом различные силы адаптировали это «ядро» к изменявшимся социальным, экономическим, политическим условиям ее существования, какое значение для образования и позднейших метаморфоз этого «ядра» имели контакты данной «цивилизации» с ее окружением<sup>42</sup>.

В «малом дискурсе», напротив, «цивилизации» предстают только в виде культурных монолитов. Конфликты интерпретаций вокруг их «ценностного ядра» немислимы. Точнее, такие конфликты могут объясняться только происками врагов, т. е. *переносом* «столкновения цивилизаций» *внутрь* «западной цивилизации». А это чревато ее гибелью. Поэтому все, что связывается с понятием «мультикультурализм», вызывает столь резкое осуждение и неприятие у Хантингтона и его сторонников<sup>43</sup>.

Вопрос о том, как и почему монолитная «западная цивилизация» поддалась «мультикультуралистской» порче, даже не ставится в «малом дискурсе». Ведь сама его постановка указала бы на связи «цивилизационных идентичностей» с социально-экономическими и по-

<sup>41</sup> Mauss, M., «Civilizational Forms», in *Rethinking Civilizational Analysis*, p. 28.

<sup>42</sup> Хорошее представление о логике постановки таких вопросов и подходах к их изучению дает статья Nielson, D. A., «Natural Law and Civilizations: Images of „Nature“, Intracivilizational Polarities, and the Emergence of Heterodox Ideals», in *Sociological Analysis*, vol. 2, no. 1 (1991), pp. 55–76. Теоретически она во многом базируется на концепциях Бенжамена Нельсона (см. Nelson, B., *On the Roads to Modernity: Conscience, Science and Civilizations. Selected Writings*, ed. T. E. Huff. Totowa, NJ.: Rowman and Littlefield, 1981).

<sup>43</sup> См. Huntington, S. P., «If Not Civilizations, What?» in *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 5 (1993), p. 190. См. также Blankley, T., *The West's Last Chance. Will We Win the Clash of Civilizations?* Washington, DC: Regnery Publishing, 2005, p. 186.

литическими процессами и противоречиями, что, как мы видели на примере Хантингтона, методологически исключено (см. сноски 10, 12). В этом случае не только «мультикультуралистская» порча западной «цивилизационной идентичности», но и она сама получила бы «прозаические» политические и экономические объяснения. Ими послужили бы всемирная торговая и военная экспансия западного капитализма, колониализм и неоколониализм, специфика послевоенного экономического бума на Западе, потребовавшая притока рабочих рук из менее развитых стран, поляризация «зон процветания» и «зон нищеты», созданная капиталистической глобализацией, и т. д. Отказ же от социально-экономического и политического объяснения конфликтов и споров вокруг «цивилизационных идентичностей» ведет к тому, что любые «уклонисты» от незыблемого «цивилизационного канона» предстают, как было сказано выше, в виде врагов. Ими объявляются не только пришельцы из других «цивилизаций», но и доморожденные «варвары» — нечто вроде тойнбианского «внутреннего пролетариата»<sup>44</sup>. Нетерпимость к таким «варварам» — характерная черта «малого дискурса» о «цивилизациях»<sup>45</sup>.

Установить, что именно является незыблемым «цивилизационным каноном», вынести вердикт о «хороших» и «плохих вещах», точно опознать внутренних врагов — все это прерогативы Законодателя Истины. Восстановление этой философски весьма скомпрометированной фигуры есть негласная отправная точка всего «малого дискурса» о «цивилизациях» и в то же время — его идеологическая претензия<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> См. Тоунбее, А., *A Study of History. Abridgement of volumes I–VI by D. C. Somervell*. NY–L.: Oxford University Press, 1947. pp. 393 ff. Модель такого неприятия внутренних врагов «цивилизации» задал еще Эдмунд Берк, для которого французские революционеры были варварами, атаковавшими «наши манеры, нашу цивилизацию и все хорошие вещи, которые связаны с манерами и с цивилизацией». См. Burke, E., *Reflections on the Revolution in France*, ed. T. H. D. Mahoney. NY: Liberal Arts Press, 1955. p. 89.

<sup>45</sup> Заметим, что адепты «диалога цивилизаций» склонны объяснять «неверие» в него «жестокостью» (sic!) скептиков, а не концептуальными или нравственными причинами. Трудно представить себе более одиозные проявления нетерпимости, чем эта! См. Преодолевая барьеры..., с. 17.

<sup>46</sup> Эдвард Саид обнаруживает фигуру такого Законодателя в рассуждениях Хантингтона, отмечая его претензию «как идеолога» «обозревать весь мир с шестка, свободного от всех обычных привязанностей и скрытых лояльностей» (см. Said, E., «The Clash of Ignorance», p. 12). Это — фигура, очень хорошо знакомая по истории западной философии — от Платона до Шпенглера.

«СТОЛКНОВЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ»  
И «МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ДИАЛОГ» КАК РЕАЛЬНОСТЬ

Явления, подводимые под рубрику «столкновение цивилизаций», столь разноплановы, что при первом приближении у них трудно обнаружить что-либо общее помимо окраски в *риторику* цивилизационно-культурной идентичности и самобытности. В самом деле, что еще объединяет, к примеру, терроризм «Аль-Каиды» или воинствующий фундаментализм афганских талибов с борьбой Сингапура или Малайзии за место под солнцем глобальной экономики, разворачивающейся под знаменами исконных «азиатских ценностей»<sup>47</sup>? Что все это имеет общего с попытками религиозно-консервативных сил в Индии навязать бесконечно многообразной стране мифическую гомогенную «индуистскую цивилизацию» и тем самым — по западному образцу! — создать централизованную «нацию-государство»<sup>48</sup>? Или со стремлением современной России добиться реального членства в клубе сильных мира сего под флагом апелляций к «идентичности российской цивилизации» и многополярности мировой политики<sup>49</sup>? Политическая экономия всех этих явлений, логика их развития, движущие силы, динамика их взаимоотношений с «Западом»<sup>50</sup> и т. д. разнятся настолько, что, казалось бы, делают невозможной ка-

<sup>47</sup> См. Zakaria, F., «Culture Is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew», *Foreign Affairs*, 1994, vol. 73, no. 2. Подробнее об этом см. Huat, Chua Beng, «Multiculturalism in Singapore: An Instrument of Social Control», in *Race and Class*, vol. 44, no. 3 (2003). См. Mohamad, M. bin, *The Way Forward*. L.: Wiedenfeld & Nicolson, 1998, особенно глава 5.

<sup>48</sup> См. подробнее Gupta, A., «Are We Really Seeing the Clash of Civilizations?» in «*The Clash of Civilizations*»? *Asian Responses*, ed. S. Rashid. Dhaka: The University Press Limited, 1997, p. 67.

<sup>49</sup> См. Громько, Ю., «Центральный пункт диалога цивилизаций: жизнестратегия против стратегии смерти» // <http://mmk-mission.ru/polit/ideo/20070422-kult-pr.html> (сайт посещен 10.11.07).

<sup>50</sup> Последнее особенно важно, ибо все рассуждения о «столкновении цивилизаций» эксплицитно или имплицитно подразумевают «столкновения» «незападных цивилизаций» с «Западом». В логике «столкновения цивилизаций» характерным образом *не* осмысливаются, к примеру, кровавый конфликт сингалов и тамиллов на Шри Ланке, который легко было бы представить в качестве «столкновения» буддистской и индуистской цивилизаций, или то вспыхивающая, то затухающая борьба исламских правителей Судана с христианами и анимистами Юга страны.

кую-либо их общую рубрикацию. Однако при более внимательном рассмотрении некоторые общие признаки все же обнаруживаются.

1. В нормативном плане эти явления легитимируются (с разной степенью последовательности и настойчивости) посредством апелляции к «традиционным ценностям», которые *эссенциалистски* представляются в качестве «истинного основания» культурной или цивилизационной идентичности. Такие «традиционные ценности» есть продукты *современного отбора* некоторых элементов культурного наследия и их *властно-политической фиксации* в качестве «истинных оснований» в рамках определенных политических проектов<sup>51</sup>. Но ни это, ни нацеленность легитимируемых ими проектов на техно-экономический «прорыв в будущее» (как в случаях Сингапура или Малайзии) не меняет *антимодернистский* характер данных явлений. Ведь если в нормативном отношении Современность конституируется саморефлексией, самоинтерпретацией и самообоснованием (генерированием собственных принципов из себя самой)<sup>52</sup> и тем изменением статуса традиций, при котором они «вынуждены объяснять себя, становиться открытыми для вопрошания и дискурса»<sup>53</sup>, то нормативно эссенциализированные «основания» «цивилизаций» представляют собою нечто, прямо противоположное этому. Ведь «традиции» при таком подходе не «объясняют», а постулируют себя в качестве «истинных оснований», и режимом такого постулирования выступает именно их закрытость для «вопрошания и дискурса».
2. Режим постулирования «ценностей» и «оснований» сам по себе предполагает, что в центре рассматриваемых «цивилизационных» явлений лежит идея порядка, а не свободы. Точнее, и порядок, и свобода оказываются при таком постулировании анти-модернистскими, т. е. противоположными *специфически современ-*

<sup>51</sup> Выпуск в Сингапуре в январе 1991 г. парламентской Белой книги об «общих ценностях» является крайним случаем такой официозной фиксации «истинных оснований» «цивилизации» (см. Wee, C.J.W.-L., «Framing the 'New' East Asia: Anti-Imperialistic Discourse and Global Capitalism», in *«The Clash of Civilizations»? Asian Responses...* p. 90). Но обращение официальных идеологий разных стран, включая западные, к «истинным ценностям» является скорее общим правилом.

<sup>52</sup> См. Habermas, J., *The Philosophical Discourse of Modernity*, tr. F. Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press, 1987, pp. 7, 19, 31, 55 ff.

<sup>53</sup> Giddens, A., *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*. Cambridge: Polity Press, 1994, p. 5.

ной идее порядка, основанного на свободе<sup>54</sup>. Возражения против «прав человека», исходящие от защитников самобытности «незападных цивилизаций», есть лишь частное проявление антимодернистской идеи порядка. Это проявление вытекает из неприятия идеи и практики *коллективной автономии* как самоопределения и самоконституирования «мы» (каков бы ни был масштаб такого «мы»), т. е. из неприятия «позитивной свободы». Это ведет к дефициту «негативной свободы», к слабости или отсутствию механизмов защиты индивидуального «я». Эти механизмы обычно ассоциируются с «правами человека»<sup>55</sup>. Подавление коллективной автономии делает фигуру Законодателя Истины, о которой шла речь выше, каковы бы ни были ее институциональные воплощения, центральной для всех рассматриваемых явлений, что и придает им характер практик и проектов *авторитарной гегемонии*<sup>56</sup>.

3. Структуры авторитарной гегемонии, легитимируемой «ценностями идентичности», возникли в результате определенных политико-идеологических конфликтов и остаются (потенциально или актуально) включенными в них, т. е. открытыми для оспаривания. Реакцией на такие конфликты являются подчас радикальные реинтерпретации «традиционных ценностей» самими носителями и защитниками авторитарной гегемонии или споры между ними о том, какова именно «цивилизация», «основания» которой они артикулируют и отстаивают. Сам дискурс о «ценностях идентичности» и даже демонстративные акты «столкновения цивилизаций»

<sup>54</sup> Мы не можем в данной статье рассматривать вопрос о том, насколько эта противоположность может быть объяснена как *пребывающая черта* модернизационного процесса, через который проходят, к примеру, страны Юго-Восточной Азии, и который якобы *должен* привести к утверждению политической культуры и структур, по своим основным «современным» параметрам схожих с европейскими аналогами. См. Senghaas, D., *Op. cit.*, pp. 94 ff.

<sup>55</sup> Не углубляясь в дебаты о соотношении «позитивной» и «негативной свободы», лишь выражу солидарность по этому вопросу с Чарльзом Тейлором. См. Taylor, C., «What's Wrong with Negative Liberty», in *The Idea of Freedom*, ed. A. Ryan. Oxford: Oxford University Press, 1979.

<sup>56</sup> Если гегемония как таковая является необходимым моментом и формой конституирования «действующих лиц» политики и их взаимоотношений, то, несомненно, огромное значение имеет различие между ее авторитарными и демократическими практиками. См. Laclau, E. and C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, tr. W. Moore and P. Cammack. L.: Verso, 1985, pp. 58 ff.

предназначены прежде всего для «внутреннего потребления» — для ослабления позиций и дискредитации носителей альтернативных (демократических) политических проектов и для укрепления гегемонии над «ведомыми», т. е. для более «эффективной мобилизации масс» как исполнителей авторитарных проектов<sup>57</sup>.

4. Во многих из рассматриваемых нами явлений вопросы социально-экономической справедливости оказываются вторичными по сравнению с вопросом культурной идентичности. Справедливость подается как нечто, производное от «цивилизационной идентичности». В рамках «органического единства», насаждаемого авторитарной гегемонией, отстаивание социальных прав как *прав* представляется индивидуализмом и эгоизмом частных лиц и их групп, подрывающих «естественную» солидарность. Меры же политики доходов и социального обеспечения — там, где они имеют место, — исполнены в логике патронажа и вознаграждения за вклад в «общее дело», а не удовлетворения прав, завоеванных и гарантированных борьбой трудящихся. Иными словами, *такая* социальная политика выступает составляющей стратегии консолидации авторитарной гегемонии.
5. «Цивилизационные» проекты можно представить как разновидность «политики идентичности» и борьбы за признание (отличая ее от «политики перераспределения» и борьбы за социально-экономическую справедливость), хорошо известную и из современного «мультикультурального» опыта Запада. Она отличается от *другого вида* борьбы за признание, присущего классическим (гегелевско-марксовским) проектам освобождения, тем, что направлена на *защиту* или экспансию *существующей* идентичности, а не на ее *отрицание* в пользу *новой нравственно более богатой* идентичности, обретаемой в борьбе с угнетателями. Поскольку «цивилизационные» проекты не имеют перспективы снятия нынешней идентичности в пользу завтрашней, постольку в них нет тенденции универсализации, предполагающей «включение Другого» в те новые фор-

<sup>57</sup> Так, есть основания видеть в террористических актах «9 сентября» гигантскую провокацию, направленную на то, чтобы вызвать «возмездие Запада» и тем самым представить наиболее воинственные течения исламизма в качестве «естественных защитников» всех мусульман. Именно отсутствие заметных политических успехов радикального исламизма после его первого подъема в конце 70-х—80-х годах делало такую провокацию целесообразной для его вождей. Подробнее см. Kepel, G., *Jihad. The Trial of Political Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002, p. 4 ff.

маты «взаимного признания», которые становятся возможными благодаря обретению новых идентичностей обеими конфликтующими сторонами. Поэтому в таких проектах нет потенциала создания будущего. Они выражают абстрактное — в гегелевском смысле — особенное<sup>58</sup>, в котором всеобщее (глобального капитализма) присутствует лишь как грубая необходимость, принуждающая такие партикулярности выживать в борьбе друг с другом без перспективы достижения более высокого нравственного синтеза. Борьба «цивилизационных» проектов оказывается в историческом и нравственном смысле «зряшной»: она — лишь функция воспроизводства самого статус-кво и в то же время — форма, в которой закрепляется абстрактность абстрактных партикулярностей, не совместимых с нравственным универсализмом (что, конечно, не делает ее «зряшной» с позиций *господ* «цивилизационных» проектов).

Чем объяснить эту происходящую под знаменами «цивилизаций» антимодернистскую *архаизацию* дискурсов и практик, столь разительно

<sup>58</sup> Абстрактное особенное тем и характеризуется, что мнит себя абсолютным, а свои границы — естественными и неизменными. Такое понимание особенно блестяще передает сам Хантингтон: «В прежнем Советском Союзе коммунисты могли стать демократами, богатые могли стать бедными, а бедные — богатыми. Но русские не могут стать эстонцами, а азербайджанцы — армянами. В классовых и идеологических конфликтах ключевой вопрос был „на чьей ты стороне?“, и люди могли выбирать и в действительности выбирали и меняли стороны. В конфликтах цивилизаций вопрос заключается в том «кто ты?». И это — данность, которая не может быть изменена» (Huntington, S., «The Clash of Civilizations?», p. 27). Этим он удачно подчеркивает противоположность между конкретным особенным (в виде класса), которое несет в себе *универсалистские* тенденции самотрансформации, опосредуемой политически *свободой* самоопределения («на чьей ты стороне?»), и абстрактным особенным, которое *поработает* неизменной заданностью своих определений (безвариантное «кто ты?»). Такая неизменность обусловлена авторитарным характером тех «цивилизационных» проектов, которые имеет в виду Хантингтон под именем «цивилизаций». «Цивилизационные» проекты, имевшие характер демократической, а не авторитарной гегемонии, предусматривали, напротив, возможность изменения «идентичности» сторон конфликта. Махатма Ганди, к примеру, писал о возможности «индианизации англичан» как об альтернативе их изгнанию из Индии. (См. Gandhi, M., «Hind Swaraj», in *Hind Swaraj and Other Writings*, ed. A. J. Parel. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 73). Но при этом *и индийцы* должны были трансформироваться настолько, чтобы стать способными к самоуправлению («свараджу»).

контрастирующую с тем, что наблюдалось в двадцатом веке, точнее, в течение того, что Эрик Хобсбаум назвал «коротким двадцатым веком», границами которого стали 1914 и 1991 годы<sup>59</sup>?

Вероятно, самым лаконичным ответом на этот вопрос будет то, что «короткий двадцатый век» завершился остановкой истории, наступлением периода «после диалектики», как удачно выразился Горан Терборн<sup>60</sup>. Остановка истории — это утрата альтернативы статус-кво, закрытие горизонта качественно иного — в нравственно-политическом плане — будущего. Это — дегенерация истории в эволюцию, в которой технико-экономический рост отсоединяется от нравственно-политической трансформации, а место будущего занимает пролонгированное и приумноженное настоящее.

Фукуямовский «конец истории» и хантингтоновское «столкновение цивилизаций» — не антагонистические<sup>61</sup>, а взаимодополняющие концепции, если смотреть на то, *что*, а не *как* они выражают. Предсказанный Фукуямой глобальный триумф либеральной идеологии, разумеется, не произошел и не произойдет в будущем. Но конфликты, развернувшиеся в мире «после диалектики», действительно, оказались лишены трансформационного потенциала и осуществляются в соответствии с описанной Хардтом и Негри «формой правила» воспроизводства глобального «порядка» (правила, которым в условиях новой «Империи», описанной ими, стала война)<sup>62</sup>. Если слом нравственно-политической диалектики был условием торжества глобального капитализма (и в этом заключается правда фукуямовского «конца истории»), то *практическим* следствием этого могла стать только «натурализация» тех форм, в которых предстают действующие на арене «постистории» силы. «Естественности» и безальтернативности капитализма строго соответствует «естественность» и безальтернативность «цивилизационных» или «культурных» форм, которые принимают находящиеся в его пространстве силы. Поэтому недоуменный вопрос Хантингтона, обращенный к его оппонентам

<sup>59</sup> См. Hobsbawm, E., *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914–1991*. L.: M. Joseph, 1994.

<sup>60</sup> См. Therborn, G., «After Dialectics: Radical Social Theory in a Post-Communist World», in *New Left Review*, 2007, no. 43, p. 65 ff.

<sup>61</sup> Как их пытался представить сам Хантингтон и как их воспринимают те, кто ему поверил. См. Huntington, S., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, p. 31 ff; Преодолевая барьеры, с. 25.

<sup>62</sup> См. Hardt, M., and A. Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. NY: Penguin, 2004, pp. 13, 30–37.



и зафиксированный в названии одной из его статей — «Если не цивилизации, то что?» (см. сноску 42), вполне оправдан. В мире без диалектических нравственно-политических смыслов<sup>63</sup> могут быть смыслы только «метафизические», «эссенциалистские», типа тех, которыми осеняют себя разные «цивилизационные» проекты авторитарной гегемонии<sup>64</sup>.

В общем виде политическая логика и идеологические «технологии» «эссенциализации» идентичностей достаточно хорошо изучены — в наше время капитализм далеко не впервые применяет этот прием, хотя раньше его применение выглядело скорее *частным* регрессивным случаем, а не «формой правила» функционирования капитализма.

Известным примером такого частного случая «эссенциализации» идентичностей стало изобретение «расы» в США *после* Гражданской войны<sup>65</sup>. Произведенный ею слом *открытых* правовых и экономических структур рабства, вследствие своей легальности нуждавшихся не более чем в патриархальной идеологии «благотельности рабства» для самих черных, вызвал необходимость радикальной «*рентурализации*» отношений господства и подчинения. Новизна идеи «расы» в том и заключалась, что она прямо апеллировала к физическим (и приравненным к ним психическим) различиям, которые находятся (как бы) по ту сторону любых классовых, региональных, политических и экономических определений. Такие различия не устранимы никакой исторической практикой, и при этом они являются

<sup>63</sup> См. Laidi, Z., *A World Without Meaning: The Crisis of Meaning in International Politics*, tr. J. Burnham and J. Coulon. L.-NY: Routledge, 1998.

<sup>64</sup> Вновь подчеркнем, что «эссенциалистский» и «метафизический» характер этих смыслов есть продукт *политического* их конструирования в рамках проектов авторитарной гегемонии, а не нечто «первозданное» и имманентно им присущее. Соответственно, период «после диалектики» не может быть понят в качестве «*возвращения* на классическую территорию истории, на которой разворачиваются этнические и религиозные конфликты» и кипят связанные с ними «древние и первозданные страсти» (см. Gray, J., *Enlightenment's Wake*. L.-NY: Routledge, 1995, pp. 31–32. Курсив мой. — Б. К.). Период «после диалектики» есть нравственно и политически *выхолощенная Современность*, а не откат к «досовременному» прошлому.

<sup>65</sup> В моем изложении этого примера я следую его анализу Уолтером Майклсом. См. Michaels, W. D., «The Souls of White Folk», in *Literature and the Body, Essays on Populations and Persons*, ed. E. Scarry. Baltimore—L.: The Johns Hopkins University Press, 1988, особенно с. 187–193.

исходными и детерминирующими для идентичности людей и отношений между ними<sup>66</sup>. «Самоочевидность» и «естественность» «расовых» различий выводили их из сферы политики и права и делали их «недоступными» для юридической регуляции (в отличие от классического рабства). Это и зафиксировало решение Верховного суда США по делу *Plessy v. Ferguson* (1896 г.), которое узаконило расовую сегрегацию при формально-правовом равенстве «рас»: «расовые» различия *не обусловлены правом* (оно признает равенство всех перед законом), но *отражаются правом* в качестве «естественной реальности»<sup>67</sup>.

Такая «натурализация» «расы» и «расовых отношений» есть грубый, но в то же время эффективный прием консолидации угнетения, когда оно становится невозможно в прежних открытых формах. Эффективность этого приема в том и состоит, что угнетенные они заключаются в такую «онтологическую» рамку, которая сообщает им идентичность, затрудняющую их самовыражение *в качестве угнетенных*. Соответственно затруднена и политическая репрезентация протеста против условий угнетения. В качестве представителя «расы» угнетенный может потребовать «уважения» к своей «расовой» идентичности (в логике «политики признания»). Но он должен выступить не как «представитель расы», но в качестве «рабочего», «социалиста», «антиглобалиста» или в каком-то ином классовом, идеологическом, политическом качестве, чтобы протестовать против капиталистической эксплуатации. Ведь консолидация последней и сконструировала его «расовую» идентичность. Но политическую артикуляцию этих качеств подавляет «эссенциализированная» «расовая» идентичность, изображаемая в качестве определяющей и первостепенной. Заключение в «эссенциалистскую» рамку идентичности, препятствующую самовыражению угнетенных и их организации сопротивления угнетению, есть специфический вид политической несправедливости<sup>68</sup>. Ее и обеспечивают «цивилизационные» проекты.

<sup>66</sup> Параллельность этого хода мысли хантингтоновским рассуждениям о первичности «цивилизационно» — культурной идентичности по отношению к любым идеологическим, политическим, экономическим различиям самоочевидна и не нуждается в комментариях.

<sup>67</sup> См. «*Plessy v. Ferguson*», in *The South since Reconstruction*, ed. T. D. Clark. NY: Bobbs-Merrill, 1973, p. 159.

<sup>68</sup> В качестве такой несправедливости заключение в «ложные рамки» («*misframing*») убедительно описывает Нэнси Фрейзер, аналитически отличая ее как от несправедливости распределения ресурсов («*maldistribution*»), так и от несправедливости неадекватного политического представительства

В этой же логике формировалась «цивилизационная» «эссенциализация» трудящихся масс на всем пространстве глобализующегося капитализма, хотя в различных его зонах этот процесс отличался своеобразием форм и используемых идеологических инструментов. Она стала реакцией на тот пик демократической и освободительной борьбы, который пришелся на 60–70-е годы XX века. Этот период ознаменовался крушением колониальных империй и образованием гораздо более плюралистичного и демократичного, чем когда-либо ранее, миропорядка, а также серьезной трансформацией капиталистического способа производства в направлении декоммодификации рабочей силы и социализации государства<sup>69</sup>. Попытное движение — к установлению структур неоимпериалистической гегемонии на мировой арене, десоциализации государства и рекоммодификации рабочей силы — предполагало, помимо прочего, деконструкцию тех политических и политико-экономических идентичностей, благодаря которым ранее формировались силы освобождения и демократической трансформации капитализма.

«Цивилизационно» — культурная «эссенциализация» была, конечно, не единственным приемом проведения этой операции, но приемом, широко применяемым и эффективным. Его особая ценность — с точки зрения проектов правоавторитарной гегемонии — заключалась в том, что этот прием эффективно разрушал те «универсалистские» или «универсализуемые» формы идентичности, на базе и в рамках которых возможно развитие широких движений антиимпериалистической и антикапиталистической *солидарности*. Разве не показательно в этом отношении то, что нынешняя распространенность антивоенных настроений в США и Западной Европе (прежде всего, в связи с войной в Ираке) не выражается ни в чем, хотя бы отдаленно напоминающем мощь антивоенных движений периода войны во Вьетнаме и американских интервенций в Центральной Америке в 60–70-е годы? Не объясняется ли это в значи-

общественной группы, которая тем не менее политически признана в своих «истинных» рамках («misrepresentation») (см. Fraser, N., «Reframing Justice in a Globalizing World», in *New Left Review*, 2005, no. 36, особенно с. 76 и далее).

<sup>69</sup> О категориях «коммодификации» / «декоммодификации» рабочей силы см. Esping-Andersen, G., *Three Worlds of Welfare Capitalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990, особенно глава 2. Об институциональных формах процесса декоммодификации и его демократическом и освободительном значении см. Castel, R., «Emergence and Transformation of Social Property», in *Constellations*, vol. 9, no. 3 (2002).

тельной мере тем, что силы иракского сопротивления интервенции США и их союзников в *культурном* отношении выглядят непривлекательными для «прогрессивных» антивоенных коалиций на Западе<sup>70</sup>? Но важно и то, что открытую солидарность с иракским движением сопротивления (в отличие от солидарности с Вьетконгом!) сделала невозможной твердость «цивилизационной» и «патриотической» установки большинства<sup>71</sup>. Но с некоторыми поправками то же самое можно сказать о разложении демократической и классовой солидарности трудящихся, которое сделало возможным нынешний натиск капитализма, — реставрацию на глобальном уровне многих характерных черт, казалось бы, ушедшей в прошлое модели капитализма «свободного рынка», а также стабильный, начиная с 80-х годов прошлого века, и почти повсеместный рост социально-экономического неравенства. И все это — без подъема сопротивления трудящихся масс<sup>72</sup>.

В свете этого правомерен вопрос Фредрика Джеймисона о том, остается ли у понятия «Современность», если оно применяется к такому демодернизированному состоянию общественной жизни, какое-либо значение, не сводимое к «капитализму». Ведь «современность» — при всем множестве ее трактовок — всегда предполагала открытость непредопределенному будущему и несводимость общественной жизни к логике капитализма, сколь бы важен для нее он ни был. Если будущее, во всяком случае — в рамках периода «последней диалектики», закрыто, если капитализм смог не только «колонизовать» защищенные от него ранее участки социального пространства, но и создать регрессивные «эссенциализированные» культурные формы, в которых подавляются силы исторической альтернативы, то не разумно ли *заменить* понятие «современность» понятием

<sup>70</sup> Коммунистические идеалы Вьетконга тоже не разделяло большинство участников тогдашних антивоенных протестов, но такое *политическое* несогласие не приводило к нынешнему *культурному* отторжению от иракского сопротивления, сделавшему антивоенную солидарность практически невозможной.

<sup>71</sup> О деградации антивоенного движения на Западе под этим углом зрения см. Cockburn, A., «Whatever Happened to the Anti-War Movement?» in *New Left Review*, 2007, no. 46.

<sup>72</sup> Подробнее об этом см. Silver, B. J., *Forces of Labor: Workers' Movements and Globalization since 1870*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 176 ff.; Therborn, G., *Op. cit.*, p. 65; Giraud, P.-N., «An Essay on Global Economic Prospects», in *Constellations*, vol. 14, no. 1 (2007), pp. 33–38.

«капитализм»<sup>73</sup>? Возможно, это — то условие политической и теоретической *трезвости*, которое необходимо для поиска новых перспектив освободительной борьбы.

Что это значит для понимания того дискурса о «цивилизациях», которому была посвящена первая часть данной статьи? Понятие «цивилизации», как оно сложилось, трансформировалось, обрело многозначность, выявило свои противоречия по всем четырем осям «большого дискурса» о «цивилизациях», было характерным продуктом *Современности*. Концептуально обедненный и нравственно и политически стерилизованный «малый дискурс» о «цивилизациях» есть столь же характерный продукт нынешней демодернизации Современности. Теоретическое развенчание «малого дискурса» необходимо само по себе. Но при этом следует помнить, что его *эффективная* критика может быть только практико-политической — как критика *действием* тех структур капиталистической правой гегемонии, идеологической функцией которых он является.

<sup>73</sup> См. Jameson, F., *A Singular Modernity. Essays on the Ontology of the Present*. L.-NY: Verso, 2002, pp. 214–215. Другой интересный подход к проблеме демодернизации Современности, сфокусированный на утрате способности к «автономным» коллективным действиям и рациональному целеполаганию на макроуровне общественной жизни в сочетании с продолжающейся рационализацией ее функциональных подсистем, был предложен Клаусом Оффе. См. Offe, C., «The Utopia of the Zero Option: Modernity and Modernization as Normative Political Criteria», in *Modernity and the State: East, West*. Cambridge, MA: MIT Press, 1996, pp. 15–16.

# О ПРЕДМЕТЕ И УПОТРЕБЛЕНИЯХ ПОНЯТИЯ «РЕВОЛЮЦИЯ»

*Моей Намае*

Цель данного эссе — способствовать прояснению предмета понятия «революция». Это возможно только в контексте полемики, в котором это понятие существует. Непосредственным полемическим контекстом для настоящего эссе служит недавно опубликованный сборник «Концепт „революция“ в современном политическом дискурсе»<sup>1</sup>. Я начну с «предварительных замечаний», в которых в тезисной форме обозначу собственную позицию по рассматриваемому вопросу. Далее — в полемике с авторами сборника и, разумеется, другими участниками современной теоретической дискуссии о «революции» — я попытаюсь обосновать изложенные в «предварительных замечаниях» тезисы, затрагивая следующие темы: «многозначность понятия революции», «революция и Современность (modernity)», «онтология непредсказуемости революций», «революция как политическое событие». Итогом работы, хотя скорее политическим, чем теоретическим, можно считать заключительную часть параграфа о «революции как событии».

## ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Под прояснением предмета понятия «революция» я *не* имею в виду достижение такого его определения, которое — вследствие его логического и концептуального совершенства — «окончательно» бы устранило разночтения «революции». Более того, я считаю сами попытки двигаться в этом направлении бесперспективными и неплодотворными. Аргументация в пользу такой точки зрения будет приведена ниже, а сейчас укажу на следующее. «Окончательное» определение

<sup>1</sup> Концепт «революция» в современном политическом дискурсе. Под ред. Л. Е. Бляхера, Б. В. Межуева, А. В. Павлова. СПб.: Алетейя, 2008.

революции возможно только в рамках и в качестве продукта универсальной теории революции, которая потому и может считаться универсальной, что схватывает некую неизменную сущность революции (своеобразно *обнаруживающуюся* в разных революционных явлениях). Такую сущность можно описывать по-разному: методами философии истории, («ортодоксального») исторического материализма, общей социологической теории революции или иначе, но универсалистская претензия на познание причинной обусловленности «эмпирических» явлений революции ее сущностью от этого не изменится.

Я солидарен с теми, кто сомневается в целесообразности и даже возможности построения универсальной теории революции<sup>2</sup>. Если, как я постараюсь показать ниже, революции есть особый вид историко-политической практики — с атрибутами «случайности», «свободной причинности» (в смысле прекращения или приостановки действия некоторых причинно-следственных детерминаций, определявших дореволюционный статус-кво), спонтанного появления до того неизвестных форм идентичности и субъектности коллективных акторов, то революции не могут мыслиться в качестве проявлений предпосланных им и как бы существующих «до» них и независимо от них сущностей. Они сами в своих конкретных проявлениях и есть свои «сущности».

Это, с одной стороны, есть лишь парафраз ницшеанского возражения против философского «удвоения мира» (в данном случае — против «удвоения» революций на их сущность и проявления последней). Но, с другой стороны, это есть тезис против общей теории революции, ее претензий на способность объяснять и предвидеть революции, пусть и «в общих чертах», на уровне «закономерностей», а не конкретных деталей и точных дат<sup>3</sup>. Соответственно, этот

<sup>2</sup> Объяснение таких сомнений, впрочем, весьма отличное от того, которое далее дам я, см. Skocpol, T. (with M. Somers), «The Uses of Comparative History in Macrosocial Inquiry», in *Social Revolutions in the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 90.

<sup>3</sup> Объяснение и предвидение являются сторонами одного и того же спекулятивно-теоретического синдрома, и они невозможны одно без другого. Ведь объяснение, исходящее из *метасобытийной* сущности или закономерности, есть и предсказание того, *как* эта сущность или закономерность будут, или не будут, проявлять себя в других событиях в будущем. Гегелевская философская сова Минервы, разумеется, вылетает только в сумерки, но то, *как* она апостериорно и *сущностно* объяснила Французскую революцию, стало *в то же время* предсказанием «конца истории» и *невозможности* подобных событий в будущем.

тезис направлен и против возможности «окончательного» определения понятия «революция». Если тезис верен, то мы останемся с понятиями (во множественном числе!) революций как продуктов *теорий конкретных событий*, находящихся в компетенции исторической политической социологии<sup>4</sup>, а отнюдь не спекулятивной «метаисторической» теории того или иного вида. Но, как мы увидим дальше, и этим плюрализм «концептов революции» не ограничивается.

Что же тогда остается на долю «общего» понятия «революция», и как тогда можно прояснить его предмет? Отказывая общему понятию «революция» в способности схватить «сущность» революции (толкуют ли ее как некие «обязательные» следствия революции, ее «характерные» движущие силы, «типичные» методы – вроде «революционного насилия» – или иначе), мы все же можем признать, что оно в состоянии фиксировать некие *общие условия*, благодаря которым происходят события, именуемые революциями. Эти условия не предопределяют то, *что* и *как* в революциях происходит. Но они устанавливают их практическую возможность и, соответственно, их *теоретическую мыслимость*<sup>5</sup>.

Я полагаю, есть три таких важнейших условия. Первое – общий *контекст современности*, понимаемой, разумеется, не в смысле «происходящего в настоящее время», а в качестве культурной и политико-экономической динамики, в которой находится *наш* мир где-то с XVII–XVIII веков и которая в свою очередь «запущена» возникшими примерно тогда же и не поддающимися «окончательным»

<sup>4</sup> В духе того ее варианта, который сформировался в американской исторической социологии и который называется «социологией событий». Репрезентативные примеры такого подхода см. Abrams, P., *Historical Sociology*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1982, особенно стр. 190–226; Sahlin, M., «The Return of the Event, Again», in *Clio in Oceania: Toward a Historical Anthropology*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1991; Abbot, A., «From Causes to Events», *Sociological Methods and Research*, 1992, vol. 20, no. 4; Griffin, L., «Temporality, Events, and Explanation in Historical Sociology», in *Sociological Methods and Research*, 1992, vol. 20, no. 4; Sewell, W. H., Jr., «Historical Events as Transformations of Structures», in *Theory and Society*, 1996, vol. 25, no. 6 и др.

<sup>5</sup> Практическая возможность и теоретическая мыслимость необходимо взаимосвязаны. Роберт Дарнтон показывает то, *как* наш политический словарь возникает из усилий революционных практик *осмыслить себя*. «Вначале был опыт, затем – концепт», – резюмирует Дарнтон свое рассуждение. См. Darnton, R., «What Was Revolutionary about the French Revolution?» in *The French Revolution in Social and Political Perspectives*, ed. P. Jones. L.: Arnold, 1996, p. 19.



решениям проблемами<sup>6</sup>. Второе условие — *событийный* характер революций, имея в виду под «событием» не просто любое случающееся нечто, а именно определенную форму протекания исторических практик с присущими ей разрывами эволюционного континуума, приемами «денатурализации» того, что Пьер Бурдьё называл «доха», и соответствующих структур подчинения<sup>7</sup>, ролью в них «свободной причинности» и т. д. Третье условие — способность коллективных акторов выступать в качестве политических субъектов. При этом под «субъектом» мы будем подразумевать обусловленную историческими обстоятельствами и определенным образом организованную силу, способную своей деятельной волей менять (до некоторой степени) сами обстоятельства своего образования, а не излюбленную мишень деконструктивистской критики — фантастического «философского (или „метафизического“) субъекта»<sup>8</sup>.

С учетом этих трех условий революции мы можем дать общее ее определение: *революция есть современное событие, определяемое возникновением и (последующим) исчезновением политической субъектности*. Данное определение является в содержательном отношении бедным и абстрактным. Оно может иметь только служебную роль — давать исходную ориентацию теоретическим исследованиям конкретных революционных практик. Оправданность его зависит от того,

<sup>6</sup> Более подробно о таком понимании современности я писал в другой работе. См. Капустин, Б. Г. Современность как предмет политической теории. М.: РОССПЭН, 1998, с. 11–36.

<sup>7</sup> Под этим имеется в виду «подъем более-менее значительной части доксы до уровня эксплицитных высказываний», что открывает возможность теоретического и практического оспаривания дотоле принимавшихся за самоочевидные элементы «картины мира» и легитимизируемых ими (опять же — в качестве «естественных», т. е. безальтернативных) структур господства. «Денатурализация» доксы, согласно Бурдьё, является важнейшим условием и аспектом политической борьбы. См. Bourdieu, P., *Pascalian Meditations*, tr. R. Nice. Stanford (CA): Stanford University Press, 2000, pp. 184 ff.

<sup>8</sup> Логика проводимого мной противопоставления «исторического субъекта» и «философского субъекта» близка к той, которой следует Винсен Декомб, обосновывая противоположность «*suppositum*» (субъекта действия) и картезианско-кантовско-фихтеанского «субъекта философии субъекта» и показывая политическую иррелевантность деконструктивистских борений с последним. См. Descombes, V., «*A propos of the „Critique of the Subject“ and of the Critique of this Critique*», in *Who Comes after the Subject?* Ed. E. Cadava, P. Connor and J.-L. Nancy. L.: Routledge, 1991.

насколько такая ориентация способна содействовать плодотворности подобных исследований. Логико-теоретическая состоятельность и надежность предложенного определения должны постоянно проверяться посредством его полемического «трения» о другие определения революции, возникшие в иных концептуальных форматах. Именно так, а не через наивное его сопоставление с «реальными фактами», может производиться его корректировка.

По этой причине для настоящего эссе важен сборник «Концепт „революция“...». Конечно, он не содержит всю карту современного дискурса о «революции». Однако он представляет богатую палитру взглядов на понятие «революция». Более того, он содержит размышления о революции на уровнях и ее общей теории, и концепций конкретных революционных практик (Французской революции, европейской «весны народов» 1848 года, русских революций 1905–1907 и 1917 годов, недавних «цветных революций» и т. д.). Это делает его для нас вдвойне полемически интересным.

#### О БЛУЖДАНИИ МЕТАФОРЫ «РЕВОЛЮЦИЯ» (ВМЕСТО РЕЦЕНЗИИ)

Написание рецензии на сборник «Концепт „революция“...» не входит в задачи данного эссе. Но уклониться от оценки этой книги, учитывая ее значение в качестве полемического контекста для моей работы, было бы неправильно.

Выход данного сборника, как бы ни относиться к его недостаткам, можно только приветствовать по двум главным, с моей точки зрения, причинам. Первая: он — крайне редкое в нашей литературе явление многоаспектного и полифонического представления тех ключевых категорий политического мышления, которые Рейнхарт Козеллек относил к «основным историческим понятиям», имея в виду их роль в само- и миропонимании современного человека. Из отечественных публикаций двух последних десятилетий мне трудно припомнить что-то, сопоставимое в этом плане с «Концептом „революция“...»<sup>9</sup>. Отметим для себя, что этот сборник преследует цель, как ее четко формулируют его составители, «сделать предметом исследования не столько само понятие [революции], сколько специфику его

<sup>9</sup> Исключение составляет разве что известный сборник «Теория и практика демократии. Избранные тексты». Под ред. В. Л. Иноземцева и Б. Г. Капустина. М.: Ладомир, 2006. Но этот сборник — продукт американских ученых.

бытия в рамках политического дискурса»<sup>10</sup>. Это важная формулировка, к которой мы еще вернемся.

Вторая причина заключается в том, что «Концепт „революция“...», наряду с другими знаковыми публикациями последнего времени<sup>11</sup>, знаменует, как хотелось бы надеяться, начало сдвига российского политического мышления от затасканной и несущей печать либерального конформизма тематики «демократических транзитов» и «переходов к рынку» к такой радикальной и в то же время классической проблематике политической теории, как «революция». От этого сдвига, если он в самом деле происходит<sup>12</sup>, еще огромная дистанция до осмысления революции как альтернативы тому миру, в котором «демократические транзиты» и «переходы к рынку» выступают — и то только на периферии североатлантической зоны! — максимально радикальными формами политических изменений. Однако правда, что само использование понятия «революция» неизбежно имеет «политически провокативный характер»<sup>13</sup>. И это уже лучше, чем использование понятий, имеющих характер политических транквилизаторов.

Однако в сборнике многое огорчает, причем безотносительно оценке его теоретического содержания. Он сделан неряшливо. Некоторые переводы явно нуждаются в хорошей литературной правке. В отдельных случаях они дезориентируют. «Subaltern», к примеру, нельзя переводить как «особые» — из-за этого «восстания угнетенных

<sup>10</sup> Бляхер, Л., А. Павлов. Концепт «революция»: *mobilis in mobile*. В кн. Концепт «революция»..., с. 5.

<sup>11</sup> Среди них стоит выделить: Магун А. Отрицательная революция. К деконструкции политического субъекта. СПб.: изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2008, тематические блоки статей о революции российских и зарубежных авторов в журналах «Логос» (2006, № 6) и «Прогнозис» (2006, № 3), Антропология революции, сост. и ред. И. Прохорова и др. М.: Новое литературное обозрение, 2009, а также вышедшую несколько раньше книгу Мау В., И. Стародубровская. Великие революции. От Кромвеля до Путина. М.: Вагриус, 2001.

<sup>12</sup> Мне не ведомо, на чем основывается утверждение Бляхера о том, что «революция» является одним из «наиболее активно используемых понятий, отеснившим даже базовый для постсоветской политики концепт демократии» (Бляхер, Л. Революция как «блуждающая метафора»: семантика и прагматика революционного карнавала. В кн. Концепт «революция»..., с. 13). Я согласен с Данном, что современное понятие революции по-прежнему находится «в жалком положении» (см. Дан (так в сборнике, обычная русская транскрипция фамилии — «Данн») Д. Революция. В кн. Концепт «революция»..., с. 108).

<sup>13</sup> Дан Д. Указ. соч., с. 108.

(или подчиненных)» оказываются какими-то «особыми восстаниями». «Self-negating» имеет в русском языке эквиваленты в виде производных от «самоотрицания», что совсем не равнозначно «самоотносящемуся»<sup>14</sup>. Курьезом редакторской работы выглядит содержащаяся в одном из примечаний отсылка к будто бы включенной в данный сборник статье (F. Moshiri, «Revolutionary Conflict Theory»), которая в нем отсутствует. С этим соперничает вопросительный знак вместо номера того тома полного собрания сочинений В. Ленина, в котором можно найти его произведение «Детская болезнь левизны в коммунизме»<sup>15</sup>. Увы, подобные примеры я мог бы продолжить.

Неряшлива, по-моему, и общая структура сборника. В два первых его раздела статьи сгруппированы по признаку их принадлежности двум основным *полям* современного дискурса о «революции» — политической философии и политической науки. Но два следующих раздела сфокусированы на определенных *версиях* «революционной теории» — «глобальной демократии» и «консервативной революции». Почему составители отдали предпочтение именно этим версиям, а не иным (скажем, национально-освободительным революциям или так называемым революциям сверху<sup>16</sup>), остается загадкой. Но в любом случае единый принцип построения разделов оказывается сломан. Последний же раздел «Мейнстрим: от якобинства к большевизму» лишен какого-либо организующего принципа. В него включены статьи (Ганса Кона, Юлии Ерохиной), в которых ни якобинство, ни большевизм даже не фигурируют. Трудно понять, почему интеллектуально заурядное и пришедшее к нам из 30-х годов прошлого века эссе Сидни Хука представляет марксистскую революционную традицию и — еще удивительнее! — *современный* политический дискурс, которому, как говорит название сборника, он должен быть посвящен целиком и полностью.

Однако вернемся к уже упомянутой главной цели сборника, которая заключается в освещении «специфики бытования» концепта «революция» в современном политическом дискурсе<sup>17</sup>. Зачем читателю,

<sup>14</sup> См. Концепт «революция»..., с. 167, 170.

<sup>15</sup> См. там же, с. 136, 325.

<sup>16</sup> Об «элитных революциях» см. классическую работу Э. Тримбергер — Trimberger, E. K., «A Theory of Elite Revolutions», in *Studies in Comparative International Development*, 1972, vol. 7, no. 3.

<sup>17</sup> А. Павлов — применительно к собственной статье — еще более отчетливо формулирует эту цель: «не дать дефиницию концепту „революции“, а рассмотреть те основные точки системы координат философско-политического дискурса XIX

интересующемуся *политикой* революции, нужно знать эту «специфику бытования» концепта? Ради коллекционирования мнений о нем разных мыслителей? Возможно, это неплохо для досуга, но к изучению революционных практик отношения не имеет. Да и что могут дать для такого изучения заведомо неадекватные мнения «слащавых иллюзионистов» и «горьких мистификаторов», т. е. левых и правых участников «революционного дискурса»? А других персонажей в нем нет! Это — суждение Питирима Сорокина, с которым, надо думать, солидарен А. Павлов (ни намек на возражение Сорокину в его тексте нет)<sup>18</sup>. Или читателю не следует принимать и Сорокина всерьез, а просто включить это суждение в качестве очередного экспоната в создаваемую коллекцию?

А чем для познания революций полезен концепт «революция» в качестве неопределенно используемой метафоры, блуждающей из одного «семантического гнезда» в другое, даже если при таких перемещениях она сохраняет память о посещенных ею ранее «гнездах», как представляет «революцию» Л. Бляхер? Только тем, чтобы через аналогию с собственной «спецификой бытования» намекнуть на карнавальную характер всех революций<sup>19</sup>? Но даже признавая наличие карнавального элемента в революциях, не ясно, чем помогает нам бляхеровская аналогия объяснить то, в чем заключается его связь (и какого именно она рода?) с их победами или поражениями, с их исторической плодотворностью или бесплодием? Да и как нам при помощи «блуждающей метафоры» отличить собственно революционные карнавалы от тех, благодаря которым власть, по выражению Ж. Баландь, «позволяет ритуально оспаривать себя с тем, чтобы более эффективно себя консолидировать»<sup>20</sup>? Этот второй вариант по сути контрреволюционного карнавала, в основе которого лежит «превращение в товар даже недовольства [существующими порядками]», и описан столь ярко в концепции «общества зрелища» Ги Дебора<sup>21</sup>.

столетия, в котором этот концепт стал главной темой обсуждения» (Павлов А. «Понятие» революции в политической философии 1789–1848 гг. В кн. Концепт «революция»..., с. 83).

<sup>18</sup> См. Павлов А. Указ. соч., с. 84.

<sup>19</sup> См. Бляхер Л. Революция как «блуждающая метафора»: семантика и прагматика революционного карнавала. В кн. Концепт «революция»..., с. 17, 23.

<sup>20</sup> Balandier, G., *Political Anthropology*, tr. A. Sheridan Smith. NY: Random House, 1970, p. 41.

<sup>21</sup> См. Debord, G., *The Society of the Spectacle*. Detroit: Black & Red, 1977, para. 59. Автор приносит читателям извинения за то, что вынужден ссылаться на иноязычные

Парадоксальность рассуждений, которые ведут Бляхер и Павлов, заключается в том, что при всей их, казалось бы, безграничной дискурсивной гибкости в обращении с концептом «революция» они опираются на наивный догматизм. В самом деле, коллекционирование мнений, различных до такой степени, что «революция» в качестве их общего предмета становится не идентифицируемой, предполагает обладание самим коллекционером знанием о «сущности» революции, превосходящим все эти мнения. Иначе у него не будет критерия отбора подходящих для его коллекции мнений. Равным образом протейность «блуждающей метафоры» революции предполагает наличие фиксированной позиции, с которой все метаморфозы этой метафоры могут быть опознаны в качестве именно *ее* метаморфоз. Но такое «сущностное» знание и такая фиксированная позиция *не* могут принадлежать самому дискурсу о «революции», который и есть стихия мнений о ней и ее метаморфоз. Принадлежность к такой стихии обесценило бы «сущностное» знание и фиксированную позицию, превратив их в «еще одно» мнение о «революции» и «еще одну» ее метаморфозу.

Откуда же тогда взять это «сущностное» знание и эту фиксированную позицию? Только из *подлинно* авторитетных источников. И оба наших автора находят такие источники... в популярных словарях — Историко-этимологическом словаре современного русского языка, Словаре русского языка С. И. Ожегова и Философско-энциклопедическом словаре 1983 года<sup>22</sup>. Такое понимание авторитетов и такое отношение к ним я и назвал наивным догматизмом. Дело даже не в теоретическом качестве дефиниций революции, которые дают эти популярные издания. Важнее нерелексивное принятие этих определений и их устранение из полемического контекста «дискурса о революции», в котором только и существуют и обладают смыслом *любым* определения «революции».

Однако рассуждения Бляхера и Павлова обозначают, пусть не эксплицируя ее, очень важную проблему познания революций. Это проблема неустранимой протейности, точнее, *поливалентности* понятия «революция», обусловленной его синхронным и диахронным присутствием в разных полях и пластах культуры, в каждом из которых оно живет по присущим данному полю или пласту «законам». Вместе с тем эти разные жизни понятия «интерферируют» и неким

издания текстов, имеющих в русских переводах. Последние в период написания данного эссе были ему недоступны.

<sup>22</sup> См. Концепт «революция»..., с. 15–16, 81.

образом переливаются друг в друга. Такая поливалентность характерна для *всех* «основных исторических понятий» Козеллека — никакой уникальностью концепт «революция» в этом плане не обладает. Но без учета такой поливалентности мы не поймем, почему все усилия дать «единственно правильное» определение революции оказались неудачными<sup>23</sup>.

В самом деле, «революция» существует и как продукт (и орудие) воображения определенных эпох и социальных групп, и как идеологический троп и даже политическое клише (в партийных программах, агитации и пропаганде и т. д.), и как собственно «понятие», т. е. как инструмент исследовательской академической работы<sup>24</sup>. Невозможность «окончательного» определения «революции» обусловлена в первую очередь тем, что ее бытие в качестве аналитического инструмента никак не может быть полностью изолировано от ее же бытия в качестве продукта и орудия культурного воображения и политико-идеологического тропа<sup>25</sup> — хотя бы вследствие того, что любой мыслитель всегда неким образом позиционирован в конкретном культурном и политическом контексте и зависим от него.

Такую зависимость исследования «революции» от конкретных историко-политических контекстов Франсуа Фюре элегантно передал противопоставлением изучения эпохи Меровингов и осмысления Французской революции. Первое тоже не свободно от дискуссий, но они *сейчас* не имеют маркеров «идеологических позиций» и не переливаются в вопросы о «легитимности» как существующих общественных институтов, так и самой исторической науки. Изуче-

<sup>23</sup> В отношении понятия «демократия» это убедительно показывает Джон Данн. См. Dunn, J., «Capitalist Democracy: Elective Affinity or Beguiling Illusion», *Daedalus*, 2007, vol. 136, no. 3, p. 9.

<sup>24</sup> Я заимствую логику и понятийный аппарат описания поливалентности «революции» из отличной работы двух американских антропологов, посвященной понятию «гражданское общество». См. Comaroff J. L. and J., «Introduction», in *Civil Society and the Political Imagination in Africa: Critical Perspectives*, ed. J. L. and J. Comaroff. Chicago: The University of Chicago Press, 1999, pp. 1–8.

<sup>25</sup> То же самое можно было бы объяснить и иначе, скажем, показывая — в духе Майкла Полани — то, как связаны «подразумеваемое» знание (*tacit knowledge*) с эксплицитным знанием. В логике нашего рассуждения первое можно связать с бытованием «революции» в широкой культуре, а второе — с ее артикуляцией в академической жизни. Классическое освещение различий и связи «подразумеваемого» и эксплицитного знания см. Polanyi, M., *Tacit Dimension*. NY: Anchor Books, 1967.

нию же революции — независимо от желаний и убеждений самих историков — «само собой разумеющимся образом» приписываются легитимирующая и делегитимирующая функции. Но в период самой Французской революции именно исследование эпохи Мерovingов выполняло те самые легитимирующие / делегитимирующие функции, которыми ныне наделено изучение этой революции: в культурном воображении *той* эпохи она приобрела значение освобождения «простолюдинов», ассоциируемых с галло-римлянами, от аристократов как потомков франкских завоевателей<sup>26</sup>. Так меняющиеся поля культурного воображения и идеологических практик влияют на то, что происходит на поле академической жизни. Но между этими полями, конечно же, есть и обратная связь.

«Блуждание» метафоры «революция» по «семантическим гнездам» не так произвольно, как оно выглядит у Бляхера. Можно и нужно проследить то, как именно определенный теоретический концепт «революции» связан с его бытованием на *соответствующих* полях культурного воображения и идеологии<sup>27</sup>, и такие цепочки связей явят нам не размывание семантики «концепта», а, напротив, ее сгущение и кристаллизацию. Другое дело, что в каждую эпоху современного мира, в каждом его отдельном историко-политическом контексте мы обнаружим *несколько* таких цепочек, и их совокупным эффектом, действительно, окажется невозможность «окончательного» и «общепринятого» определения революции. Если же окидывать получающийся в результате этого «революционный дискурс» взглядом *сверху*, с той *внешней* по отношению к нему позиции, занять которую призывает политологов Бляхер<sup>28</sup>, то этот дискурс предстанет всего лишь коллекцией разных мнений о революции или грядкой «семантических гнезд».

Однако во многих других статьях сборника содержатся достаточно строгие и концептуально развернутые, хотя противоположные друг другу, определения «революции». С ними я и буду сопоставлять мое определение предмета понятия «революция», приведенное в «предварительных замечаниях».

<sup>26</sup> См. Furet, F., «The French Revolution Is Over», in *The French Revolution in Social and Political Perspectives*, pp. 30–31.

<sup>27</sup> Логика исследования связей такого рода неплохо разработана применительно к понятию «Просвещение». О взаимозависимостях между так называемыми высоким и низким Просвещением см. Porter, R., *The Enlightenment*. Basingstoke (UK): Macmillan, 1990, p. 6 ff.

<sup>28</sup> См. Бляхер. Л. Указ. соч., с. 12.



## РЕВОЛЮЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

*Политически* актуальный поворот темы «революция и Современность» задается вопросом «возможны ли революции в наше время и в будущем?». Более общее *теоретическое* выражение этого вопроса таково — «является ли революция атрибутом Современности или только ее прологом, тем, что ввело ее в историю?». В *историческом* плане эта тема ставит вопрос «были ли революции до Современности или они — уникально современные явления?». Начнем с последнего из них.

Вопрос о «досовременных революциях» теоретически наиболее проработан в отношении классической античности, применительно к так называемым афинским демократическим революциям и римской революции (в период от братьев Гракхов до Юлия Цезаря). Аргументы оппонентов в этом споре известны.

С точки зрения М. Финли, перенос понятия «революция» на античность ведет к такой его «универсализации», которая делает его бессодержательным и эвристически бесплодным. Водораздел между современными революциями и теми явлениями, которые именуют античными «революциями», обусловлен следующими обстоятельствами. Последние «вписаны» в циклическую схему культурно-исторического времени, из которой они не могли выйти, тогда как современные революции *определяются* открытостью *творимому* или будущему. Разный характер культурно-исторического времени, которому принадлежат и которое создают современные и «досовременные революции», — первое различие между ними. Второе состоит в том, что «досовременные революции» не приводили к глубоким изменениям *социальных* отношений, смене форм собственности и т. п., хотя результатом их бывала перестройка «политической конституции». Наконец, античные «революции» не выводили на арену борьбы и тем более — не приводили к власти *новые* социальные силы, создаваемые самой революцией из «социального материала» старого порядка. Политическая борьба в Риме и Афинах — это раунды схватки между одними и теми же соперниками (патрициями и плебеями, олигархами и демосом), хотя их организация могла меняться с ходом истории<sup>29</sup>.

Аргументы оппонентов Финли, включая его предшественников, с которыми он ведет спор, в *логическом* отношении однотипны, но со-

<sup>29</sup> См. Finley, M. I., «Revolution in Antiquity», in *Revolution in History*, ed. R. Porter and M. Teich. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, особенно с. 49–51, 53, 56–57.

держательно существенно различаются<sup>30</sup>. Они строятся на демонстрации тех или иных сходств, полагаемых решающими, между «античными революциями» и революциями современными и на показе соответствия тех или иных *современных* концепций революции политическим явлениям античности, «революционность» которых тот или иной автор стремится доказать<sup>31</sup>.

В спорах об «античной революции» мы наблюдаем те же явления, которые применительно к современному дискурсу о революции Бляхер и Павлов описывают в терминах «семантической неопределенности» концепта «революция» и «блуждания» «революционной метафоры». Но на первый план выходит нечто новое: трудность и спорность идентификации исторических явлений в качестве революции. То, что для одних выглядит бесспорной и эпохальной революцией, для других не представляется революцией, либо оказывается революцией с «противоположным знаком» (скажем, «эфиальтова революция» может трактоваться и как «радикально демократическая», и как «консервативная», не говоря о том, что и в первом, и во втором качестве она может оцениваться противоположным образом).

Вывод, вытекающий из трудности и спорности опознавания неких явлений в качестве «революции», заключается в том, что революция не есть «абсолютное событие», как его понимает А. Филиппов. Последнее определяется им в качестве такого события, относительно

<sup>30</sup> См. статью Робина Осборна, содержащую обзор и критический анализ концепций «античной революции» в англофонской литературе. См. Osborne, R., «When Was the Athenian Revolution?» in *Rethinking Revolutions Through Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

<sup>31</sup> В известном смысле Финли идет тем же путем: он открыто признает зависимость своей трактовки «революции» от Маркса. *Вследствие* такой трактовки этого понятия он и не находит ему соответствия в античном мире. См. Finley, M. I. *Op. cit.*, p. 47. Разные трактовки того, какие именно черты «античных революций» считать решающими и сближающими их с современными революциями, неизбежно ведут к тому, что *различные* явления античной политической истории квалифицируются в качестве «революционных». Разные версии «античной революции» см. Grote, G., *History of Greece*, vol. 3. L.: J. Murray, 1862, pp. 109, 132, 140; Walker, E. M., «The Periclean Democracy», in *Cambridge Ancient History*, vol. 5, ed. J. B. Bury et al. Cambridge: University Press, 1927, pp. 99 ff; Forrest, W. G., *The Emergence of Greek Democracy*. L.: Weidenfeld and Nicolson, 1966, pp. 160–161, 173; Davies, J. K., *Democracy and Classical Greece*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1993, pp. 57–63 и др.

которого у «данного сообщества наблюдателей» «есть уверенность не только по поводу его завершения, но и по поводу его начала». «Абсолютное событие» выступает таковым «в силу квалификации объекта, имплицитующей событие», поскольку иначе сами эти квалификации теряют смысл в сообществе наблюдателей (именно это характерно для «учредительных событий», т. е. революций, в первую очередь)<sup>32</sup>. Иными словами, идентификация «абсолютного события» «в наименьшей степени зависит от произвола наблюдателя»<sup>33</sup>.

В случае с «античной революцией» мы видим, что в сообществе профессиональных «наблюдателей» нет ни малейших признаков единодушия в отношении «абсолютных событий»<sup>34</sup>. Но от этого «революция» как квалификация событий не теряет смысл — он только множится. И это происходит потому, что «революция» есть именно *относительное*, а не абсолютное событие. Она есть *культурный конструкт*, и весь вопрос в том, отношении к чему обуславливается его относительность — к произволу наблюдателей, провозгласивших себя «экспертами», или к чему-то исторически и политически гораздо более значительному.

Это «более значительное» — устойчивые историко-культурные традиции, либеральные, консервативные, марксистские, анархистские и т. д., в рамках которых, при помощи которых и против которых мыслят «античную революцию» ее сторонники и противники<sup>35</sup>. Вне

<sup>32</sup> Филиппов А. К теории социальных событий // Логос, 2005, № 5, с. 86.

<sup>33</sup> Филиппов А. Триггеры абсолютных событий // Логос, 2006, № 5, с. 11.

<sup>34</sup> Перефразируя Филиппова, наблюдатели именно *не* «видят одно и то же» в наблюдаемом явлении (см. указ. соч., с. 106), результатом чего выступает бесконечный спор, конституирующий, между прочим, *само сообщество наблюдателей* в качестве профессиональной академической корпорации. Единодушные сделало бы такое сообщество невозможным, а с точки зрения общества, финансирующего его, — излишним.

<sup>35</sup> Рассуждение Д. Обера о «примере Французской революции», выступающем «основным внешним „дополнением“» объяснения «античной революции», есть не наивный анахронизм его подхода или предосудительная «модернизация» классического материала, а честная экспликация того *необходимого* методологического хода, который вынуждена делать — скрыто или явно — любая версия «античной революции» (используемыми «примерами» могут быть и другие современные революции). То, *что* берет во Французской революции Обер и *что* это «высвечивает» в «революции Клифена», которой он занимается, обусловлено современной радикально-демократической традицией, ориентирующейся на *спонтанные* протестные действия низов, самоконституирующих

спора таких традиций вопрос об «античной революции» не был бы, по Брехту, «убедительным вопросом». И «убедительным» его делает борьба этих традиций, в условиях которой «власть над вопросом» (как он формулируется и решается) есть составляющая и проявление актуальной или потенциальной власти над конкурирующими традициями. Борьба за «символическую власть» есть то, что релятивизирует концепт «революции».

Традиции, о которых мы ведем тут речь, не следует сводить к сугубо интеллектуальным традициям, существующим в академическом мире. Традиции, о которых говорим мы, есть сторона и элемент более широких культурно-политических практик, которые соотносят себя с явлениями, именуемыми «античными революциями», и таким образом *включают их в себя*. Это то, что Вальтер Беньямин называл установлением констелляций «нашего» времени с определенным прошлым, в которых явления прошлого теряют личину застывших неизменных «фактов» и начинают жить в событиях и посредством событий, которые могут быть удалены от них на тысячелетия<sup>36</sup>. Это уже не чисто *познавательное* отношение к явлениям прошлого, и спор идет не о том, «какими они, в самом деле, были» (в чем видел суть исторического ремесла Ранке). Это *деятельно-фактическое* отношение к прошлому, в котором из него черпают те или иные символические ресурсы, коды поведения и мысли, схемы мировосприятия, включаемые в практики настоящего. То, в каком виде явление прошлого *живет* в настоящем, и есть его «настоящая» и единственная *действительность*, над которой произвол «наблюдателей» не имеет власти. Но они могут наблюдать разные способы включения прошлого в настоящее, вернее, его включение в разные практики настоящего, это-то и будет отражаться в либеральных, консервативных, марксистских и т. д. версиях «античной революции», равно как и в отрицании того, что она вообще имела место.

Мы приходим к выводу, который не парадоксален, но выразить который, увы, я способен лишь в форме парадокса: «античные революции» «были», поскольку они *есть* в настоящем, в их включенности в определенные современные практики, и их, конечно, не было бы,

ся в качестве «политического субъекта». См. Ober, J., «The Athenian Revolution of 508/7 B. C.: Violence, Authority, and the Origins of Democracy», in *The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1996, pp. 33, 46–52.

<sup>36</sup> См. Benjamin, W., «Theses on the Philosophy of History» (A, а также VI и XVI), in *Illuminations*, ed. H. Arendt. NY: Schocken Books, 1978, pp. 255, 262–263.

не будь современных революций, которые эти практики «запустили». Вопрос об «античных революциях», о том, были они или нет, есть в сущности своей вопрос о том, «революционна» или нет современность. И что представляет собой эта «революционность», если она есть. Это и побуждает перейти ко второму поставленному в начале данного параграфа вопросу.

В рамках литературы, которую с идеологической точки зрения можно назвать «центристской» (подчеркивая ее отличие от лево- и праворадикальной), Современность предстает принципиально *нереволуционным* явлением. Революции — это события, которые расчищают путь *модернизации*, делают ее политически возможной. Сама же модернизация, понимаемая прежде всего как формирование демократических политических и рыночных капиталистических структур, т. е. как развитие современного общества, протекает в мирных, *нереволуционных* формах<sup>37</sup>. В наше время революции, конечно, возможны. Но они происходят именно в отставших, *несовременных* странах и выполняют ту же функцию, которая была присуща великим революциям, введшим в историю *западную* Современность, — открыть путь модернизации<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Классическую формулировку таких представлений дал Бэррингтон Мур: «В западных демократических странах революционное насилие (а также другие его формы) были частью целого исторического процесса, который сделал возможным последующие мирные изменения». Логика модернизации (в характерном стиле 60-х годов) распространяется им и на тогдашние коммунистические страны, предполагая «демократический капитализм» лишь одним из вариантов «современного общества»: «И в коммунистических странах революционное насилие было частью разрыва с репрессивным прошлым и усилий создать менее репрессивное будущее». См. Moore, B., *Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Boston: Beacon Press, 1966, p. 505–506. Видимо, вследствие «остаточного неомарксизма», в котором его упрекали критики, Мур был несколько амбивалентен в отношении того, как преодолеть нарастающую, по его мнению, иррациональность западного демократического общества и обеспечить продвижение к «обществу полного ненасилия». Но до обсуждения перспектив новых революций на Западе он не доходил. Критику такой амбивалентности Мура см. Rothman, S., «Barrington Moore and the Dialectic of Revolution: An Essay Review», in *The American Political Science Review*, 1970, vol. 64, no. 1, pp. 81 ff.

<sup>38</sup> К примеру, именно в этой логике Тимоти Гартон Эш характеризует сербскую «цветную революцию» как *последнюю* революцию в Центральной и Восточной Европе, завершающую в этом регионе «конец коммунизма» и знаменующую

Однако в такой трактовке связи революции и Современности кроется противоречие. Как бы ни понималась Современность более конкретно (различия в таком понимании и образуют то, что Хабермас называет «философским дискурсом Современности»), она неизменно отождествляется с качественно уникальной динамикой, не знающей и не признающей раз и навсегда положенных ей структурных или нравственных пределов. Поэтому, если говорить об эссе Современности, он определяется бесконечной самокритикой, самообоснованием и самосозиданием, причем под «критикой», как подчеркивал Фуко, в данном случае следует понимать не (кантовскую) рефлексию над необходимыми ограничениями, а «практическую критику в форме возможности [их] преодоления»<sup>39</sup>. Не важно, описывается ли такая динамика в виде веберовской инструментальной или хабермасовской инструментальной и нормативной рационализации мира, шумпетеровского «созидательного разрушения» или адорновско-хоркхаймеровской «диалектики Просвещения», сутью ее будет то, что Маркс передал гениальной формулировкой из «Манифеста Коммунистической партии»: «Все застывшие... отношения, вместе с сопутствующими им, веками освященными представлениями и воззрениями разрушаются, все возникающие вновь оказываются устарелыми, прежде чем успевают окостенеть»<sup>40</sup>.

Но если так, то модернизация оказывается уже не путем к какому-то (институционально и нормативно) определенному состоянию, признаваемому «полностью современным», а собственным способом

начала строительства «нормального», т. е. буржуазно-демократического, общества. См. Garton Ash, T., «The Last Revolution», in *The New York Review of Books*, 2000, November 16 (vol. 47, no. 18). Я не могу в данной статье останавливаться на двух проблемах, очень важных для понимания логики такого подхода, и только зафиксирую их. Первая: *почему* один и тот же общественный строй — на уровне доминирующих в социальных науках концепций — переквалифицируется из «современного» в «досовременный» (или наоборот) и *кто* обладает достаточной «символической властью», чтобы делать это? Вторая: те же «почему» и «кто» должны объяснить, каким образом лишь бенефициарии Современности, которая — по определению — существует как глобальная реальность, узурпируют право считаться «современными», тогда как жертвам этой же самой глобальной Современности в таком праве отказано (странам бывшего третьего мира или тем же постсоветским «переходным» обществам).

<sup>39</sup> Фуко М. Что такое Просвещение? Пер. Н. Т. Пахсарьян // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 1999. № 2. С. 144.

<sup>40</sup> Маркс К. и Ф. Энгельс. Соч. Т. 4. М.: Политиздат, 1955. С. 427.

существования Современности<sup>41</sup>, — ведь любые институты и воззрения, которые сегодня считаются «фирменным знаком» Современности, могут завтра стать «пределами», подлежащими преодолению. Но если бесконечная (в условиях Современности) модернизация способна устранять «все застывшие отношения», перешагивать *любые* пределы развития, то чем она отличается от «революции», если ее мыслить «перманентной» и не привязывать «догматически» к событийной форме ее протекания и насильственным методам осуществления? Ничем. Эту мысль настойчиво и весьма убедительно проводит один из авторов сборника «Концепт „революция“...» В. Куренной: «...Буржуазная система приобрела невиданную устойчивость за счет того, что смогла сделать революцию имманентным структурным моментом своего существования»<sup>42</sup>.

Получается, что «запущенное» революциями на заре Нового времени современное общество, является настолько динамичным, что новые революции ему уже не нужны. Оно имманентно революционно вследствие, так сказать, интернализации революции. Эту мысль можно еще более радикализовать: коли буржуазное общество обладает таким имманентным динамизмом, то к чему ему революционные «запуски» на заре Нового времени? Исторически они не нужны, а если и происходили, то в силу «случайного» стечения обстоятельств и не имели особого значения для развития буржуазного общества. Как писал Роберт Бреннер, «...поскольку буржуазное об-

<sup>41</sup> Утверждая это, я позволю себе пройти мимо идеологических агиток, вроде тех, которые когда-то предназначались «освобождающимся» странам Юга, а сейчас экспортируются в постсоветский мир. Суть таких продуктов в свое время классически зафиксировал Марион Леви: «Я называю систему модернизированной в соответствии со степенью, в которой она приближается к типу системы, существующей в современных западных обществах, беря Соединенные Штаты за достигнутый к настоящему времени предел» (Levi, M. J., «Some Social Obstacles to Capital Formation in Underdeveloped Areas», in *Capital Formation and Economic Growth*, ed. M. Abramovitz. Princeton (NJ): National Bureau of Economic Research, 1955, p. 449).

<sup>42</sup> В. Куренной. Перманентная буржуазная революция. В кн. Концепт «революция»..., с. 225 и далее. Идея «перманентной буржуазной революции» не является изобретением Куренного. Нейл Дэвидсон дает обстоятельный критический обзор подобных взглядов, как они сложились в рамках «миросистемного анализа» в духе И. Валлерстайна и в так называемой бреннеровской школе. (См. Davidson, N., «How Revolutionary Were the Bourgeois Revolutions?» in *Historical Materialism*, 2005, vol. 13, no. 3, pp. 7 ff).

щество развивает само себя и „растворяет“ феодализм, постольку буржуазная революция вряд ли могла играть необходимую [для его развития] роль»<sup>43</sup>. Получается, что концепция «перманентной революции» оказывается *антитезой* революции как политического события.

В этой нереволуционности «перманентной революции» нет ничего парадоксального. Действительно, устраняя «событийные» революции», «перманентная революция» становится неотличимой от «исторического развития» (в его буржуазной форме), т. е. от той самой *эволюции* как наращивания и развертывания в непрерывном времени *одного и того же* качества, противоположностью которой является революция как событие, как прерывание преемственности и введение в действие нового культурно-исторического времени. Какое же качество эволюционно развертывается в «перманентной буржуазной революции»? Это, конечно, капитал с его логикой накопления, воспроизводства абстрактного труда и господства над ним и прогрессирующей коммодификацией сфер общественной жизни и условий существования человека. Темпоральность этого процесса и производимые им структурные, мировоззренческие, психологические и иные изменения и есть специфическое культурно-историческое время буржуазной «перманентной революции» и ее содержание<sup>44</sup>. Таким эволюционно наращиваемым качеством является и представительная демократия как важнейший политический стабилизатор буржуазного развития, исключая альтернативы ему посредством *деполитизирующего* переключения «политической жизни» с конкуренции программ на конкуренцию между «собирателями голосов» избирателей. И к настоящему времени демократия, действительно, стала главным противоядием против революции, а избирательная урна доказала свою способность служить гробом для революционеров<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Brenner, R., «Bourgeois Revolution and Transition to Capitalism», in *The First Modern Society: Essays in English History in Honour of Lawrence Stone*, ed. A. L. Beier et al. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 280.

<sup>44</sup> Подробнее об этом см. Anderson, P., «Modernity and Revolution», in *New Left Review*, 1984, no. 144, pp. 101 ff.

<sup>45</sup> Последнее есть легкий парафраз афоризма Д. Гудвина «The ballot box is the coffin of revolutionaries» (Цит. по *The Future of Revolutions*, ed. J. Foran. L.: Zed Press, 2003, p. 2). В более общем плане рассуждение о противодействии демократии революции см. Halliday, F., «Utopian Realism: The Challenge for 'Revolution' in Our Times», in *ibid.*, p. 305 ff.



Те «застывшие отношения», которые «перманентная революция» разрушает, есть результаты эффективного отбора, который «автоматически» производит рынок, отделяя их от других отношений, не только консервируемых, но и культивируемых им<sup>46</sup>. Ясно, что ни одна революция не могла дать «абсолютный» разрыв с прошлым, что *максимум* революционного радикализма может состоять лишь в частичной реконфигурации того, что унаследовано от «старого порядка» и чему придаются *новые смыслы*<sup>47</sup>. Тем не менее между такими революциями и буржуазной «перманентной революцией» есть огромная разница. Первые все же производят реконфигурацию «старого порядка», меняя его «операционный принцип», политико-правовой, но также – в случае социальных революций – и политико-экономический. Вторая же наращивает эффективность такого «принципа» и распространяет его действие на те сферы и отношения, которые до того были вне его досягаемости. Первые есть альтернатива статус-кво. Вторая есть упразднение альтернативы, зрелым выражением чего является нынешняя глобально-капиталистическая идеология TINA (There Is No Alternative). TINA и есть, говоря языком Маркузе, «герметизация дискурса и поступка», подавление будущего и торжество «одномерного» общества<sup>48</sup>.

Так как же ответить на поставленный вопрос о том, является ли революция атрибутом Современности?

Даже в буржуазной «перманентной революции» событийная революция *присутствует* как симптоматика – во фрейдистском смысле – забытого и вытесненного. Назвать новый крем для лица «революцией в косметике» считается удачным (и стандартным для рекламного бизнеса) ходом. В известном смысле вся буржуазная Современность – а не только ее пролог! – есть история «револю-

<sup>46</sup> Блестящее описание рынка как механизма различения «допустимых» и «недопустимых» изменений, эффективных санкций за «ослушание» и «пленения политики» и самого политического мышления как гарантии своего бесперебойного функционирования см. Lindblom, C. E., «The Market as Prison», in *The Journal of Politics*, 1982, vol. 44, no. 2, особенно с. 325, 329, 332, 334.

<sup>47</sup> См. Castoriadis, C., «The Idea of Revolution», in *The Rising Tide of Insignificance*, p. 292 ff. (<http://www.notbored.org/RTI.pdf>). В этом плане можно говорить о неустрашимой «консервативности» всех революций, как ее понимали А. де Токвиль и Ж. Сорель. Подробнее об этом см. Finlay, C. J., «Violence and Revolutionary Subjectivity», in *European Journal of Political Theory*, 2006, vol. 5, no. 4, p. 381.

<sup>48</sup> См. Маркузе, Г. Одномерный человек. Исследование об идеологии Развитого Индустриального Общества. М.: REFL-book, 1994, с. 32, 74, 102, 128, 134.

ций»: научно-технической, индустриальной, постиндустриальной, сексуальной, художественной и т. д. От такого множества «революций», конечно, и получается бляхеровская «блуждающая метафора», но в плане симптоматики в высшей мере примечательно то, что все эти разнородные явления *легитимируются* посредством их ассоциирования с революцией. Это верно даже для тех из них, которые имеют прямо антиреволюционный эффект подчинения вместо освобождения. Пример тому — «индустриальная революция», заменившая «формальное» подчинение труда капиталу «реальным».

Но важнее другое. Само забывание и вытеснение событийной революции приводит к столь же реальным изменениям в функционировании «перманентно-революционного» общества, какие аналогичные явления вызывали в поведении пациентов доктора Фрейда. Забывание и вытеснение революции, этого парадигмально политического явления, ведет к той фундаментальной деполитизации общественной жизни, которая стала характерной тенденцией эволюции «демократического капитализма» (конечно, не только его — вспомним о современной России)<sup>49</sup>. То, что эта тенденция несет с собой растущую незащитность мира труда и непривилегированных групп и слоев в целом, вряд ли может беспокоить героев буржуазной «перманентной революции». Но то, что эта же тенденция угрожает самой динамике и эффективности капиталистического производства корпоративно-административным склерозом, с одной стороны<sup>50</sup>, а с другой — подрывом собственно рыночных механизмов манипулятивно-лоббистской деятельностью «групп интересов», с отвращением описанной Фридрихом Хайеком под рубрикой «демократия торга»<sup>51</sup>, не может не вызывать у них тревогу. Эта тревога и выражается в попытках «вернуться» к рынку посредством «минимизации государства» (и его бесчисленной клиентуры) и отрегулировать неким образом деятельность «групп интересов», ограничивая их влияние на функционирование

<sup>49</sup> Подробнее о связи вытеснения революции и деполитизации см. Wang Hui, «Depoliticized Politics, from East to West», in *New Left Review*, 2006, no. 41.

<sup>50</sup> Яркое описание этого явления можно найти, в частности, в известной книге Мансура Олсона — Olson, M., *Rise and Decline of Nations: Economic Growth, Stagflation, and Social Rigidities*. New Haven, CT: Yale University Press, 1982. См. также его более позднюю работу, в которой эта концепция распространена на анализ упадка и развала «реального социализма», — Olson, M., *Power and Prosperity: Outgrowing Communist and Capitalist Dictatorships*. NY: Basic Books, 2000.

<sup>51</sup> См. Hayek, F. A., *Law, Legislation and Liberty*. Vol. 3. Chicago: The University of Chicago Press, 1979, pp. 99 ff.

государства. Но именно на этих направлениях «буржуазная перманентная революция» оказывается особенно малоуспешной.

Но революция присутствует в созданных ею современных обществах не только в виде описанной выше симптоматики. Она присутствует также как «эхо», если воспользоваться метафорой Эрика Хобсбаума об «эхе „Марсельезы“»<sup>52</sup>. Такое «эхо» есть вся сумма влияний революции на последующую историю — в той мере, в какой она была историей сопротивления новым формам угнетения и неравенства, характерным для современного общества, и историей движения противоречия, *заложенного самой революцией* в *modus operandi* этого общества. Это — противоречие между универсальной свободой, покоящейся на равенстве, что только и делает ее универсальной и характерно *современной* свободой, и необходимо партикулярными институциональными формами ее воплощения / отрицания (от «нации-государства» до капиталистических механизмов хозяйствования) с присущими им делениями на «включенных — исключенных», «господствующих — подчиненных», «богатых — бедняков» и т. д.<sup>53</sup>.

Знаменитый тезис Руссо, которым открывается первая глава первой книги «Об общественном договоре», «человек рождается свободным, но повсюду он в оковах» — нельзя понимать в качестве характеристики антропологического состояния человека вообще. Но он не является и формулировкой *задачи*, решить которую призван справедливый «общественный договор», и — уже в якобинской трактовке — революция. Этот тезис есть формулировка ее *цели* (конечно, не той, которую преследовали ее участники и лидеры) — внести в общественное бытие напряжение противоречия между свободой, на которую «по праву рождения» в современном обществе может законно претендовать любой его член, и никогда до конца не устранимыми «оковами» институциональных форм существования этого права в современном обществе.

Возможно, такая трактовка тезиса Руссо способна разочаровать иных поборников революции, представляющих ее себе как «послед-

<sup>52</sup> См. Хобсбаум, Э. Эхо «Марсельезы». М.: Интер-Версо, 1991.

<sup>53</sup> Отличный анализ этого противоречия (хотя его вышеприведенная формулировка принадлежит мне — Б. К.) и его основных политических и нравственных проявлений дает Этьен Балибар. Он же удачно показывает противоположность современной свободы, *основанной на равенстве*, и античной свободы, которая в качестве предпосылки и привилегии *лежала в основе равенства*, очерчивая партикулярный «круг равных». См. Balibar, E., «Citizen Subject», in *Who Comes After the Subject?* Pp. 45 ff.

ний и решительный» бой, открывающий путь в «царство свободы». Ведь согласно данной трактовке вместо устранимых сегодня «оков» завтра возникнут другие. И будут ли они легче сегодняшних (для нас *завтрашних*)? «Царство свободы» исчезает как практическая цель борьбы, а свобода приобретает значение не состояния, которого можно достичь, а самой практики освобождения. Но разве обесценивает недостижимость «царства свободы» ликвидацию того, что мы сегодня, «здесь и сейчас», считаем недопустимым и оскорбительным? Разве отказ от устранения сегодняшних «оков» не превратит нас в ницшеанских «последних человек», радующихся существованию в одномерном мире беспрепятственно прогрессирующей «буржуазной перманентной революции»? То, что такой мир пока не возник<sup>54</sup>, тоже следствие революции и ее след в современном обществе в виде того напряжения между свободой и «оковами», о котором я рассуждал выше.

В этом и заключается ответ на первый вопрос, который я поставил в начале данного параграфа, — возможны ли революции в наше время и в будущем? Революция присутствует в современном мире в качестве симптоматики вытесненного и забытого, в качестве «эха» и в качестве напряжения между универсальной свободой и ее (всегда конкретными для данной ситуации) институционально-партикулярными «оковами». Во всех этих качествах она есть *действительность* современного мира (и только его), так что сам вопрос о ее «возможности» — при его серьезном понимании — может означать только одно: способна ли революция сейчас явиться в *еще одном* качестве — в качестве актуального *события*.

#### НЕПРЕДСКАЗУЕМОСТЬ РЕВОЛЮЦИЙ И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ТЕОРИИ РЕВОЛЮЦИИ

Характерной чертой революций является их непредсказуемость. «Патриоты» Национального собрания, уже провозгласившие себя представителями народа-суверена, но не способные в течение нескольких дней узреть во взятии Бастилии уже начавшуюся револю-

<sup>54</sup> Но лишь конкретные политические сопротивления могут предотвратить возникновение такого «одномерного» мира. Опасения, что они могут оказаться недостаточными, сквозят в рассуждениях о том, что понятие «современность» утрачивает содержание, делающее его отличимым от понятия «капитализм». См. Jameson, F., *A Singular Modernity. Essays on the Ontology of the Present*. L.-NY: Verso, 2002, pp. 214–215.

цию, «штабом» которой им вроде бы надлежало быть<sup>55</sup>. Ленин в Цюрихе, ошеломленный вестью об уже свершившейся в России Февральской революции 1917 года и отказывающийся ей верить<sup>56</sup>. Памятные кадры растерянного Горбачева, возвращающегося из Фороса в Москву в августе 1991 года, после стольких лет «перестроечных» заклинаний о революционном продолжении «дела Октября». Множить ли подобные примеры?

Уже сказанное заставляет усомниться в понимании революции как «программы» или «проекта». «Революция — это гигантская историческая программа, — пишет Б. Межуев, — приведенная в действие в конце XVIII в. и доселе не остановимая». Ее основными компонентами он называет «делегитимацию всякой власти», «демократизацию, т. е. неприятие любой иерархии» и «секуляризацию» как «отрицание любого воздействия религиозного начала на жизнь общества»<sup>57</sup>.

Чьей «программой» была такая революция? Наверное, не тех легендарных ее «детей», кого она одного за другим «пожирала». Вряд ли и тех, кто духовно «готовил» ее или витийствовал о ней. Разве не известно, что та же Французская революция была не «реализацией» идей «энциклопедистов» и других «просветителей», а их «пе-

<sup>55</sup> Яркое описание замешательства и смятения депутатов Национального собрания после взятия Бастилии, восприятия ими этого события как «ужасной новости» см. Sewell, W. H., Jr., *Op. cit.*, p. 854.

<sup>56</sup> См. Солженицын, А. Ленин в Цюрихе. В кн. Ленин в Цюрихе. Рассказы. Крохотки. Публицистика. Екатеринбург: У-Фактория, 1999, с. 152–176.

<sup>57</sup> Межуев, Б. «Оранжевая революция»: восстановление контекста. В кн. «Концепт „революция“...», с. 199. Я готов оспорить каждый из указанных Межуевым «компонентов» революции-как-программы, исполнением которой стала вся Современность. Но за неимением места укажу лишь на следующее. Революции Современности *не* делегитимировали «всякую власть», а создавали неизвестные дотоле механизмы легитимации постреволюционной власти. «Демократизация» принесла все, что угодно, только не «отмену иерархий». Анализ специфики иерархичности современного общества красной нитью проходит через серьезную социологию Современности, начиная с ее зарождения в трудах Конта, Маркса, Макса Вебера и т. д. «Секуляризация» обернулась (если мы принимаем за чистую монету отделение церкви от государства) вытеснением религии в *частную жизнь* и ее институты, а вовсе не отрицанием любого воздействия религии на жизнь общества (о собственно «религиозных» революциях Современности не стоит здесь и говорить). В указанном описании революция-как-программа должна быть признана *провальной*, вернее, тем, что на английском называется «non-starter».

реворачиванием» и критикой? Что «Просвещение» в качестве «духовного пролога» революции есть ее собственный поздний продукт (как и продукт ее контрреволюционных противников), «подводимый» ею под себя в усилении самолегитимации (или контрреволюционной делегитимации)? Как точно выразился *после* революции один из видных (и удивительным образом уцелевших) умеренных деятелей 1789 года Мунье, «не влияние этих принципов (Просвещения. — Б. К.) создало Революцию, а, напротив, Революция породила их влияние»<sup>58</sup>. А многое ли из «марксизма Маркса» или даже более позднего марксизма Каутского, Плеханова или самого Ленина, как его марксизм был сформулирован в «Государстве и революции» буквально накануне Октября, можно найти в том, чем реально стала большевистская революция?

Еще менее вероятно, что авторство революции-как-программы принадлежит массам, в ней участвовавшим и составившим ее ударные армии. Не только вследствие тех страданий и разочарований, которые *им* революция несет *в первую очередь* и которые едва ли могли быть их «программной целью»<sup>59</sup>. Важнее то, что цели, с которыми низшие классы входили в революцию, в принципе не могли осуществиться вследствие ее победы. Ведь именно она обычно трансформирует общество так, что старые классы разрушаются и на смену им

<sup>58</sup> Цит. по Hampson, N., *The Enlightenment: An Evaluation of Its Assumptions and Values*. Harmondsworth: Penguin, 1990, p. 256. Известно, что именно просвещенные абсолютные монархии, а отнюдь не революции, мыслились самими «просветителями» в качестве наиболее адекватных воплощений их «реформаторских» программ. См. Gagliardo, J. G., *Enlightened Despotism*. Arlington Heights (IL): Harlan Davidson, 1967, p. VI ff.

<sup>59</sup> Разочарование низов и его массовые проявления в ходе Французской революции побудили американского исследователя Уильяма Дойла аналитически развести понятия «контрреволюция» и (как неологизм) «антиреволюция». Второе означает реставраторское стремление (в основном, «свергнутых классов») повернуть революцию *вспять*. Первое же отражает недовольство тем, что революция не отвечает предреволюционным требованиям (и ожиданиям от нее, когда она началась), которые во Франции были столь наглядно зафиксированы в *cahiers*, собранных по всей стране по приказу короля накануне созыва Генеральных штатов. «Контрреволюция» нацелена на придание революции «другого направления» — *в соответствии с предреволюционными ожиданиями перемен*, а не на возврат к «старым добрым временам». См. Doyle, W., «Revolution and Counter-Revolution in France», in *Revolution and Counter-Revolution*, ed. E. E. Rice. Oxford: Basil Blackwell, 1991, pp. 99–105..

приходят новые, для которых (дореволюционные) цели их предшественников утрачивают значение. Это и показало ускорение «пролетаризации» крестьян и ремесленников как одно из важнейших следствий «буржуазных революций», уничтожение рынка труда и формирование «промышленных армий», а также «коллективизация» крестьянства как новые формы закабаления работников, введенные большевистской революцией, и т. д. На основе таких наблюдений Эрик Хобсбаум сделал вывод о том, что о революциях вообще нельзя судить по намерениям тех, кто в них участвует (или по тем намерениям, которые их участникам приписывают историки). Намерения, конечно, необходимое слагаемое революций (без решимости действовать их бы не было), но то, *как* они свершаются и к чему приводят, такими намерениями не определяется<sup>60</sup>.

Если сказанное верно, то остается ли нам истолковать революцию-как-программу *конспирологически* — в духе Эрика Фегелина — в качестве дьявольского заговора рвущихся к власти интеллектуальных элит, исторически менявших свою форму от *republique des letters* на заре Современности через салоны и клубы пред- и революционной Франции и инсургентские и националистические ассоциации Германии и Италии XIX века до диктатур этих элит в их фашистских, нацистских и коммунистических воплощениях в XX веке<sup>61</sup>? Неужели революции непредсказуемы только потому, что Интерпол и соответствующие национальные службы, несмотря на подсказки Фегелина и его единомышленников, никак не могут «сесть на хвост» этого злокозненного многовекового заговора?

Но, может быть, дело проще (что не всегда значит — «лучше»). Если революция — не (чья-то) «программа», а проявление неких закономерностей, исторических или, так сказать, ситуационных, которые складываются в результате сочетания определенных социальных, экономических, внешнеполитических, культурно-идеологических и иных обстоятельств, то непредсказуемость революций может быть объяснена просто несовершенством научного инструментария исследования или же оплошностями тех, кто составляет научное сообщество. Иными словами, непредсказуемость революций предстанет не характеристикой их «онтологии», а изъяном процесса их познания.

<sup>60</sup> См. Hobsbawm, E., «The Making of a 'Bourgeois Revolution'», in *Social Research*, 1989, vol. 56, no. 1, pp. 7–8.

<sup>61</sup> См. Voegelin, E., *From Enlightenment to Revolution*, ed. J. H. Hallowell. Durham, NC: Duke University Press, 1975, p. 79, III, 118.

Не будем тогда удивляться тому, что в эпоху «неразвитости» строгих социальных наук ни Франклин не мог предвидеть Американскую революцию, ни Руссо — Французскую, ни Гегель — «весну народов» 1848 года или хотя бы июньскую 1830 года революцию во Франции, которую он успел застать при жизни, ни Маркс — Парижскую коммуны и т. д. Интереснее то, почему в эпоху «развитых» социальных наук революции продолжают заставлять нас врасплох. Кто предвидел парижский «красный май» 1968 года? А Иранскую революцию? Почему «антикоммунистические революции» 1989–91 годов в Центральной и Восточной Европе<sup>62</sup> стали для западных социальных наук, по выражению Адама Пжеворского, «гнетущим провалом»<sup>63</sup>?

Этот последний «провал» — вследствие и грандиозности явления, его засвидетельствовавшего, и превращения прогнозирования чуть ли не в главный признак «научной эффективности» — особенно сильно задел за живое адептов социальных наук и породил целую индустрию его объяснения. Наиболее взвешенные и проработанные его версии, призывая социальные науки в целом умерить свои прогностические претензии, приписывают данный «провал» специфическим идеологическим и политическим трудностям познания «коммунизма», а также защищают «честь мундира» ссылками на те отдельные публикации, в которых все же поднималась тема возможного «коллапса советской системы»<sup>64</sup>. Последний аргумент мне кажется лишенным ка-

<sup>62</sup> У меня нет сейчас возможности реагировать на очень интересную в теоретическом отношении полемику о том, были ли события 1989–91 годов «революциями» и, если да, то какими именно. Эта полемика получила некоторое отражение на страницах сборника «Концепт „революция“...» — в виде отрицания революционного характера этих событий Куренным (см. с. 222). Противоположная точка зрения ярко представлена в нашей литературе Магуном (см. Магун, А. Указ. соч., с. 47–62).

<sup>63</sup> Przeworski, A., *Democracy and the Market*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 1.

<sup>64</sup> См. Lipset, S. M. and G. Bence, «Anticipations of the Failure of Communism», in *Theory and Society*, 1994, vol. 23, no. 2, pp. 169–172, 175–178. Более безжалостный анализ прогностических способностей *всех* теорий революции дает Тимур Курань, но и его эссе завершается выводом о том, что непредсказуемость революций есть следствие невозможности совершенного наблюдения за предпочтениями людей и, соответственно, трудностей измерения их поведенческих «революционных порогов». Получается, что причины данного «провала» имеют все же гносеологический, а не онтологический характер. См. Kuran, T., «Now Out of Never: The Element of Surprise in the East European Revolution



кой-либо убедительности. У З. Бжезинского, Р. Конквиста, А. Амальрика и других авторов, на которых ссылаются в этой связи, нет ничего похожего на предсказание того, что произошло в действительности, т. е. предвидения демонтажа советского строя самой коммунистической номенклатурой при массовых (в ряде стран) выступлениях низов в условиях ненасилия, превзошедшего — по незначительности жертв оппозиции и репрессий властей — триумф гандизма против британского колониализма в Индии. Предсказания же «коллапса советского строя» как бы в общем виде в аналитическом отношении вряд ли чем-то отличаются от ленинско-сталинских пророчеств неизбежной гибели капитализма: она ведь, в самом деле, когда-нибудь произойдет — хотя бы потому, что ничто не вечно в этом мире.

Но действительным провалом социальных наук, причем провалом *философско-методологическим*, является само осознание непредсказанности «антикоммунистических революций» в качестве «провала». Никакого провала у них не было: они правильно делали все, что должны были делать, и именно поэтому предсказать революцию не могли в принципе. Тому есть две причины.

Первая заключается в том, что сама «теоретическая логика» современных социальных наук, т. е. то, *как* они подходят к своему предмету, как «видят» его, какие вопросы ставят, следовательно, какими методами и инструментами с ним работают, делает их «науками о *порядке*». Поэтому даже «социальные изменения» концептуализируются в их рамках как нечто, вытекающее из тенденций и закономерностей самого данного порядка, как продолжение *его* логики, иными словами, они могут быть представлены только как его эволюция. *Разрыв* с «логикой порядка», который может означать только возникновение новой логики нового порядка, а не «беспорядок», т. е. революция в собственном смысле слова, лежит за рамками их познавательных возможностей. Обусловленную этим трактовку революции по модели эволюции Шелдон Волин точно называет «укрощением проблемы революции» в социальных науках, обстоятельно и конкретно показывая то, *как* именно такое «укрощение» достигается в *парадигмальном* для них случае социологии Парсонса<sup>65</sup>.

of 1989», in *World Politics*, 1991, vol. 44, no. 1, указанный вывод — на с. 47. См. также интересный анализ этого вопроса у Sharman, J. C., «Culture, Strategy, and State-Centered Explanations of Revolution, 1789 and 1989», in *Social Science History*, 2003, vol. 27, no. 1.

<sup>65</sup> См. Wolin, S., «The Politics of the Study of Revolution», in *Comparative Politics*, 1973, vol. 5, no. 3, особенно с. 344–345, 349–352. Очень показательно то, что

Непосредственным следствием «укрощения проблемы революции» является стремление интегрировать эту проблему в политическую науку (или социологию), подвести ее под «более общие понятия», типа «социальные изменения», «политическая нестабильность», «коллективные действия» и т. п., с которыми социальным наукам привычно и удобно работать в их эволюционистской «теоретической логике». Такое стремление отчетливо обнаруживает один из авторов сборника «Концепт „революция“...» А. Никифоров. Он верно отмечает то, что интеграция «революции» в социальные науки означает ее «перепределение в более нейтральном смысле», т. е. *нейтрализацию*, прямо по Карлу Шмитту, того, что является уникальным в «революции» и делающим ее *несводимой* ни к одному из перечисленных выше «общих понятий»<sup>66</sup>. Что же *подавляет* в «революции» ее научная интерпретация? Ответ Джона Данна — ее уникальность в качестве *события* определенного типа, то, что «революция» является категорией, центрированной на «действующих лицах» и не допускающей чисто «внешнюю», объективную и «натуралистическую» идентификацию ее<sup>67</sup>.

Здесь мы приходим к пониманию второй причины того, что я считаю философско-методологическим провалом социальных наук. Дело в том, что философии давным-давно известно — акты свободы не предсказуемы *в принципе*. Такова их онтологическая «природа», укротить которую не в силах никакая методология познания, даже та, которой обладают «самые передовые» современные соци-

одна из заметных попыток «реабилитировать» социальные науки за «провал» непредсказанности «антикоммунистических революций» прямо апеллирует к *эволюционизму* Парсонса, представляя его в качестве того теоретического ресурса, который *мог бы* помочь предсказать и объяснить эти революции, но был проигнорирован социологами 70–80-х годов. Это при том, что сам Парсонс в 60-е годы был сторонником теории «конвергенции» капитализма и социализма, а отнюдь не коллапса последнего! См. Mouzelis, N., «Evolution and Democracy: Talcott Parsons and the Collapse of Eastern European Regimes», in *Theory, Culture and Society*, 1993, vol. 10, no. 1, особенно с. 149.

<sup>66</sup> См. Никифоров А. Революция как объект теоретического осмысления: достижения и дилеммы субдисциплины. В кн. Концепт «революция»..., с. 147–148. Пожалуй, лучшим из доступных на русском языке изложений такого подхода к «революции» следует считать статью немецкого ученого Петры Штыков. См. Штыков, П. Деконструкция революции. В кн. Повороты истории. Т. 2. Науч. ред. В. Гельман. СПб.: Летний сад, 2003.

<sup>67</sup> См. Dunn, J., *Modern Revolutions: An Introduction to the Analysis of a Political Phenomenon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972, pp. 4, 226.

альные науки. Как писал Кант, «...в том-то и беда, что мы не можем встать на точку зрения, с которой возможно предвидение свободных поступков, ибо это была бы точка зрения провидения, недоступная человеческой мудрости, распространяющаяся также и на свободные деяния человека, которые хотя и могут быть им *увидены*, однако не могут быть *предвидены* со всей определенностью (для божественного ока здесь различия нет)»<sup>68</sup>. Все, что определено естественной «причинностью природы», предвидеть — при известном совершенстве орудий познания — можно, но то, что определено «причинностью свободы», — нет. Ведь второе *не* вытекает из первого, а само становится «если не по времени, то все же в отношении причинности... безусловно первым началом некоторого ряда явлений»<sup>69</sup>. Если революция есть хотя бы до некоторой степени акт свободы, то предвидеть ее нельзя. В этой невозможности неправильно усматривать «провал» социальных наук, ибо сие зависит не от них, а от характера самого данного события.

Но в том-то и дело, что в социально-научных употреблениях «революция» все больше отдаляется от «свободы», так что связь между ними становится незаметной и аналитически несущественной или случайной. Наглядный пример этому дает тот же сборник «Концепт „революция“...». Поразительно, но во всех статьях *российских* авторов слово «свобода» либо отсутствует совсем, либо возникает лишь в цитатах из работ зарубежных писателей (Гегеля — в эссе А. Павлова, Ш. Эйзенштадта — у В. Куренного, французских «энциклопедистов» — у К. Аршина). Похоже, российским участникам сборника решительно нечего сказать о свободе в связи с «революцией», с какой бы стороны последнюю ни рассматривать. Не знаю, входило ли это в замысел составителей сборника, но контраст между текстами российских и зарубежных его участников получился шокирующий: для Арендт, Хабермаса, Данна, Маркузе, Селбина, Монбиота и многих других «революция», конечно, немыслима вне связи со свободой и без ее «освободительных эффектов». Достаточно сказать, что у Арендт само событие революции *определяется* как такое, которое *уже есть* свобода (а не только движение к свободе), — «ведь быть свободным и совершать поступки — одно и то же»<sup>70</sup>. С другой стороны, такой контраст — лишь свидетельство того, что зарубежные авторы сборника подобраны «неправильно». В их числе нет настоящих представите-

<sup>68</sup> Кант И. Спор факультетов. Соч. в восьми томах. Т. 7. М.: Чоро, 1994, с. 100.

<sup>69</sup> См. Кант И. Критика чистого разума, пер. Н. Лосского. М.: Мысль, 1994, с. 284.

<sup>70</sup> Arendt, H., «What Is Freedom?» in *Between Past and Future*. NY: Penguin, 1977, p. 153.

лей социальных наук — вместо них в сборник попали преимущественно политические философы и культурологи. Первые же и на Западе написали о «революции» горы литературы без какой-либо рефлексии над свободой.

Очевидным проявлением разъятия «революции» и «свободы» выступает, к примеру, трактовка прихода нацистов к власти в Германии как *тоже* революции<sup>71</sup>. И в статье А. Михайловского «консервативная революция» — *тоже* революция, только с «ярко выраженными авторитарными и антиэгалитарными чертами»<sup>72</sup>. А почему бы нет? «Социальные изменения», «политическая нестабильность», «коллективные действия» и все остальные «общие понятия», под которые мы должны подвести «революцию», — налицо в случае нацизма или «в задумке» — в случае «консервативной революции». И остается всего лишь отбросить наивную, унаследованную еще от Просвещения веру в то, что «революция» как-то связана со свободой<sup>73</sup>, чтобы стереть последние различия между «революцией» и «реакцией», угнетением и освобождением и объявить все это «социальными изменениями», которые будут «нейтрально» изучаться социальными науками, готовыми служить без разбора подонкам и героям.

Но если — в противоположность всему этому — свободу считать не только неотъемлемой, но определяющей чертой «революции», то как понимать ее в контексте революционных событий? Как она возникает? Каким образом проявляется? К чему приводит? Ответы на эти вопросы образуют ядро политико-философской теории революции как события, абрис которой я попытаюсь представить ниже<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> См. Calvert, P., *Revolution and Counter-Revolution*. Milton Keynes (UK): Open University Press, 1990, p. 57.

<sup>72</sup> Михайловский А. Консервативная революция: апология господства. В кн. Концепт «революция»..., с. 268.

<sup>73</sup> Питер Калверт, призывающий очистить теорию революции от этого архаического наследия Просвещения, говорит непосредственно о «прогессе», а не о «свободе», но данные понятия неразрывно связаны в отвергаемом им наследии (см. Calvert, P., *Op. cit.*, p. 57). Вряд ли нужно пояснять, что «постклассическое» переосмысление свободы давно отделило ее от (линейного) прогресса, так что революционная освободительная борьба отнюдь не обязательно означает «прогрессивную» борьбу за переход к следующей общественной формации.

<sup>74</sup> Объем данной статьи заставляет меня ограничиться лишь абрисом теории политического события. Стремясь к ее экономной реконструкции, я буду использовать некоторые важные с точки зрения целей данной статьи идеи Алена Бадью

## РЕВОЛЮЦИЯ КАК СОБЫТИЕ

Первое, что нужно иметь в виду, обсуждая данную тему, это то, что не всякое изменение есть событие. Как пишет Бадью, «внезапность, темп и дезорганизация [привычного уклада жизни. — Б. К.] могут быть лишь симулякрами события, а не обещанием его истины»<sup>75</sup>. Изменение *как* событие, на мой взгляд, определяется четырьмя основными чертами, которые я назову «реверсом времени», «конституированием субъекта» (точнее — субъектов), «двойным самоотрицанием» и «зависимостью от будущего», т. е. от того, что следует *за* событием как таковым и в чем оно продолжает «жить» *после* своего завершения. Я постараюсь прояснить каждую из этих характеристик, иллюстрируя мои рассуждения общеизвестными событиями Французской революции.

## I.

Начнем с «реверса времени». Это понятие отражает образование революционного события задним числом, поворотом времени вспять, хотя таким образом поворачивается время самого события, а не время того общественного порядка, который им отрицается. Более того, способность события *так* повернуть время означает отмену времени «старого порядка», т. е. то, что его время «подшло к концу». Событийное поворачивание времени и дает тот «взрыв» континуума истории, о котором писал Беньямин в тезисе XV его «Тезисов о философии истории», и введение нового исторического «календаря», точкой отсчета в котором становится данное революционное событие<sup>76</sup>.

Образование революционного события благодаря «реверсу времени» осуществляется посредством включения в него явлений и происшествий, случившихся *до* события и в логике той причинности (вместе с ее «сбоями»), которая присуща *не* событию, а отрицаемо-

и Эрнесто Лаклау без того критического их анализа, которого они заслуживают, и без наведения методологических «мостов» между концепциями этих во многом очень разных мыслителей. Это, к сожалению, придаст черты эклектики моему повествованию. Более развернутое изложение теории политического события дает Артемий Магун (см. Магун, А. Указ. соч., особенно — глава 3). В ряде моментов оно перекликается с моими взглядами, но я не могу ограничиться простой отсылкой к концепции Магуна в силу немаловажных расхождений между нами.

<sup>75</sup> Badiou, A., *Infinite Thought. Truth and the Return to Philosophy*, tr. O. Feltham and J. Clemens. L-NY: Continuum, 2003, p. 129.

<sup>76</sup> См. Benjamin, W., *Op. cit.*, p. 261.

му им «старому порядку». Иными словами, то, что составляет содержание события, возникло до него и не в его логике. Однако позже (задним числом) оно было реконфигурировано в соответствии с новой логикой, которая, как и писал Кант о «причинности свободы», не вытекает из предшествующей логики («старого порядка»), породившей явления и происшествия, образующие революционное событие. В этом и заключается суть дела: явления и происшествия, порожденные «старым порядком» (и его «дисфункциями»), входят в состав революционного события, но не являются его причиной. Напротив, само их включение в революционное событие определяется *им самим*, а не их «имманентной природой», и в этом смысле Бадью прав, называя события «беспричинными», т. е. имеющими причину в самих себе, что и есть — «свободная причинность».

Конечно, такое рассуждение поднимает сложный вопрос о том, кто или что «принимает решение» о таком «реверсном» конструировании события путем включения в него *некоторых* явлений и происшествий «старого порядка». Я думаю, у Бадью не получается удовлетворительным образом справиться с этим вопросом, вследствие чего в его философии возникает полумистическая фигура «оператора», отличного от «множества», которое составляет событие, и дающего событию «имя», т. е. «решающего событие»<sup>77</sup>. Преодолением этой трудности мне видится концепция «гегемонии» (восходящая к идеям А. Грамши), позволяющая объяснить возникновение такого «оператора» из хода политико-идеологической борьбы, которая всегда имеет ситуационный характер и не предопределена какими-либо «сущностями» или «законами», предшествующими ситуации или лежащими вне ее. Но о событийном «конституировании субъекта» речь пойдет, когда мы будем рассматривать вторую главную черту революции как события.

Теперь обратимся к явлениям и происшествиям, группируемым как событие «взятие Бастилии»<sup>78</sup>. 17 июня 1789 года делегаты Генеральных штатов от третьего сословия уже объявили себя «Нацио-

<sup>77</sup> См. Badiou, A., «On a Finally Objectless Subject», in *Who Comes After the Subject*, p. 27. Об этой и других трудностях концепции события в философии Бадью см. Bensaïd, D., «Alain Badiou and the Miracle of Event», in *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, ed. P. Hallward. L-NY: Continuum, 2004, pp. 94–105. См. также Clemens, J. and O. Feltham, «The Thought of Stupefaction; Or, Event and Decision as Non-Ontological and Pre-Political Factors in the Work of Gilles Deleuze and Alain Badiou», p. 21 ff., <http://whiteheadresearch.org/event-and-decision/#papers>

<sup>78</sup> В их изложении я буду следовать нарративу Жака Годешо, представляющемуся

нальным собранием», но продолжали заседать в королевском Версале. О низложении монарха, учреждении республики, отмене феодальных привилегий и всем прочем, что составило «суть» Французской революции, они особо не говорили. Само слово «революция» было в ходу, и даже существовала довольно популярная газета под названием «Les Révolutions de Paris», но оно ни в коем случае не имело современного значения «легитимного» ниспровержения существующей власти народом-сувереном и по сути означало любое заметное изменение политического устройства, включая то, которое мог производить сам король<sup>79</sup>. 11 июля король, похоже, принимает решение восстановить «порядок»: он отправляет в отставку популярного министра Неккера и начинает стягивать к Парижу верные ему войска. Город охватывают страх и возбуждение. Пламенный оратор Камилл Демулен в Palais Royal произносит перед толпами собравшихся речи о подготовке новой резни в стиле Варфоломеевской ночи<sup>80</sup>. В этой ситуации Национальное собрание практически бездействует. Однако парижане начинают действовать спонтанно: в поисках запасов продовольствия они захватывают монастырь Saint-Lazare, освобождают из нескольких тюрем тех, кого сейчас назвали бы «политзаключенные», разрушают парижские таможни, наконец, стремясь вооружиться для *самообороны*, они овладевают арсеналом в Hôtel des Invalides. За исключением мелких стычек с немецкими наемниками все эти действия не встречают вооруженного сопротивления. Но в захваченном арсенале парижане обнаруживают только мушкеты и несколько пушек, патронов и снарядов к ним там не было. Так возникает идея штурмовать Бастилию — многие полагали, что в крепости хранятся запасы пороха<sup>81</sup>.

наиболее скрупулезным и систематическим их освещением. См. Godechot, J., *The Taking of the Bastille: July 14, 1789*, tr. J. Stewart. NY: Charles Scribner's Sons, 1970.

<sup>79</sup> О предреволюционных коннотациях термина «революция» во Франции и их трансформации в связи со «взятием Бастилии» см. Baker, K. M., *Inventing the French Revolution: Essays on the French Political Culture in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 203–223.

<sup>80</sup> См. Godechot, J., *Op. cit.*, pp. 187–188. Обратим внимание: мобилизация массовых действий начинается посредством указания на возможность повторения *прошлых* преступлений «старого порядка», а не призывов к его ниспровержению ради «светлого будущего». О таком повороте дела не говорит в это время даже Демулен!

<sup>81</sup> Конечно, восприятие Бастилии в качестве *символа* жестокостей «старого порядка» сыграло в этом свою роль. Но не забудем и о более «прагматических» мотивах: *по слухам* Бастилия имела большое значение для грядущей расправы над

В *военном* плане штурм и взятие Бастилии, действительно, были незначительной операцией. Ж. Годешо, конечно, прав, подчеркивая, что бескровный захват Hôtel des Invalides в этом отношении имел гораздо большее значение, он показал ненадежность королевских войск в противодействии бунтующим парижанам<sup>82</sup>. Узников же в Бастилии к 1789 году почти не осталось.

Как уже отмечалось, акции парижан 11–14 июля — и в особенности взятие Бастилии — повергли «представителей народа» в Национальном собрании в смятение и уныние. Предлагались даже резолюции, осуждающие эти акции. Они — в соответствии со стереотипами времени, когда современная революция еще не была изобретена, — рассматривались большинством членов Собрания в качестве бунтов толпы, бессмысленных как таковые и, хуже того, дающих оправдание жесткой политике короля в отношении «народных представителей». Однако произошло неожиданное: король отдал приказ войскам отойти от Парижа (и к 16 июля они были отведены) и восстановил в должности Неккера. С другой стороны, группа членов Собрания, сделавшая вылазку в Париж во второй половине дня 15 июля, обнаружила, что он не только не охвачен яростью бессмысленного бунта, но и преисполнен лояльности к «народным представителям». 16 июля в Национальном собрании прозвучали первые высказывания в том духе, что взятие Бастилии — оправданный ответ народа деспотизму. Но только 20 и 23 июля было окончательно решено, что произошедшее 14 июля является именно легитимным восстанием народа. В большой мере такое решение было вызвано стремлением «народных представителей» *остановить* самодеятельность парижан, продолжавшуюся и после 14 июля. Для этого новые акты насилия и неповиновения властям противопоставлялись как «незаконные» «законному» выступлению народа против деспотизма 14 июля. Так 14 июля стало началом великой революции, и в этом выражалось стремление ее «штаба» закончить ее той же датой: дальнейшие самочинные действия народа оказывались уже *преступными*, а изменения, в том скромном их понимании, какое господствовало в умах «представи-

парижанами — из ее пушек якобы собирались расстрелять Сент-Антуанское предместье. Делегация горожан, впущенная в крепость накануне ее штурма, удостоверилась в том, что пушки Бастилии не находятся в боеготовности. Но устойчивые фобии не рассеялись. См. Lusebrink, H-J. and R. Reihardt, *The Bastille: A History of a Symbol of Despotism and Freedom*, tr. N. Schurer. Durham (NC): Duke University Press, 1997 p. 40, 42.

<sup>82</sup> См. Godechot, J., *Op. cit.*, p. 217.



телей народа» в июле 1789 года, должны были в последующем осуществляться только *законным* путем, т. е. по их собственному решению и под их контролем.

К этому остается добавить, что закончить революцию так быстро не получилось. Парижские бунты имели ряд непредвиденных следствий. Одним из важнейших было усиление панических настроений среди крестьян, явление, известное как «Великий страх». Его вызвали опасения реквизиций со стороны властей из-за угрозы голода, слухи о бандах горожан, отбирающих продовольствие, и т. д. На селе не просто интенсифицировалось брожение — разразилось то, чему Жорж Лефевр дал название «крестьянской революции»<sup>83</sup>. Оперативной реакцией на это стали знаменитые законы «ночи 4 августа», положившие юридический конец феодализму во Франции. Революция шагнула к новому рубежу. Но и на нем ее остановить не удалось. Революция продолжала вбирать в себя все новые происшествия и явления, переопределяя их в собственной логике и подчиняя их ей. За счет этого она «развивалась», обогащалась новым содержанием (можно сказать — радикализировалась) и приобретала *свою* историю, уже вполне автономную от истории «старого порядка», из которого она *вышла* и который «породил» ее лишь в том узком смысле, что дал податливый «материал» (явлений, происшествий, но также и человеческих ресурсов) для лепки ею себя.

Что все это говорит нам о «реверсе времени» как определяющей черте революции? 14 июля стало началом революции никак не раньше 20 или 23 июля. Его сделали таким началом не сами по себе происшествия этого дня, а *реакция на них*, с одной стороны, короля, а с другой — тех, кто до 20 или 23 июля были лишь «знаком без обозначаемого», т. е. «представителями народа», который еще отсутствовал. Не «народ-суверен» брал Hôtel des Invalides и Бастилию. Их брали толпы возбужденных и напуганных парижан. И сами по себе эти акции вписывались в логику «старого порядка» — мало ли он знал бунтов, вызванных его преступлениями и «дисфункциями», в ходе которых мятежники одерживали и гораздо более впечатляющие победы, чем бескровный захват Hôtel des Invalides или овладение Бастилией, защищаемой небольшой командой отставных ветеранов?

Но эти сами по себе довольно заурядные происшествия были *таким* образом *признаны* верховной властью, т. е. королем, и «генералами без армии», т. е. Национальным собранием, что они оказались

<sup>83</sup> См. Lefebvre, G., *The Coming of the French Revolution*, tr. R. R. Palmer. Princeton (NJ): Princeton University Press, 2005, глава 4.

включены в совершенно новую, дотоле неизвестную логику — логику «свободной причинности», наделившей эти происшествия достоинством Начала и «основополагающего акта». Ошибочно считать, будто эта новая логика была кем-то (королем или членами Собрания) *придумана* или будто эти происшествия были всего лишь *названы* Началом, так что их подлинная «сущность» от такого переименования не изменилась. Нет, новую логику никто не придумал — она сложилась *непреднамеренно* из действий и решений, преследующих цели, которые соответствовали *modus operandi* «старого порядка». Король отвел войска и призвал Неккера, т. к. ему, вероятно, нужна была пауза для консолидации сил и поскольку — в логике бунтов, а не революций — иногда бывает лучше дать беспорядкам возможность истощить себя собственной бесплодностью. А «генералам без армии» была нужна армия — прежде всего как угроза королю для усиления своих позиций в торге с ним. Но в том и дело, что пути следования этим вполне «посюсторонним» целям пересеклись таким образом, что достичь ни одну из них в логике «старого порядка» стало невозможно. Он треснул, и в этой трещине — помимо сознательных целей и устремлений всех тогдашних действующих лиц — возникла новая логика: логика революции. И она сразу преобразовала всех участников драмы. Парижские толпы превратились в народ-суверен и стали все более уверенно вести себя *в этом качестве*; «генералы без армии» обрели ее и стали-таки представителями народа (хотя бурные преобразования последнего в ходе революции лишали их одного за другим этого звания и отправляли — кого на эшафот, кого в изгнание, кого в политическое небытие). И король приобрел новое качество — еще не «гражданина Капета», но уже, как сказал при его встрече 17 июля 1789 года новый мэр Парижа, «короля, отвоеванного народом» — в противоположность качеству Генриха IV, который въезжал в столицу как «король, отвоевавший свой народ»<sup>84</sup>.

## II.

«Конституирование субъекта» (субъектов) — другая определяющая черта революции как события. Иллюстрацией этому и может служить описанное выше обретение королем, членами Национального собрания, парижскими толпами (и не только парижскими) нового качества, или идентичностей, как сейчас принято говорить, и их практические действия *в логике этого нового качества* или этих новых идентичностей.

<sup>84</sup> Цит. по Sewell, W. H., *Op. cit.*, p. 856.

К их числу нужно добавить и такие новые идентичности, как «контр-революционеры», «колеблющиеся» (названные якобинцами «подозрительными»), «попутчики» и другие, которые создает сама революция. И эти идентичности отнюдь не совпадают с политическими и социально-экономическими категориями, описывающими группировки и деления обитателей «старого порядка», но подвижные, меняющиеся взаимоотношения между ними составляют «процесс революции».

Исходным пунктом рассуждений о «конституировании субъекта» является тезис о том, что субъект революции *не* предшествует ей, а создается ею самой. Дело не обстоит таким образом, что еще до революции имеются силы, готовые ее осуществить и выдвигающие ее своей программой (или противостоящие им силы, «запрограммированные» на подавление революции)<sup>85</sup>. Представление о силах, уже «запрограммированных» на определенные виды деятельности, для которых практика — лишь исполнение их предзаданных установок, а не творческое *одновременное* изменение обстоятельств и человеческой деятельности, т. е. самих людей, как определял в «Тезисах о Фейербахе» *революционную практику* Маркс, необходимо предполагает именно «метафизического субъекта». Этот субъект стоит в своей полной определенности, цельности и законченном самопонимании *перед* практикой, которая для него — лишь способ самореализации, т. е. реализации того, что он *уже есть* до и вне этой практики. Он автономен по отношению к практике — любым возможным видам практики («сущность» сил, «готовых к революции», не меняется от того, приходится ли им действовать в условиях торжества реакции или наступления революции), как кантовский моральный субъект автономен по отношению к любой гетерономии. Поэтому такой субъект в принципе является «универсальным», т. е. независимым от ситуаций и контекстов, в которых он себя обнаруживает. Такому субъекту теория события противопоставляет другого субъекта. Как описывает его Бадью, «этот субъект будет исключительным, а не универсальным, и он будет исключительным, поскольку всегда будет являться событием, которое конституирует субъект как свою истину»<sup>86</sup>.

<sup>85</sup> О революции можно сколько угодно говорить, «готовить» и даже предчувствовать ее, но это ничего не скажет о готовности реальных сил ее совершить. Бляхер с точной иронией замечает, что в Европе начала XX века (но также и последних десятилетий века XIX) просто не было «неревolucionеров» (см. Концепт «революция»..., с. 25). Стоит только добавить, что после Парижской коммуны не было и никаких революций.

<sup>86</sup> Badiou, A., *Infinite Thought...*, p. 56.

Создание революционным событием своих собственных исполнителей, т. е. революционных субъектов, нуждается в объяснении: ведь им просто неоткуда взяться, иначе как из *объектов* «старого порядка», т. е. тех организованных и воспроизводимых им социальных групп, которые подчинялись присущей его природе «естественной причинности». Как происходит трансформация объектов в субъекты?

Рассуждение об этом следует начать с того, что ни одно общество не является монолитным, «системой» в строгом смысле данного понятия, воспроизводящейся и развивающейся в соответствии со своей имманентной логикой. Оно всегда является «чешуйчатым» — наложением друг на друга экономических, социальных, политических, культурных структур, имеющих разное происхождение и разные логики функционирования, но (до поры до времени) удерживаемых вместе скрепой некоей доминантной логики, скажем, капиталистического способа производства или феодальных сеньориальных отношений. Этот «чешуйчатый» характер общества на уровне методологической рефлексии и применительно к построению его «общей теории» точно ухватил Йозеф Шумпетер. Приведу полностью его формулировку: «Каждая социальная ситуация является наследием предыдущих ситуаций и перенимает от них не только их культуру, предрасположенности и их „дух“, но и элементы социальной структуры и концентраций власти. <...> Ни одна социальная пирамида не бывает сделана из однородной субстанции и не бывает бесшовной. Нет единого *Zeitgeist* — разве что в виде [теоретического] конструкта. Это означает, что, пытаясь объяснить исторический путь или историческую ситуацию, необходимо принять во внимание наличие в ней многого такого, что чуждо ее собственным тенденциям и что существует как «пережитки». Все это самоочевидно, но часто выступает причиной практических трудностей и проблем с диагностикой социальных ситуаций. Другое следствие этого состоит в том, что сосуществование принципиально разных ментальностей и групп «объективных фактов» должно стать частью *любой общей теории* [общественной жизни]»<sup>87</sup>.

Взаимодействие доминантной логики данного общества с тем «многим» в нем, что ей «чуждо», многообразно и противоречиво. Результатами его могут быть и ассимиляция части этого «многого» доминантной логикой (классический пример — капиталистическая трансформация аграрных отношений), и эксплуатация другой его части в качестве своих опор (неоплачиваемый женский труд внутри

<sup>87</sup> Schumpeter, J. A., *Imperialism and Social Classes*, ed. P. M. Sweezy. NY: A. M. Kelley, 1951, pp. 144–145 (курсив мой. — Б. К.).

семьи по воспроизводству потребляемой капиталом рабочей силы), и модификация/адаптация самой доминантной логики к третьим элементам этого чуждого ей «многого» (мутация капитализма, включая частичную декоммодификацию рабочей силы, в условиях «государства благосостояния»). Так или иначе, доминантная логика и непосредственно воплощающая ее доминантная структура всегда соотносится с Другим (чуждым ей «многим»), полагает себя через Другого и тем самым полагает Другого через его соотнесение с собой. В таких соотношениях и полаганиях, которым всегда присуща та или иная степень напряженности и конфликтности, доминантная логика стремится воспроизвести общество в качестве повторяющегося образца сочетания и взаимоувязки того «многого», что составляет данное общество.

Пока такие повторения образца происходят, хотя абсолютно точными они никогда не могут быть<sup>88</sup>, социальные группы данного общества воспроизводятся в качестве объектов доминантной логики, условия существования которых с необходимостью детерминированы ею. Положение меняется, когда такие повторения дают сбой, когда доминантная логика не может по «прежним правилам» положить себя в Другом, а Другое — по тем же правилам — соотнести с собой. Другое оказывается в недостаточной степени детерминировано доминантной логикой, а она сама ищет нестандартные, не присущие ей самой способы сохранить себя в качестве *modus operandi* данного общества и таким путем — вопреки возникшим трудностям — добиться все же повторения образца. Такой выход доминантной логики за ее собственные рамки Лаклау передает понятием «смещения (dislocation) структуры», а такую недостаточную детерминированность Другого — «заброшенностью в ситуацию неопределенности», которая и есть *возможность* свободы<sup>89</sup>.

Канун Французской революции дает этому отличную историческую иллюстрацию. Глубокий фискальный и финансовый кризис монархии, вызванный ее собственными операциями и обычаями (от милитаризма и военных авантюр до расточительности

<sup>88</sup> Экспансивное развитие по модели «перманентной буржуазной революции», которая обсуждалась нами ранее, можно рассмотреть в качестве повторения образца «буржуазного общества» на все более разрастающемся социально-экономическом и культурном материале, беря такое разрастание в эволюционной перспективе.

<sup>89</sup> См. Laclau, E., *New Reflections on the Revolution of Our Time*. L-NY: Verso, 1990, pp. 42–44.

двора и усиления традиционного давления на крестьянство и городские низы в целях пополнения казны), потребовал нестандартных действий, выходящих за рамки логики абсолютизма. Таким шагом был, как известно, созыв Генеральных штатов, не собиравшихся с 1614 года, что само по себе показывает чуждость этого органа механизму абсолютной монархии. Но подготовка этого шага потребовала целого ряда таких действий, включая резкое ослабление цензуры и создание форм политической артикуляции недовольства населения — в виде собираемых по всей стране для Генеральных штатов *Cahiers de doléances*, которые сами по себе привели к существенному «смещению структуры». Дальнейшее известно.

Важно иметь в виду, что такое «смещение» есть не необходимый момент в восходящем развитии общества, а открытие поля возможностей, которое для самой «сместившейся» доминантной структуры выступает *непреднамеренным следствием* ее действий, направленных на самовоспроизводство, на повторение старого образца. В собственной логике доминантная структура *не* признает возникновение этого поля, и само его существование зависит от того, что кто-то *вопреки* такому непризнанию начинает использовать «смещение структуры» как возможность для действий нового типа, немислимых ранее. Поле возможностей как следствие «смещения структуры» есть, таким образом, не «объективная данность» социального бытия, а *характеристика практик*, могущих возникнуть благодаря их недостаточной детерминированности доминантной структурой. Но их возникновение не предопределено этой недостаточностью. Поэтому такие практики *случайны* — в смысле их невыводимости из «естественной причинности» «старого порядка» и зависимости от «стечения обстоятельств», одним из которых выступает *сознательное отношение* социальных групп к возникшему факту их недостаточной детерминации «сместившейся структурой».

Но (то или иное) сознательное отношение к этому факту становится *необходимостью*: автоматическое следование ритуалам повседневности, делающее рефлексивное самоопределение не столько в принципе исключенным, сколько излишним и чересчур обременительным, становится невозможным в ситуации недостаточной детерминированности. Какие-то нестандартные решения приходится принимать просто потому, что знакомая и вошедшая в рефлексы организация жизни не срабатывает.

Это крайне важно: свобода есть порождение ситуационных неудобств и опасностей, а не атрибут автономного Разума. Она есть бремя, которое приходится на себя взваливать, а не данная нам (бо-

гом, человеческой природой или добродетельными правителями) благодать. Люди становятся субъектами, т. е. существами, способными к «самозаконотворчеству», *по принуждению* обстоятельств, с которыми они не могут иным образом справиться, а не по зову своей нравственной природы. И эта свобода, и эта субъектная форма их существования есть для них *средства* преодоления возникших затруднений, а не самоцель. Трудно представить себе что-то более неверное, чем дышащая истинным благородством формула Токвиля «кто ищет в свободе чего-либо другого, а не ее саму, тот создан для рабства»<sup>90</sup>. Или скажем так: это — аристократическое видение свободы. Оно подходит для тех, для кого «социальный вопрос» (по Арндт) может быть оставлен по ту сторону политики, и только для тех ситуаций, в которых повседневность как фундамент их жизни не пошла трещинами и не обернулась сверхвопросом «а как же жить в таких условиях дальше?». Хотя, с другой стороны, на определенном этапе развития субъектности и революции свобода-средство может превращаться в свободу-самоцель, вернее — подобно тому как аристотелевская справедливость является для полиса и высшим благом, и благом как средством для иного — совмещать инструментальность и самоценность в качестве своих ипостасей. И это тоже нужно понять в динамике революции как события.

Однако от открытия поля возможностей на уровне индивидуального самоопределения до возникновения коллективных революционных субъектов — неблизкий и отнюдь не прямой путь. Маневр «смещения» доминантной структуры может у нее получиться, и она «повторит» себя, пусть в измененном виде, но зато подавив ростки политической субъектности. Вероятно, так можно интерпретировать маневр нэповского «отступления», по выражению Ленина, большевистской власти после «военного коммунизма», закончившийся сталинской ее консолидацией в конце 20-х годов. Или «смещение» может привести к формированию политических субъектов только на уровне (противоборствующих) элит, и в таких случаях возникнут так называемые революции сверху, классическими примерами которых являются японская «революция Мэйдзи» и «кемалистская революция» в Турции.

Но и развитие политической субъектности «снизу» может быть остановлено (и даже повернуто вспять) на разных его фазах. Более того, формируемая *самой революцией* доминантная структура стремится к тому, чтобы сделать это, как только ей удастся более-менее встать

<sup>90</sup> Токвиль, А де, Старый порядок и революция. М.: Кушнарв, 1905, с. 188.

на ноги, на каждом очередном этапе революции, на который ее переводит именно *неудача* предыдущей попытки остановить идущий «снизу» рост демократических революционных субъектов. Об этом и свидетельствует описанная выше попытка самого Национального собрания закончить революцию, начавшуюся 14 июля, той же датой, переводя дальнейшее развитие сугубо в «законное русло» и исключив новые вспышки самодеятельности низов. Поскольку это не удалось, постольку революция вышла на этап, озаглавленный законами «ночи 4 августа». И якобинцы стремились положить конец росту революционной субъектности, причем им это удалось много лучше, чем предшественникам (посредством разгрома эбертистов и «бешеных», ослабления народных секций и т. д.), что и сделало возможным Термидор как полную — в рамках Французской революции — остановку развития революционных субъектов и начало их разложения, итог чему подвел бонапартизм.

В свете этого контрреволюцию — в отличие от «антиреволюции»<sup>91</sup> — следует понимать не как то, что манихейски противостоит революции, но как внутренний момент последней. Контрреволюция — необходимый момент структурирования самих революционных субъектов, которое в то же время есть их отрицание, т. е. подавление их самодеятельности *организацией*, необходимой для их же успеха. В этом смысле контрреволюционерами были не только термидорианцы, но и сами якобинцы, революционно действовавшие, конечно же, только под давлением низов<sup>92</sup>, которых они стремились обуздать, и «патриоты» Национального собрания, желавшие завершить революцию 14 июля 1789 года, и вообще любое руководство революции на любом ее этапе. Как и почему это происходит, объясняет теория гегемонии.

Гегемония есть (наряду с насилием) метод конструирования и воспроизводства «исторического блока»<sup>93</sup>, который предполагает «этико-политическое» руководство одних сил при «добровольном согла-

<sup>91</sup> См. сноску 59.

<sup>92</sup> А. Тарасов, ссылаясь на А. Соболя и Я. Захера, верно подчеркивает, что «лишь под постоянным нажимом „снизу“, под прямым действием санкюлотов Комитет [общественного спасения] шел на шаги, которые... спасли революцию и республику» (Тарасов А. Необходимость Робеспьера. В кн. Концепт «революция»..., с. 289, 293).

<sup>93</sup> Сжатое и четкое представление грамшианской концепции «исторического блока» см. Bobbio, N., «Gramsci and the Conception of Civil Society», in *Gramsci and Marxist Theory*, ed. C. Mouffe. L.: Routledge and Kegan Paul, 1979, pp. 37 ff.



сии» других, подчиненных сил. Это есть «правление посредством постоянно организованного согласия»<sup>94</sup>. У Грамши под «силами» фигурируют «классы», хотя и предстающие в их политическом, «гегемонном», а не «корпоративно» — экономическом бытии, т. е. как акторы жизни общества в целом, а не как персонификации факторов экономического производства<sup>95</sup>. Но такое «классовое» прочтение гегемонии оправдано лишь постольку, поскольку имеет место действительно «*постоянно организованное согласие*» подчиненных. Такая организация их согласия и обеспечивает их бытие именно в качестве *классов*, т. е. устойчивых «общностей», этико-политически детерминированных доминантной структурой настолько, что они уже могут — в качестве *объектов* такой детерминации — более-менее автоматически воспроизводиться *экономикой*.

Созданный по классовым параметрам и на основе «постоянно организованного согласия» «исторический блок» и есть то *завершение* развития революционного субъекта, которое в то же время есть его *конец* — в виде структурного «окостенения» и превращения в *повторяющийся образец* отношений субординации «ведущих» и «ведомых». Революционный субъект есть незавершенная структура гегемонии, способная вновь и вновь дестабилизировать себя на каждом новом этапе своего развития. Революционный субъект как коллективный многосоставный актор невозможен без организации и, следовательно, без отношения «ведущих» и «ведомых». Толпы парижан, захватывающие Hôtel des Invalides и Бастилию, были именно толпами, а не революционным субъектом, которым они стали, лишь вступив в определенные *практические* отношения «лояльности» к новому политическому классу, формирующемуся в Национальном собрании и вокруг него. Но если бы эти отношения приобрели черты «постоянно организованного согласия», то революция, действительно, завершилась бы 14 июля. Она продолжилась именно потому и постоль-

<sup>94</sup> См. Gramsci, A., *Selections from the Prison Notebooks*, tr. Q. Hoare and G. Nowell Smith. L.: Lawrence and Wishart, 1971, pp. 80n, 161, 271.

<sup>95</sup> У меня нет здесь возможности обсуждать то, каким образом экономическое бытие классов и их экономические «идентичности» конституируются политически, что и позволяет «экономике» в капиталистической формации выступать детерминирующей политикой (и другие общественные сферы) силой. Об этом см. Balibar, E., «Marx, the Joker in the Pack (or the Included Middle)», in *Economy and Society*, 1985, vol. 14, no. 1, pp. 1–27; Rosenthal, J., «Who Practices Hegemony? Class Division and the Subject of Politics», in *Cultural Critique*, 1988, no. 9, pp. 50–52.

ку, поскольку «ведомые» в революционной структуре гегемонии низы раз за разом подрывали «организованное согласие» своими самостоятельными акциями, перетряхивая ими и верхи, и всю структуру гегемонии в целом. Получается, что революционный субъект не просто конституируется революцией, но она сама есть его конституирование, и длится она ровно столько, сколько это дело продолжается<sup>96</sup>.

### III.

«Двойное самоотрицание» есть способ, которым революция, во-первых, конституирует себя<sup>97</sup> в качестве события радикального обновления общества («основополагающего события»), во-вторых, легитимирует себя в этом качестве.

Ни одна революция не начинается с борьбы против статус-кво *как такового* или с борьбы за свободу как таковую, якобы подавленную или отчужденную существующим порядком<sup>98</sup>. Революция (или пред-

<sup>96</sup> Не буду подробно обсуждать то, что самоочевидно: никакой политический субъект не может конституироваться в одиночестве, хотя бы потому, что главным условием этого является открытая борьба, а она может быть только борьбой с другими субъектами. Революция конституирует субъектность (естественно, различным образом) «по обе стороны баррикады». Именно в этом Жорж Сорель видел нравственное достоинство пролетарского насилия, которое было призвано «вдохнуть в буржуазию некоторую долю ее прежней энергии», присущей ей тогда, когда она «субъектно» закладывала основы современного мира (см. Сорель, Ж. Размышления о насилии, пер. В. М. Фриче. М.: Польза, 1907, с. 27, 32). Понятие «субъект» (за рамками метафизики) по определению предполагает интерсубъективность в качестве и своей предпосылки, и следствия.

<sup>97</sup> Это, конечно, гипостазирующий эвфемизм: в действительности так конституирует и легитимирует себя формирующаяся в ходе революции доминантная структура.

<sup>98</sup> Мишель Фуко справедливо отмечал, что представления о борьбе за свободу как таковую предполагают метафизического субъекта, который будто бы утратил ее как то, что принадлежит ему по праву. В действительности исторические обстоятельства формируют и людей, и то, что является для них свободой (разной в разных исторических контекстах). Борьбой свобода *создается*, а не возвращается из плена. См. Foucault, M. «The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom: An Interview with Michel Foucault», in *Ethics: Subjectivity and Truth. Essential Works of Michel Foucault, 1954–1984*, ed. P. Rabinow. Vol. 1. L.: Penguin Books, 1997, p. 282.

революция) начинается с конкретных многообразных и рассредоточенных *сопротивлений* конкретным явлениям угнетения, ущемления, унижения, дезориентации и т. п., которые обнаруживаются, возникают или начинают восприниматься как «нестерпимые» именно вследствие того «смещения структуры», о котором говорилось выше. Лаклау прав в том, что борьба на этой стадии идет не против «структурности доминантной структуры», а против эффектов, вызванных ее деструктурированием, т. е. отсутствием достаточной структурированности существующего порядка<sup>99</sup>. Непременное условие начала революции как таковой есть стягивание всех (или значительной части) этих разнородных и разнонаправленных сопротивлений в один узел. Так им придается единый смысл и единая направленность противостояния «режиму», «структурности структуры», точнее, ее способности реструктурироваться и (в том или ином виде) «повторить себя». Если это удастся, то борьба уже не будет распадаться на самооборону парижан от ожидаемой резни, на голодные бунты, на возмущения от чрезмерных поборов и т. д. — она выстроится как противостояние «суверенного народа» нестерпимому деспотизму. В этом и заключался великий смысл запоздалого опознания взятия Бастилии в качестве «законного» акта «народа-суверена». Так и возникла (ранняя) форма гегемонной структуры революционного субъекта<sup>100</sup>.

Стягивание разнородных сопротивлений в один узел означает, что они теряют самостоятельное значение в универсальной борьбе против «режима» как такового. Их разнообразные причины не столько сводятся к общему знаменателю, сколько «снимаются» в революционном антагонизме к универсальному врагу<sup>101</sup>. Благодаря такому

<sup>99</sup> См. Laclau, E., *Op. cit.*, p. 62.

<sup>100</sup> Но даже это еще не гарантирует перерастание борьбы с эффектами «смещения структуры» в борьбу против «структурности структуры». Лишь развитие первой в *определенных условиях* может привести к ее трансформации во вторую. О многом в этом плане говорит то историческое свидетельство, что даже участники боев при Лексингтоне, Конкорде, Банкер Хилле и Тикандероге, оказавшихся великими вехами Американской революции, продолжали считать себя лояльными подданными Британской короны, боровшимися лишь против «заговорщиков», которые окопались на разных уровнях государственной власти. См. Countryman, E., *The American Revolution*. NY: Hill & Wang, 1985, p. 110.

<sup>101</sup> В самом деле, *причину* того же драматического ухудшения положения с продюльствием в предреволюционной Франции трудно увидеть в самом существовании абсолютистского режима. Причин этого было много, в том числе сохранение с ветхозаветных времен таможенных барьеров, разделявших про-

«снятию» революция делает себя основополагающим актом Нового Мира, который строится как бы с «чистого листа». Таким Новым Миром может быть «Новый Иерусалим» кромвелевской революции, «республика добродетели» Робеспьера или «коммунизм» большевиков<sup>102</sup>. Это и есть первое самоотрицание революции – отрицание ею и своих реальных истоков в виде самостоятельного значения сопротивлений и протестов, приведших в движение ранее политически статичные классы и тем самым сделавших возможным образование революционного субъекта, и своей «материи». Под последней я понимаю не только противоречия «старого порядка», но и созданные им ресурсы, от интеллектуальных и духовных до экономических и военных, позволивших революции осуществиться.

Разрушение старого мира «до основания» и строительство нового с «чистого листа» можно назвать «фикциями» революции или даже ее «ложным сознанием» и самосознанием. «Фикцией» при таком понимании будет и то, что мы назвали первым самоотрицанием рево-

винции и города Франции, устранить которые вроде бы был должен сам абсолютизм в соответствии с присущей ему *централизаторской* логикой.

<sup>102</sup> Ленин, пожалуй, наиболее отчетливо представил логику такого «снятия», объясняя легкость победы большевиков в октябре 17-го тем, что они на том этапе революции выполняли *эсеровскую* программу («Мир! Хлеб! Земля!»), тогда как к реализации «принципов коммунизма» перешли позже (см. Ленин В. И. Речь в защиту тактики Коммунистического Интернационала. В Полн. собр. соч. Т. 44. М.: Политиздат, 1964, с. 30). В логике такого «снятия» произошла кардинальная перестройка структуры гегемонии, определявшей революционный субъект на начальном этапе революции. Как писал Л. Троцкий, в демократической революции пролетариат осуществляет «гегемонию» (в отношениях с крестьянством), но при переходе к социализму он устанавливает «диктатуру» (См. Trotsky, L., *The History of the Russian Revolution*. Vol. 1, tr. M. Eastman. NY: Simon & Schuster, 1932, p. 296–297). «Гегемония пролетариата» у Троцкого и есть то, что для Ленина было «революционно-демократической диктатурой пролетариата и крестьянства». Называть эту концепцию «нонсенсом» и «бредом» – на том основании, что будто бы возможна диктатура одного человека или социального слоя, но никак не двух, как это делает С. Земляной в статье в сборнике «Концепт „революция“...» (см. с. 351), несуразно. История знает немало примеров не только диумвиратов и триумвиратов, но даже «тиранию тридцати». Но важнее то, что данное суждение свидетельствует о непонимании или незнании азов теории гегемонии и структурирования революционного субъекта, в логике которой формулировалась эта ленинская концепция (что, разумеется, не есть гарантия ее безукоризненности).

люции. Но так же, как в известном примере Маркса «ложное» товарно-фетишистское сознание лондонского лавочника есть необходимое условие его функционирования в качестве лавочника и уже по этой причине есть необходимая сторона определенной исторической *действительности*, «фикции» революции не совсем фиктивны, более того, они тоже есть сторона действительности. Стягивание дореволюционных причин революции в один узел и их «снятие» в ней и есть то, что позволяет ей (к лучшему или к худшему) «штурмовать небо», преодолевать «естественную причинность» «старого порядка» и *невозможным* в его собственной логике образом трансформировать его. Согласимся с Бреннером и его единомышленниками в том, что капитализм может развиваться и подчинить себе общество и без того, что называют «буржуазными революциями» (см. сноску 43). Но «капитализм с революциями» и «капитализм без революций» оказываются все же весьма разными видами капитализма, и они — по крайней мере в среднесрочной исторической перспективе — открывают весьма разные возможности и для политических свобод, и для самообороны угнетенных низов.

Второе самоотрицание революции есть «снятие» ею собственного событийного характера и даже сокрытие его посредством представления себя в качестве *неизбежности*. В рамках историзированного мировидения, которое в решающей мере продукт самой революции, она принимает облик неизбежного проявления законов истории, изображаемых так или иначе. Так выражается стремление революции к самолегитимации, продиктованное самыми «земными» и конкретными политическими потребностями (но, как и почти любой крупный политический маневр, этот маневр может быть успешен тогда, когда в него *искренне* верят).

Механизм этого самоотрицания в принципе таков, каким Ницше описал «забывание». «Забывание» — это явление или процесс, позволяющий установить «полезное» отношение с прошлым<sup>103</sup>. Оно активно, избирательно и продуктивно. Оно целенаправленно (в модальности истинного убеждения «ложного сознания») отсеивает одни элементы прошлого и сохраняет другие с тем, чтобы в данном случае снять событийную случайность революции и придать ей значение *необходимого следствия* «естественного» хода истории и в то же время *необходимой причины* дальнейшего прогрессивного развития. Это

<sup>103</sup> См. Ницше, Ф. О пользе и вреде истории. В кн. О пользе и вреде истории. Сумерки кумиров. О философах. Об истине и лжи во вненравственном смысле. М.: Харвест, 2003, с. 3–118.

и есть «натурализация» революции. Ницше был прав, говоря о том, что «забывание» есть условие неисторической длительности существования — ведь история отличается от длительности природы (и «натурализованной» эволюции) именно своей событийностью и прерывистостью. Изображение в коммунистической идеологии советского периода Октябрьской революции в качестве закономерного продукта противоречий капитализма (пусть и взорвавшихся в «слабом звене» цепи империализма, которым была Россия) и в то же время как определившего все последующее развитие начала «строительства социализма и коммунизма», есть наглядный (и даже утрированный) пример того, как срабатывает «забывание».

Только «забывание», о котором тут идет речь, не следует смешивать с сознательными фальсификациями истории, которым советская историография того же Октября дает обильные и зачастую чудовищные свидетельства. «Забывание» не только производится «честно», но и входит в механизм самого исторического действия, а не камуфлирует его (в чем состоит главная функция фальсификаций). Когда, к примеру, Че Гевара в одной и той же работе писал, что революции *делаются* революционерами (и в этом состоит их долг) и что они — «историческая необходимость и неизбежность»<sup>104</sup>, он не стремился кого-либо мистифицировать или фальсифицировать характер Кубинской революции, хотя противоречивость этих двух утверждений очевидна. Нет, он четко и *адекватно* передал самопонимание и мотивационную структуру тех, кто шел на смерть ради революции, кто сделал ее и кто без такого самопонимания и такой мотивационной структуры, вероятно, не мог бы ее сделать.

#### IV.

Революции остаются в последующей истории не только в виде созданных ими (и так или иначе модифицируемых) институтов, но и в отношении к ним. Через такое отношение к ним они входят в настоящее: отношение к революциям влияет не только на то, каким люди видят мир вокруг себя, но и на то, как они ведут себя в этом мире.

Отношение к революциям, как правило, противоречиво. Такие противоречия в отношении к революциям в их *политическом* значении для настоящего есть спор о «смысле» (той или иной) революции, а не о ее «фактах». Именно спор о «смыслах» может доходить до того,

<sup>104</sup> См. Che Guevara, E. «Guerilla Warfare: A Method», in *Venceremos! The Speeches and Writings of Che Guevara*, ed. J. Gerassi. NY: Macmillan, 1968, pp. 271, 275.

что ту или иную революцию отказываются считать революцией и переквалифицируют ее в событие другого рода. Либеральная или, наоборот, леворадикальная переквалификация Октябрьской революции в «большевистский переворот» — лишь один из примеров зыбкости бытия прошлых революций в настоящем<sup>105</sup>. Но чем это, кроме силы резонанса в общественном мнении, отличается от суждения о том, что «Американская революция» — «это хорошая пропаганда, но плохая история и плохая социология»<sup>106</sup>? О нескончаемых спорах относительно того, были ли события 1989–1991 годов в Центральной и Восточной Европе и СССР «революцией» или нет, я уже упоминал (см. сноску 62).

Аналогичным образом спорят о том, являются ли события, все же признаваемые «революциями», победоносными или потерпевшими поражение. В чем, в самом деле, критерии, по которым мы отличаем победу революции от ее поражения? Считать ли победоносной якобы пролетарскую революцию Октября 1917 года, если ее итогом стало то, что критики Октября не без основания называют (бюрократической) «диктатурой над пролетариатом», подменившей «диктатуру пролетариата»? А с другой стороны, якобы потерпевшая поражение европейская революция 1848 года. В чем состоит это поражение, помимо военных неудач революционеров, если торжествующая контрреволюция сама выполнила основную часть либеральной программы революции в скором времени после своей военной победы (от принятия конституций и установления — в тех или иных формах — режима гражданских и политических прав до отмены сеньориальной юрисдикции и феодальной административной системы)<sup>107</sup>?

<sup>105</sup> Переквалификацию Октябрьской революции в «государственный переворот» в сборнике «Концепт „революция“...» производит С. Земляной. См. Земляной, С. Якобинская метафора и большой террор, в кн. «Концепт „революция“...», с. 351.

<sup>106</sup> См. Moore, V., *Op. cit.*, pp. 112–113. В «стандартной» английской историографии кромвелевскую революцию аттестуют не иначе, как «Великое восстание» и «междущарствие» (Interregnum), тем самым буквально стирая революционность данного события (об этом кратко упоминает и Данн в его статье в сборнике «Концепт „революция“...». См. с. 113–114). Или взять нынешние споры о Французской революции, проходящие под знаком вопроса «а имела ли она вообще место?». Обзор и анализ таких споров см. Магун А. Указ. соч., с. 188 и далее.

<sup>107</sup> Подробнее об этом см. Klima, A., «The Bourgeois Revolution of 1848–9 in Central Europe», in *Revolution in History...*, pp. 97–98. В теоретическом плане такие наблюдения заставляют поставить по крайней мере два важных вопроса. Пер-

Связь революции с настоящим осуществляется во времени и посредством времени. Наше отношение к ней в огромной мере зависит от того, каким образом во времени разворачиваются следствия революционного события, причем такое разворачивание само зависит от борьбы политических сил в каждый данный момент времени. Это обстоятельство побуждает некоторых исследователей говорить о «бесконечности» события (концепция «бесконечного события»), считать «бесконечность» атрибутивным признаком события как такового<sup>108</sup>. В результате получается еще одна версия «перманентной революции», хотя содержательно отличная от той обсуждавшейся ранее, которую предложил Куренной. «Перманентной революцией» оказывается уже не постоянное эволюционное самообновление капитализма, а растянувшееся в бесконечность событие, подобно событию «разрушения „социализма“», начавшемуся в 1985 году и продолжающемуся, по мнению Магуна, *до сих пор*<sup>109</sup>.

Я думаю, что «бесконечное событие» есть *contradictio in adjecto*. Дело не только в том, что при таком понимании «событие» становится не отличимым от «процесса» и «исторического развития» вообще и потому лишается *differentia specifica*. Не менее важно, что оно утрачивает связь с субъектной формой бытия своих действующих лиц, которая, в самом деле, определяет революцию, — ведь не может же Магун думать, будто «быть субъектом» есть субстанциальная, «бесконечная» и неизменная, характеристика политических

вый — насколько существенно для понимания революции и для самой квалификации неких событий в качестве революции то, что считается ее «победой» или «поражением» по военно-политическим меркам? Второй — кто вправе судить о том, «победила» или нет та или иная революция: те, кто пришли благодаря ей к власти, или «поверженные» ими, или будто бы беспристрастные наблюдатели (из числа современников и /или потомков)? Глубокое обсуждение этих вопросов, вдохновленное арендтовской философией революции, см. Tassin, E., “... ‘sed victa Catoni’: The Defeated Cause of Revolutions», in *Social Research*, 2007, vol. 74, no. 4.

<sup>108</sup> См. Магун А. Указ. соч., с. 159. Такая концепция есть противоположность идее Бадью о «верности событию» (уже завершившемуся), благодаря которой возникает «истина этого события» в виде существующего в *настоящем* субъекта. Такой «верный» субъект способен к мышлению и, как можно предположить, к действиям, аналогичным по типу (но не по конкретному содержанию) тем, которые характеризовали субъекта прошлой революции. См. Badiou, A., «On a Finally Objectless Subject», p. 27.

<sup>109</sup> См. Магун. Указ. соч., с. 17.



сил. Что в той же России после октября 1993 года ничего в этом плане не изменилось, что публичная политика не стала быстро угасать, а в начале 2000-х годов не исчезла практически полностью. Нет, революционные события не бесконечны, но они, действительно, своими следствиями, вокруг которых продолжается политическая борьба, входят в настоящее. Свойство *так* входить в настоящее есть атрибут политического, тем более — революционного, события, и именно его я назвал их «зависимостью от будущего». На языке Бадью то же самое можно выразить так: одним из определяющих революционное событие свойств является его способность вызывать к себе «верность» (см. сноску 108).

Эту способность нельзя понимать ни как имманентное свойство революций, которое в качестве безотказно действующей причины вызывает в нас в качестве своего следствия «верность», ни как то, что всецело зависит от нашего произвола — от того, *как* нас угораздит отнестись к революции или как мы предпочтем это сделать. Революция как событие, воплощающее «свободную причинность», обладает *императивностью* вызова и, если угодно, «соблазна». На вызов *приходится* так или иначе отвечать нам, живущим в логике другой, «естественной причинности» объективированных и «повторяющих себя» социально-экономических и политических порядков, но осознающим, что сами эти порядки есть продукты отрицания и самоотрицания революций. «Соблазну» свободы можно противостоять или поддаваться, но это тоже *требует* выбора. Императивность революции проявляется в ничем не остановимых спорах о ней, и ими же подтверждается ее сила. Поэтому конец споров о революции, достижение окончательного и бесспорного ее определения и понимания (я возвращаюсь к тому, о чем писал в самом начале эссе) засвидетельствовали бы смерть революции как события, способного проникать в настоящее и влиять на него. Нелегко представить себе, *что* в этом случае осталось бы от нашей Современности. Возможно, как раз то, что Куренной назвал «перманентной буржуазной революцией».

Нет числа попыткам и практикам окончательно похоронить революцию. Наиболее яркие среди них — официальные чествования революций (кое-кто из нас, наверное, может припомнить, как праздновались годовщины Октября в СССР). Грандиозный праздник 200-летия Французской революции прошел под знаком «революция окончена». Даже в том смысле, что о ней больше нечего спорить: либерально-умеренная «истина» революции, устанавливающая ее «суть» в Декларации прав человека и гражданина и видящая ее главного героя в Кондорсэ (уже не в Дантоне и, боже упаси, не в Ро-

беспьере), утвердилась окончательно. Но после парада, прошедшего по Champs-Élysées до Place de la Concorde, тем же маршрутом двинулась «контрреволюционная» колонна с муляжом гильотины, который она намеревалась водрузить на той самой революционной площади Франции, на которой сек головы его исторический оригинал. А потом прошли китайские юноши с велосипедами, напоминающая о зверстве на другой площади — Тяньаньмень, о несостоявшейся революции, подавленной во имя другой, якобы победоносной коммунистической революции<sup>110</sup>. И получилось так, что спор о революции продолжился в рамках того самого представления, смысл которого был превратить ее в музейный экспонат. Окончательно похоронить революцию, пока продолжается Современность, в самом деле, очень непросто.

<sup>110</sup> Я использую описание празднования 200-летия Французской революции в книге Lusebrink, H.-J. and R. Reichardt, *Op. cit.*, pp. vii-ix.

РАЗДЕЛ 2

ПРАКТИКИ



## ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО ИСТИНЫ, ИЛИ ЗАМЕТКИ О ХАРАКТЕРНЫХ ЧЕРТАХ ОТЕЧЕСТВЕННОГО ДИСКУРСА О НАЦИИ И НАЦИОНАЛИЗМЕ

Тематический номер «Логоса» «Нация и национализм» (2006, № 2), конечно, не отражает весь спектр отечественных трактовок данного сюжета. Однако подбор материалов является достаточно репрезентативным для той части этого спектра, которую характеризуют интеллектуализм и теоретическая рефлексия.

Я не являюсь специалистом в этой области. К написанию данных заметок меня подтолкнуло одно наблюдение, которое я сделал, знакомясь с блоком статей российских авторов. Оно состоит в следующем: в плане содержания их суждения различны до противоположности, однако в их позициях имеются поразительные идеологические и методологические сходства (я не удивлюсь, если сами авторы, о которых пойдет у нас речь, с этим наблюдением не согласятся). Эти сходства тем не менее не проходят совсем бесследно и для содержания выдвигаемых нашими авторами концепций. Собственно, мою задачу я и вижу в том, чтобы, во-первых, выявить идеологические и методологические сходства в позициях российских авторов, представленных в указанном номере «Логоса», во-вторых, раскрыть то, как они отражаются содержательно. Этому будет посвящена первая и основная часть моих заметок. Она сфокусирована на идеологической и методологической критике взглядов российских авторов данного номера «Логоса» и не содержит мою собственную альтернативную концепцию наций и национализма, которую я не компетентен выдвигать. Во второй части заметок я тем не менее позволю себе сделать отдельные содержательные выводы в отношении понятий нации и национализма, которые, на мой взгляд, напрашиваются из изложенной в первой части критики. Разумеется, они тоже далеки от претензий на то, чтобы служить хотя бы эскизом альтернативной теории нации и национализма.

Логика моих заметок определяется стремлением обосновать три центральных тезиса.

*Первый тезис.* Вопреки многочисленным утверждениям противного наши авторы не отказываются от позиции и роли «господ дискурса» (пользуясь терминологией В. Куренного), от прерогатив законодателей истины в отношении понимания нации и национализма, если иметь в виду противопоставление «законодателей» и «интерпретаторов», подобное тому, которое делает, к примеру, З. Бауман<sup>1</sup>.

*Второй тезис.* Позиция и роль «законодателей», с одной стороны, легитимируются стратегией поиска Истины (не говоря уже об обладании ей), а с другой — выражаются в такой стратегии. Соответственно, дискурс о национализме разворачивается в модальности вопроса «что такое национализм?» — вместо вопросов типа «функцией чего является национализм?», «как национализм работает в качестве способа (само-)конституирования неких политических субъектов?», «рационализацией и в то же время организацией какого рода практик является национализм?». Вопросы второй группы предполагают фигуру «интерпретатора», а не «законодателя» и обращение к средствам герменевтики и исторической «понимающей социологии» в гораздо большей мере, чем «строго научной», базирующейся на субъект-объектной оппозиции методологии познания. Эксплицитно выраженная или имплицитно присутствующая приверженность наших авторов «строго научной» концепции Истины представляется серьезной помехой в понимании явлений нации и национализма.

*Третий тезис.* Исследования национализма, производимые с позиции «законодателя», ведут к представлениям о нем как об *аполитичном* в своей сущности явлении. Этот тезис, вероятно, нуждается в некотором пояснении, так как при первом приближении он выглядит нелепым, — ведь все наши авторы тем и занимаются, что рассуждают о значении (позитивном или негативном) национализма для политики и его воздействии на политику.

Известно, что для политики имеют значение и на нее оказывают воздействие многие явления, которые по «своей природе» политическими считать никак нельзя. Недавний ураган «Катрина» или знаме-

<sup>1</sup> См. Bauman, Z., *Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-Modernity, Intellectuals*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1987.

нитое лиссабонское землетрясение, столь поразившее когда-то Вольтера, — яркие тому примеры. Свойство воздействовать на политику и иметь политические следствия недостаточно для того, чтобы квалифицировать данное явление в качестве политического. Для этого оно должно быть политическим по «своей природе», т. е. нести в себе специфически политическую оппозицию (Карл Шмитт схватывает ее формулой «друг — враг»), организуемую, движимую и трансформируемую соотношением сил и употреблением власти. Характер используемых при этом ресурсов (экономических, административных, военных, духовных и т. д.) имеет в данном плане второстепенное значение.

Если же верно то, что нации создаются «высказываниями» (националистов) (А. Смирнов, с. 162)<sup>2</sup> или же то, что они — при «нормальном» ходе дел — возникают на определенных «ступенях цивилизационного роста» (А. Согомонов, с. 170) в соответствии с логикой модернизации и перехода от Традиции к Современности (О. Кильдюшов, с. 144), то и нации, и национализм должны считаться по «своей природе» неполитическими явлениями, хотя и воздействующими на политику. Ведь ни высказывания, будто бы создающие нацию, ни объективные закономерности «цивилизационного роста» не конституированы соотношением сил и употреблением власти в логике оппозиции «друг — враг». С этой точки зрения они ничем принципиально не отличаются от ураганов и землетрясений, а потому и их порождения (та же нация) должны мыслиться как неполитические явления<sup>3</sup>. Следует вообще заметить, что аполитичное пони-

<sup>2</sup> Все ссылки в тексте заметок даны по «Логосу», 2006, № 2.

<sup>3</sup> В действительности, конечно, и имеющие общественное значение «перформативные» высказывания, и исторические закономерности отличаются от естественных явлений тем, что первые *не могут не быть* по «своей природе» политическими. Чтобы уяснить это, достаточно задуматься о следующем: почему в некоторый исторический момент «националисты» начинают «вдруг» высказываться о нации, тогда как раньше это им «почему-то» не приходило в голову? Почему в некоторых ситуациях самые громкие и настойчивые их высказывания о нации *не* создают ее (история третьего мира изобилует такими примерами)? Почему в иных случаях нации возникают без каких-либо специальных рассуждений о ней или призывов к ее созданию (кто среди «отцов-пилигримов» или даже «отцов-основателей» Американской республики призывал к созданию американской нации?). Не являются ли высказывания националистов «в пользу» нации всегда высказываниями «против» каких-то иных форм организации людей и не вызваны ли они уже происходящей к моменту их появле-

мание наций и национализма вытекает отнюдь не только из «примордиализма», которым наши авторы не грешат. Оно может быть продуктом и «ультраконструктивизма», который точнее было бы называть «лингвистическим идеализмом»<sup>4</sup>, и сциентистско-эволюционистских описаний «логики истории». Но откуда бы такое понимание национализма не исходило, оно представляется непродуктивным для решения «русского вопроса» или любого другого вопроса такого рода.

## I.

Характерной чертой почти всех статей наших авторов является отчетливо декларированная демократическая установка. В дискуссионном блоке тон в этом отношении задает выступление Кильдюшова

ния борьбой неких политических сил? Что касается закономерностей «цивилизационного роста» и модернизации, то их политическую «природу», пусть косвенно, признают и некоторые их адепты. Так, Согомонов пишет: «Нацию... можно создать только искусственно, намеренно. По крайней мере, все сегодняшние нации в буквальном смысле были когда-то и кем-то сотворены, созданы искусственным путем» (с. 169, сноска 2). Как минимум данное утверждение предполагает, что нации *кем-то* создавались из *кого-то* посредством преодоления *чьего-то* сопротивления (не будь его, нации возникали бы «естественно»). Все это, конечно же, невозможно без употребления власти и борьбы. Таким образом, выявляется политическая подоплека и составляющая «нациогенеза», и сам он предстает именно *событием*, а отнюдь не моментом реализации природоподобных (действующих помимо воли людей) закономерностей.

<sup>4</sup> Его квинтэссенцией и общей формулой можно считать высказывание другого российского автора того же номера «Логоса» В. Мартынова: «Категории описания политической реальности как ничто другое порождают эту реальность...» (с. 106). Язык здесь оказывается уже не хайдеггеровским «домом бытия», а прямо-таки его демиургом. Остается только узнать, *чья* описания и *чей* язык обладают столь сверхъестественной мощью. Ведь очевидно, что политическая реальность описывается в разных и даже взаимоисключающих категориях, и, будь они равноможны, следовало бы ожидать скорее либо возникновения плюральных политических миров, либо ее аннигиляции в борьбе категорий, чем ее — в единственном числе! — порождения. Обращу внимание читателя на то, что и далее в моих заметках я буду опираться и на те статьи отечественных авторов в рассматриваемом номере «Логоса», которые не входят в дискуссионный блок, посвященный обсуждению выступления Кильдюшова.



ва, по поводу которого и развернулась полемика. Свою «сверхзадачу» он обозначает как снятие табу с обсуждения «общей коллективной идентичности... большинства страны, т.е. этнически или культурно русских...» (с.142), наложенного «высокомерными либеральными интеллектуалами» и злонамеренно используемого в своих низких интересах некими экстремистскими «пролетароидными интеллектуалами».

Демократизм Кильдюшова звучит еще звонче, когда статистически достоверяемое «этнокультурное» русское большинство незаметно трансформируется в статистически уже неуловимое большинство «ограбленных и униженных», выдвигающих свои «народные версии» ответов на вопросы о двойном – социальном и национальном – отчуждении власти/собственности. Такие ответы у Кильдюшова сливаются в нарратив об идентичности русской нации, и за его истину наш автор отважно вступает в борьбу с двумя упомянутыми группами зловредных интеллектуалов. Главным методом его борьбы, насколько можно понять, оказывается «коррекция сложившейся дискурсивной практики». Это должно быть достигнуто посредством прояснения «запутанной семантической ситуации вокруг современного русского национализма» (с.141), а также внедрения «ценностно-нейтрального, технического смысла» таких понятий, как «империя» и «культурно-национально-государственная идентичность» (с.147).

Я не буду здесь обсуждать то, исполним ли вообще этот замысел Кильдюшова и можно ли обнаружить в истории и делах людей «ценностно-нейтральные смыслы»<sup>5</sup>. Зададимся другим вопросом: ка-

<sup>5</sup> Серьезный разговор на эту тему предполагал бы как минимум погружение в великий австро-германский *Methodenstreit* конца XIX века, в полемику вокруг работ Макса Вебера и концепции «тирании ценностей» Карла Шмитта, в споры Адорно и Поппера, Хабермаса и Гадамера, в ключевые дискуссии под рубрикой «критика идеологии» и т.д. Ясно, что у автора сравнительно небольшой статьи по национализму не было возможности сделать это. Но он мог, хотя бы в сноске, указать имена тех теоретиков, чьи доводы в пользу «ценностно-нейтрального» социального знания представляются ему убедительными. Это дало бы оппонентам возможность *теоретически* спорить с Кильдюшовым посредством разбора тех эпистемологических и методологических построений, на которые он опирается в качестве базиса собственной концепции. Голословное же и выпадающее из всех философских контекстов заявление о «ценностно-нейтральных смыслах» обрекает оппонентов на совершенно нефилософскую реакцию типа «Я не верю в то, что это возможно».

кую идеологическую позицию в отношении как своих злокозненных оппонентов / противников, так и защищаемого им «большинства» занимает искатель «ценностно-нейтральных смыслов» (или их обладатель)?

Очевидно, что ни в злокозненных (квази-)интеллектуальных продуктах противников Кильдюшова, ни в протестных «народных» нарративах «ограбленных и униженных» «ценностно-нейтральных смыслов» быть по определению не может. Если «ценностно-нейтральные смыслы» ассоциируются с истиной (а иначе зачем «корректировать дискурсивные практики»?), то сознание и бенефициариев «двойного отчуждения», и его жертв следует признать неистинным, т. е. ложным или превращенным. Истинным оказывается лишь сознание Кильдюшова (и его возможных единомышленников), что доказывается хотя бы присущим ему пониманием того, *что* именно следует искать.

Конечно, одним из следствий этого умозаключения является то, что стихийный национализм, в котором сливаются «народные» ответы на вопросы о «двойном отчуждении», *ложен* по своей сути. Но нам важнее отметить другое. Само противопоставление истинных «ценностно-нейтральных смыслов», к которым стремится корректор дискурсивных практик, и ложных представлений всех остальных их участников, прозябающих в плену ценностей, т. е. предвзятости и заблуждений, есть классическое выражение *авангардистского синдрома*. Этот синдром имел в истории массу проявлений, но всякий раз выражался в стремлении просвещенного меньшинства скорректировать сложившуюся дискурсивную практику посредством разоблачения коварных властолюбивых мошенников (или даже их физического устранения, как это делали якобинцы) и наставления на путь истинный обманутых простаков, они же — честное и страдающее «большинство». У Кильдюшова это создатели „*наивных*“ версий «народных» объяснений бед сегодняшней России.

В истории корректоры дискурсивных практик выбирали разные методы для достижения поставленной цели. Платон совершал печальной памяти вояжи в Сицилию к сиракузскому тирану Дионисию, Вольтер строчил письма Фридриху Прусскому и российской императрице Екатерине II, Бенгам пропагандировал придуманный им проект образцовой тюрьмы Паноптикон, Ленин организовал партию кадровых революционеров, пробуждавших истинное классовое сознание пролетариата, Баадер и Майнхоф хотели добиться того же посредством показательного террора против столпов западногерманской дискурсивной практики того времени...

Соответствующая стратегия Кильдюшова, судя по статье в «Логосе», выглядит менее впечатляющей. Он рекомендует всем нам срочно отправиться в библиотеки и штудировать отечественную литературу вековой давности по «русскому вопросу», а из современных писателей сосредоточиться на Александре Солженицыне и Анатолии Чубайсе. В остальном же «остаётся лишь надеяться, что нынешнему поколению российских политических и интеллектуальных элит удастся совершить национальный и социальный поворот до того, как они вновь окажутся на обочине истории» (вероятно, вместе с нами — иначе зачем нам о них беспокоиться?) (с. 148). Упования на элиты как выражение и следствие собственного бессилия — очень типичны для досовременных законодателей истины, от Платона до французских просветителей. Правда, в отличие от Кильдюшова, они не декларировали свой демократизм.

В. Куренной в его полемике с Кильдюшовым верно, на мой взгляд, подчеркнул антидемократическую претензию последнего на «особую интеллектуальную компетентность» и «порождение неких смыслов», которых будто бы дожидаются «ограбленные и униженные» (с. 157), претензию, столь свойственную тем, кто присваивает себе роль «господ дискурса» (с. 155). Этой претензии Куренной противопоставляет скромный, но благодетельный *профессиональный* труд интеллектуалов — в качестве педагогов, ученых и т. д., способный внести реальный вклад в отечественную культуру. Это единственный «положительный смысл» русского национализма, который может обнаружить Куренной (с. 158). Этим тяга к законодательству истины, казалось бы, преодолена окончательно и решительно.

Но не все так просто. Первое, что обращает на себя внимание, — это отлучение Куренным от когорты продуктивных интеллектуалов тех, кто занимаются «политическим журнализмом». Это — не летописцы интриг в коридорах власти и не истолкователи речений сильных мира сего, которые стоят еще *ниже* уровня «политического журнализма». Это — те, кто стремятся выразить «позицию широких и „безгласных“ социальных групп». «Политические журналисты» оказываются теми самыми страдающими от «непомерного самомнения» «господами дискурса», против которых (в лице Кильдюшова) направлены острые и нередко язвительные рассуждения Куренного. Его сарказм в том и заключается, что «политические журналисты» — это вроде бы такая же профессиональная категория, как педагоги, ученые и прочие труженики интеллекта. Но занимаются первые — в отличие от последних — не профессиональным делом, а чем-то другим, а именно выражением позиции «безгласных».

Вероятно, к «политическим журналистам» в данном понимании нужно отнести писателя Золя с его «J'accuse!» и участием в «деле Дрейфуса», юриста Ганди с «Хинд Сварадж» и пропагандой ненасильственного сопротивления британскому колониализму, пастора Мартина Лютера Кинга, своим «I Have a Dream» потрясшего Америку и воодушевившего движение за гражданские права, писателя Солженицына с его посланием правителям Советского Союза и многих других подобных им. Неужели национальная культура соответствующих стран и культура мировая выиграли бы, если бы все эти люди добросовестно занимались своим профессиональным трудом и не поднимали соотечественников на то, чтобы остановить волну французского шовинизма, британское ограбление и унижение Индии, оскорбительную для Америки, считающей себя свободной страной, практику расовой сегрегации и дискриминации, подавление свободы в СССР?

Своим обличением «политических журналистов» как «господ дискурса» Куренной цензурирует определенный вид духовно-политической практики, который точнее всего было бы назвать деятельностью публичного интеллектуала. Цензурирование — само по себе «господская» операция. Но самое примечательное и прискорбное (с моей точки зрения) состоит в том, что Куренной цензурирует тех, кто реально и эффективно подрывал позиции шовинистов и антисемитов, расистов и поборников «цивилизаторской миссии белого человека», идеологических бонз «научного коммунизма» и прочих господ над соответствующими дискурсами.

Я не могу предположить, что все это входило в намерения Куренного и объясняю его филиппики в адрес публичных интеллектуалов двумя обстоятельствами, отрицательно повлиявшими на его суждения. Первое из них заключается в том, что современное общество многими своими аспектами существенно сужает возможности *публичной* деятельности публичных интеллектуалов<sup>6</sup> или даже, как счи-

<sup>6</sup> Среди таких аспектов обычно выделяют общую редукцию духовной деятельности к разновидности бизнеса, масштабную деполитизацию людей, включая самих «безгласных», систематическое отфильтровывание критической и независимой мысли коммерциализированными СМИ и тем самым — ее недопущение в публичное пространство. Последнее при этом превращается в жижиковскую «пустыню реального». Общим знаменателем обсуждения всех этих (и ряда других) вопросов выступает сюжет деградации «публичной сферы», во многих случаях восходящий к известной ранней книге Хабермаса «Структурная трансформация публичной сферы». См. Habermas, J., The

тают некоторые, делает ее невозможной<sup>7</sup> — в противоположность обслуживающей статус-кво экспертно-профессиональной деятельности. В этих условиях может возникнуть впечатление, что общественным значением протестующего публичного интеллектуала можно пренебречь как ускользающе малой величиной. Однако все дело в том, не означает ли такое *научно* оправданное пренебрежение готовность плыть по течению тогда, когда *нравственно-политический долг* требует встать против него<sup>8</sup>.

Вторым обстоятельством я считаю смешение Куренным двух различных вещей — «порождения неких смыслов» для «безгласных», чем занимаются интеллектуалы-«авангардисты», и *критической* артикуляции *собственного* сознания «безгласных» как той функции, которая порождает публичных интеллектуалов<sup>9</sup>. Критика Куренным

Structural Transformation of the Public Sphere, tr. T. Burger. Cambridge, MA: The MIT Press, 1989.

<sup>7</sup> Указывают даже на «вызывающий тревогу консенсус» левых и правых критиков относительно того, что публичным интеллектуалам в «подлинном смысле» этого понятия больше нет места в современном обществе. См. Robbins, D., ed. *Intellectuals: Aesthetics, Politics, Academics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990, p. XI. Однако заслуживает внимания то обстоятельство, что заключения о кончине публичных интеллектуалов время от времени произносились и в предыдущие эпохи, после чего они «почему-то» воскресали вновь и возобновляли свою деятельность. На любопытные размышления в связи с этим наводит, в частности, исследование духовного и политического климата поздней и поствикторианской эпохи в Англии. См. Mauriello, C. E., «The Strange Death of the Public Intellectual: Liberal Intellectual Identity and the 'Field of Cultural Production' in England, 1880–1920» // <http://w3.salemstate.edu/cmauriello/JVC2001.pdf>

<sup>8</sup> Я здесь имею в виду именно ту антиномию научности и политической нравственности, которую столь пронзительно и ясно зафиксировал Макс Вебер относительно собственной экзистенциальной позиции, развернутой *против* «течений материальных констелляций» и «тенденций развития» эпохи «современного капитализма». См. М. Вебер. О буржуазной демократии в России // Социс, 1992, № 3, с. 131.

<sup>9</sup> Нельзя забывать о том, что *демократическая* артикуляция «народного» сознания неотделима от критики присущих ему предрассудков и непоследовательности, с какими бы рисками для публичного интеллектуала такая критика ни была сопряжена. Только принятие этих рисков служит свидетельством того, что имеет место артикуляция «народного» сознания, а не очередное элитистское манипулирование им посредством заискивания перед «народом», что

взглядов Кильдюшова есть по существу критика интеллектуала-«авангардиста», приписывающего «безгласным» «смыслы», которыми те, по всей вероятности, не обладают и не стремятся обладать<sup>10</sup>. Но эту критику он экстраполирует на всех интеллектуалов, выходящих за рамки своей строго профессиональной деятельности, и тем самым «накладывает запрет» на деятельность публичного интеллектуала. Недемократизм такого запрета очевиден. Не «нам», интеллектуалам, а самим «безгласным» судить о том, *кто* среди выразителей их чаяний является самозванцем и «клоуном», а *кто* — действительным публичным интеллектуалом. Приведенные мной примеры Золя, Ганди, Кинга и др. убедительно показывают то, как и в чем выражаются «народные» суждения по данному вопросу.

Какое отношение все сказанное имеет к дискурсу о национализме? Думаю, что самое прямое. Отправив на свалку, подобную «свалке истории», публичных интеллектуалов вместе с самозванцами-«авангардистами», Куренной остается с одним-единственным видом национализма — тем деструктивным и во многом обскурантистским национализмом, который насаждают «господа дискурса», нередко (прямо или косвенно) «стимулированные» Кремлем (с. 157). В результате один из обликов, который *ситуативно* принимает национализм, отождествляется с национализмом вообще<sup>11</sup>. Соответственно,

происходит на любых выборах во всех современных либеральных демократиях. «То, что также требуется от демократа, — это быть способным сказать народу „вы ошибаетесь“, если таково его (демократа) суждение». Castoriadis, C., «Intellectuals and History», in *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, ed. D. A. Curtis. Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 12.

<sup>10</sup> Примечательно, что Е. Иванов в статье, помещенной в том же номере «Логоса», довольно убедительно показывает, что «рассуждения о популярности националистических настроений среди русского населения России являются не более чем интеллектуальным мифом» (с. 79).

<sup>11</sup> Мы помним, что у Куренного имеется еще один, причем положительный, вид национализма, понятый как добросовестная профессиональная работа. Но, если говорить серьезно, никакого отношения к действительному национализму этот «национализм» профессиональной добросовестности не имеет. В противном случае нам пришлось бы считать «национализмом» и соблюдение правил уличного движения, и умелую починку водопроводного крана слесарем, да и вообще любое действие, проведенное в соответствии с его «телосом» (по Аристотелю). То, что объемлет все, не может быть понятием. Ведь определить, т. е. сделать понятием, значит ограничить. Поэтому в действительности Куренной остается только с негативным понятием национализма.

русскому национализму дается *эссенциалистское* определение: «...Это всего лишь один из способов канализирования реальных социально-экономических проблем в мнимое, но хорошо контролируемое русло». Коли так, то национализм, само собой разумеется, не может «решить ни одной социальной и экономической проблемы, стоящей перед страной». Он «препятствует формированию действительно жизнеспособных политических сил». И т. д. и т. п. вплоть до того, что «он выгоден власти» (с. 157).

Я сознательно опустил любопытное уточнение, которое делает Куренной в приведенном выше определении национализма. Оно таково: «Русский национализм на современном этапе в России...» (далее по тексту). Нужно ли его понимать так, что не в России или в России, но на других этапах, предыдущих или последующих, национализм бывает или может быть радикально иным? Скажем, он бывает *не* «выгодным власти», способным решать социальные и экономические проблемы, формировать жизнеспособные политические силы и т. д. Но если так, то *главным* вопросом исследования должно стать именно то, *как* перейти от деструктивного и сервильного национализма к национализму продуктивному и эмансипирующему. Но этот вопрос Куренной даже не ставит.

Остается лишь предположить, что вкрапление ситуативной логики, присутствующей в приведенном уточнении, в эссенциалистское по своему характеру определение национализма есть лишь «кивок» в сторону истории и «постметафизического» стиля мышления. «Кивок» не меняет общий характер определения: национализм как понятие эссенциалистски кодифицируется вместо того, чтобы историко-политически контекстуализироваться. Кодификацию производит, т. е. истину оглашает, очередной «господин дискурса». Он не оставляет национализм «на усмотрение», умозрительное и деятельное, реальных участников политики, как «безгласных» так и «голосистых», которые изменчивым ходом своей борьбы могут придать и придавали национализму в разных ситуациях *самые разные облики*. *Вариабельность национализма* — вот что остается за рамками статьи Куренного вследствие той идеологической позиции кодификатора (так сказать, двоюродного брата «корректора дискурсивных практик»), которую он занял.

В обсуждаемой книжке «Логоса» самыми явными противниками негативного определения национализма, предложенного Куренным, являются Й. Тамир и А. Смирнов. Оба весьма убедительно показывают национализм в качестве стратегии социальной сплоченности. Она вызвана к жизни ростом доли благ, производимых и потребляемых

коллективно, и направлена на утверждение и защиту более эгалитарных схем их распределения. Это такие схемы, которые не обусловлены непосредственно классовой принадлежностью членов национальных сообществ (см. Тамир, с. 43, 45, 48). Национализм предстает явлением, «сверхдетерминированным» «социальным или классовым... антагонизмом», но не сводимым к нему, а нация — обозначением «широкой цепочки эквивалентностей между различными силами» (Смирнов, с. 162, 164). Ее можно представить и в качестве специфической и исторически изменчивой формы коалиции таких сил.

Подобное развитие сюжета «нация и национализм» представляется гораздо более плодотворным уже потому, что помещает оба эти явления в контекст исторических ситуаций и их динамики, спрягает их с иными аспектами общественной жизни и показывает их участие в ее производстве и воспроизводстве. Я думаю, без этого вообще нельзя вывести обсуждение данного сюжета за рамки того, что Куренной называет «националистической болтовней» (с. 156). Добавлю от себя, что его нельзя вывести и за рамки болтовни о нации и национализме.

Однако и в этом подходе хотелось бы кое-что уточнить. Для него также характерна однозначная трактовка национализма, хотя, в противоположность концепции Куренного, со знаком плюс. Национализм оказывается благотворной — прежде всего для низов! — социально-политической стратегией. Конечно, Тамир сосредоточивается почти исключительно на *либеральном* национализме, том самом, который безжалостно подрывает глобализация, создавая вероятность новой классовой войны. Но сопоставление его с иными видами национализма, «солидаристская» логика которых перекладывает на низы бремя авантюры верхов и расплату за них, было бы полезно для прояснения уже упомянутой выше вариативности национализма. Вне таких сопоставлений странностями кажутся заявления о том, что «война создала ощущение общей судьбы и общей ответственности», приведшее к «интенсивной распределительной политике, преподав рабочим классам урок, который они вряд ли забудут» (с. 46).

В логике есть правило: «после» — не значит «по причине». Первая мировая война с ее общеевропейским взлетом национализма ознаменовалась не только крахом до того успешно развивавшегося рабочего движения (прежде всего, в лице II Интернационала), но и огромным уроном, нанесенным низам. Преодоление его и возмещение утраченного заняло долгие послевоенные годы. Это происходило в ходе жесткой классовой борьбы и в государствах-победителях



(вспомним хотя бы о великой стачке в Англии в 1926 г.), и в побежденных странах, где ответом низов на плоды националистической солидарности времен войны были пролетарские восстания в Германии, Австрии, Венгрии с последующим трагическим финалом в виде установления правоавторитарных режимов. Бывает, что верхи извлекают уроки из прошлого. План Бевериджа, на который ссылается Тамир в качестве примера «ощущения общей судьбы» и начала «интенсивной распределительной политики» (в Англии), был выдвинут еще в 1942 г. Это был разумный посул низам, от которых требовалась готовность отдавать жизнь на поле боя. И разумный превентивный маневр против того, что могло *вновь* последовать после того, как уцелевшие вернутся домой.

Что касается Смирнова, то мне трудно понять, *как* концептуально и логически грубый материализм одних его суждений сочетается с «лингвистическим идеализмом» других, а то и другое вместе — с историко-социологической тонкостью суждений третьей группы. Так, вначале мы узнаем, что «современная „нация“ состоит из националистов — индивидов, которые верят в существование нации...» (с. 162). Это означает: нация есть сумма индивидов (с определенными верованиями), а вовсе не сеть, система, кластер или что-то еще в этом духе отношений, коммуникаций, обменов и т. д. между ними. Это и есть редукционистское, механистическое или грубо материалистическое описание нации. Буквально на той же странице оно соседствует с двумя идеалистическими ее определениями — как «особой формы воображения общества» и пустого «означающего».

Каким образом сумма индивидов становится «формой воображения», а последняя — пустым «означающим», остается для меня загадкой<sup>12</sup>. И уж совершенно таинственной выглядит «сверхдетерминация» всего этого «социальным и классовым антагонизмом». Она-то, казалось бы, само собой предполагает, что нация а) не сумма индивидов, а некая структура, б) не форма воображения, а скорее то, что Маркс называл «объективной мыслительной формой»<sup>13</sup>, в) не пустое означающее, а то, чье содержание определено этой самой «сверхдетерминацией», пусть тем сложным, непрямым и нелинейным путем, который обозначал данным понятием

<sup>12</sup> Конечно, если не делать *солипсистское* допущение о том, что индивиды есть продукты моего воображения, а сам я — ничто. Но тогда при чем тут «воображение общества»? Ведь и оно в этой логике — совершенно аналогично «нации» — должно быть объявлено «формой воображения» и пустым «означающим»!

<sup>13</sup> Маркс, К. и Энгельс, Ф. Соч., т. 23. М.: Госполитиздат, 1960, с. 86.

Л.Альтюссер<sup>14</sup>. Действительно пустым, т. е. ничтожным, понятия «нация» и «национализм» становятся лишь в дискурсе «лингвистических идеалистов», которые мнят всеислие перформативных речевых актов и подменяют ими исторические практики. Это и превращает их, хотя бы они того или нет, в «господ дискурса».

Я не буду останавливаться на самых наивных, если не сказать одиозных, проявлениях «лингвистического идеализма». В качестве яркого примера таких укажу лишь на тщательно разбираемые в статье Иванова сентенции В. Тишкова о нации как «слове-призраке» и национализме — как «лже-категории». За сим следует «господская» директива устранить эти слова из языка науки и политики, дабы решить окончательно проблему национализма (см. с. 74–76). Здесь мощь преобразующих действительность перформативных речений достигает апогея, и ими становится совсем скучно заниматься<sup>15</sup>.

Но я не могу пройти мимо более рафинированных проявлений «лингвистического идеализма», в которых он обретает изысканные

<sup>14</sup> Если у Смирнова термин «сверхдетерминация» утрачивает всякие связи с философией Альтюссера, откуда он вообще-то происходит, то нашему автору явно следовало бы дать собственное его определение, чтобы не вводить в заблуждение читателя.

<sup>15</sup> Но чем в сущности лучше более скромные проявления «лингвистического идеализма»? К примеру, В. Мартыанов объявляет «этническое самоопределение вплоть до отделения» «ложной проблемой» (с. 97). В каком смысле она является «ложной», если реально присутствует в реальной политике и самым нефиктивным образом уносит жизни тысяч людей? Для политического сознания — в отличие от сознания «лингвистических идеалистов» — она является *истинной* проблемой именно из-за ужасных следствий ее присутствия в нашей жизни и ее практической неразрешимости. Так и хочется напомнить «лингвистическим идеалистам» остроумное и глубокое замечание Маркса о «воображаемых талерах»: «Если кто-нибудь представляет себе, что обладает сотней талеров, и если это представление не есть для него произвольное, субъективное представление, если он верит в него, то для него эти сто воображаемых талеров имеют такое же существование, как и воображаемые боги. Разве действительный талер существует где-либо, кроме представления, правда, общего или, скорее, общественного представления людей?» Маркс, К. и Энгельс, Ф. Из ранних произведений. М.: Госполитиздат, 1956, с. 98. Нельзя продвинуться в познании наций и национализма до тех пор, пока не станет ясно, что такие «общественные представления людей» неподвластны никаким и ничьим перформативным суждениям и что сами они обладают или могут обладать такой же силой, как и боги, когда они были великими.

логические формы и скрывает фигуру речистого «господина дискурса» за монументальным ликом Чистого Разума.

Главной целью своей статьи Я. Шрамко объявляет прояснение запутанной «семантической ситуации» вокруг национализма и «национального вопроса» (с. 173). Его вклад в это предприятие заключается в выявлении того, что, с логической точки зрения, «национальный вопрос» *не* является «подлинным вопросом». Он не может быть выражен в виде правильного вопросительного предложения, не опирается на «истинные пресуппозиции» и не допускает логически корректного «решения». Убедительным примером таких ложных или «сомнительных» пресуппозиций «национального вопроса» Шрамко считает предположение кого-то виновным в «наших» бедах. Ему соответствует жесткое противопоставление своих и чужих, традиционное, по мнению Шрамко, для «дискурсивной практики национализма» (с. 178). Выход из запутанной «семантической ситуации» видится нашему автору в том, чтобы переформулировать националистические вопросы в «нейтральном ключе». Следствием таких усилий должен стать «осознанный отказ от их (националистических вопросов) обсуждения» (с. 180). В этом, надо понимать, и заключается единственно разумное разрешение «национального вопроса».

Что касается итогов исследования Шрамко «национального вопроса», то они вряд ли могут поразить нас своей оригинальностью. Призыв переформулировать этот вопрос в «нейтральном ключе» не слишком далеко лежит от поиска «ценностно-нейтральных смыслов» Кильдюшовым, а «отказ от обсуждения» его явно перекликается с повелением Тишкова изгнать «слова-призраки» и «лже-категории» из нашего языка. Однако нужно согласиться с выводами *семантического анализа* «национального вопроса», проведенного Шрамко: он, в самом деле, не отвечает стандартам правильного вопросительного предложения. И после этого задуматься: а что все это дает для постижения национализма, как он существует в действительности? Мне кажется, абсолютно ничего.

Дело в том, что «национальный вопрос» потому и является подлинным политическим вопросом, что он *не* является подлинным вопросом с точки зрения логики. Бертран де Жувенель в своем исследовании различий между «научными» и «политическими проблемами» точно заметил: «„Политической“ проблеме делает именно то, что условия [ее постановки] не допускают решения в собственном смысле слова»<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Jouvenel, B. de, *The Pure Theory of Politics*. Indianapolis: Liberty Fund, 2000, p. 268–269.

Это, конечно, не означает того, что политика есть стихия иррационального. Напротив, в политике, как правило, с возможной точностью рассчитывают соотношения целей и средств и нередко, например, ведя переговоры, используют форму «рационального дискурса» с его базовым принципом «силы лучшего аргумента» (Хабермас). Я уже не говорю о том, что любая—даже самая «фанатичная»!—идеология непременно должна быть «рационализирована», по крайней мере, по меркам ее актуальных и потенциальных сторонников. Однако никогда не бывало и не будет того, чтобы чистая логика обладала способностью своим светом аннигилировать «темные» пресуппозиции, укорененные в жизненном положении участников политики и обычно называемые «интересами», равно как и нивелировать дифференциалы их сил, источающие власть. Политика без власти и конфликта каким-то образом идентифицирующих себя сил (вследствие чего необходимо возникает и воспроизводится оппозиция «свой—чужой») есть сапоги всмятку. Поэтому политические вопросы «разрешаются» только политически<sup>17</sup>, т. е. посредством употребления власти и в ходе борьбы, а не на основе вердиктов Чистого Разума, даже если они воплощены в изящном «семантическом анализе». Примерно это имел в виду Жувенель в приведенном высказывании. В общем-то то же самое стремился показать и Бурдье своим различием «логической логики» и «практической логики»<sup>18</sup>.

Логически правильная переформулировка «неправильных» националистических вопросов, которую предлагает Шрамко, не просто политически наивна. Она уводит от постижения той «практи-

<sup>17</sup> Сказанное есть не тавтология, а функциональное определение политики. Оно противоположно «сферическому» (политика есть якобы особая сфера общественной жизни) и «субстантивному» (политика есть деятельность определенных и при этом перечисляемых институтов) ее определениям. Согласно функциональному определению, политика есть процесс «разрешения» любых вопросов, которые в данном историческом контексте допускают только *властные* методы «разрешения». Само собой, что такие методы могут использовать самые разнообразные ресурсы, включая апелляции к Чистому Разуму и авторитет строгой логики.

<sup>18</sup> «Практика имеет логику,— пишет Бурдье,— которая является иной, чем в логике; поэтому приспособливать практическую логику к логической логике означает столкнуться с риском разрушить логику, которую [исследователь] хочет описать при помощи своих инструментов». Bourdieu, P., «Is a Disinterested Act Possible?» in *Practical Reason: On the Theory of Action*. Stanford (CA): Stanford University Press, 1998, p. 82.

ческой логики» их постановки, которую необходимо познать в качестве «истинной» — в смысле «действительной» и «обладающей социально производительной силой». Ведь только благодаря такому познанию мы можем обрести способность что-то *практически делать* с национализмом, если он получает неприемлемые (с нашей точки зрения) выражения.

Нам остается присмотреться к заключительному аргументу Шрамко в пользу «нейтрализации» националистических вопросов посредством их строго логической переформулировки. Благодаря такому преобразованию они начинают относиться к «наличным фактам», допускающим логически корректные вопросы и ответы, а не ко «всякого рода попыткам», по поводу которых можно высказывать лишь противоречивые и выражающие субъективные устремления говорящих мнения (см. с. 179).

Что, если говорить о реальности политики, понимает Шрамко под «фактами» и как их, хотя бы аналитически, отграничить от «попыток»? Теоретических ответов на эти вопросы в статье Шрамко нет, равно как и постановки данных вопросов. И это наводит на предположение о том, что Шрамко довольствуется «стихийным» наивно позитивистским представлением об «объективном» и его противоположности «субъективному», относя к последнему и пронизанную интенциональностью *практику* (те же «попытки»).

Едва ли есть смысл в очередной раз повторять хорошо известные доводы против таких наивно позитивистских представлений. Ограничусь тем, что укажу на две основные линии такой критики. Первую в данном номере «Логоса» обозначает приведенная Ивановым из Эдварда Саида цитата о фактах как «представлениях о представлениях» (с. 78). Ее можно назвать «эпистемологической», если ее исток возводить к «конструктивизму» Канта, или «постэпистемологической», если начинать разговор с «перспективизма» Ницше. Вторую линию назовем «онтологической», связывая ее с прочтением в духе праксиса того, что Георг Лукач определял как «онтология общественно-го бытия»<sup>19</sup>.

С точки зрения этой второй линии критики и непосредственно применительно к нашим сюжетам следует заметить, что любой «факт» в общественной жизни есть *остановившееся в своем движении событие*. «Факт», будь то специфически духовное явление или имеющий материально-организационную «плоть» институт, кем-то и ко-

<sup>19</sup> См. Лукач, Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены. М.: Прогресс, 1991.

гда-то создан и потому по своему происхождению есть событие. Как и «живое событие», «факт» существует в наших практиках потому, что он выполняет в них некую функцию и для чего-то нужен<sup>20</sup>. Однако отличие «факта» от «живого события» состоит в том, что в *данном* историко-культурном и политическом контексте он *властно* (включая власть экспертов и духовных авторитетов) стабилизирован настолько, что получает иммунитет и к преобразованию в другой «факт», и к погружению в небытие.

Коли так, то каким образом мы можем аналитически развести «факты» и «попытки»? Ведь «факт» есть следствие неудачности или невозможности (в данной исторической ситуации) «попыток» «опровергнуть» его, т. е. превратить в другой «факт» или низринуть в небытие. И это в полной мере относится ко всем явлениям, приводимым Шрамко в качестве примеров «наличных фактов», на которые должны быть обращены логически корректные вопросы, допускающие логически «правильные» ответы.

<sup>20</sup> Это наглядно видно на примере «фактов прошлого», которые существуют как продукты нашей памяти, обусловленной в первую очередь актуальными практиками. Ярким примером сказанному можно считать отмечавшееся некоторое время назад пятисотлетие открытия Америки. Для одних это был «факт» великого открытия, для других — «факт» начала безжалостного завоевания. Само «пятисотлетие», несомненно, символизировало военно-политическую победу христианского календаря над местными календарями с их собственными ныне рухнувшими в небытие «фактами». При этом обе стороны спора о природе «факта» пятисотлетней давности, если считаться с условностями христианского календаря, «забыли» о «фактах» неоднократных «открытий» Америки до Колумба и по сути были правы, ибо Америку, которую открыл Колумб, создало само это «открытие», точнее, то, что за ним последовало. До этого на месте нынешней Америки открывали совершенно иные земли, иначе оформленные культурным воображением соответствующих цивилизаций. То, что «факты» есть результаты противоборства «нарративов», точнее, представляемых ими практик, достаточно видно во всей этой истории. Более интересно то, что она наглядно показывает, как «факты» *обратно* превращаются в «живые события», т. е. становятся процессами борьбы и творчества, итог которых — в виде нового «незыблемого факта» — пока не ясен. Действительно, кто может сейчас предсказать, во что превратится «факт» открытия Колумбом Америки через несколько десятилетий, учитывая нынешний накал страстей по поводу пятисотлетия этого уже не неоспоримого «факта»? Подробнее об этом см. Капустин, Б. Г. «Открытие» или «встреча»: проблема релятивности общественного прогресса // Латинская Америка, 1987, № 10.

## II.

В октябре-ноябре 1647 года после первого и накануне второго раундов гражданской войны, объединяемых понятием «Английская революция», в местечке Петни совет революционной армии проводил судьбоносную дискуссию о будущем Англии. Верхушка армии («гранды») и представители левеллерских низов ее полемизировали об организации и полномочиях высших органов власти, границах режима религиозной терпимости, значении традиций для послевоенного обустройства страны (вопрос о «принудительности старых обязательств»), формах и принципах народного представительства и в связи с этим — о политической роли собственности и т. д. Но общим подтекстом дискуссии был вопрос о том, что значит быть англичанином, хотя он не артикулировался сторонами именно в этой форме.

В самом деле, если всем англичанам, независимо от их статуса, материального положения, места жительства, принадлежности к тем или иным корпорациям и т. д., присущи «прирожденные права» (birthrights), как на том настаивали левеллеры, то именно это есть основа основ их идентичности. Такая идентичность требовала соответствующих политических форм своего выражения. В их числе — всеобщее избирательное право<sup>21</sup>, признание суверенитета народа, возвышающегося не только над королем, но и парламентом, упразднение как «неанглийских» всех тех институтов, которые подавляли или искажали практику «прирожденных прав», какая бы аура древности не осеняла их<sup>22</sup>. Как отчеканил эту мысль один из лиде-

<sup>21</sup> Конечно, левеллерское всеобщее избирательное право весьма далеко от того, что понимается под этим термином сейчас. Оно не распространялось на женщин, пауперизованные слои населения, слуг («зависимых»). Это поучительно для нас, чтобы понять: «национальная идентичность» (тут — «быть англичанином») всегда выстраивается по некоторым, хотя и исторически изменчивым, экономическим, гендерным, возрастным и иным параметрам, воплощая определенную иерархию ступеней «аутентичности». «Быть англичанином» (речь еще даже не идет об «англичанке») можно в разной степени, и эти степени регламентируют доступ к неким ограниченным и ценным ресурсам — к тому же праву избирать.

<sup>22</sup> Не забудем: идеологически революция была направлена на упразднение «норманнского ярма», под которым будто бы страдала «свободная Англия» со времен ее завоевания Вильгельмом. Король и его окружение, феодальные институты, обеспечивавшие их власть и привилегии, воспринимались левеллерами

ров левеллеров полковник Рейнсборо, «если и быть собственности, то по закону»<sup>23</sup>, имея в виду «закон свободы» (используя название известного памфлета Уинстенли<sup>24</sup>) в качестве выражения «прирожденных прав».

Оппоненты левеллеров с готовностью принимают вопрос «что значит быть англичанином?» для маркировки поля дискуссии, но дают на него радикально отличный ответ. С их точки зрения, быть англичанином значит, в первую очередь, подчиняться английским законам и иметь «постоянный фиксированный интерес» в этой стране. Первое и второе имеют общим знаменателем частную собственность. Английские законы есть традиция (не забудем: речь идет об английском обычном праве), которая всегда исходила из стабильности собственности<sup>25</sup>, и нарушение ее приведет к хаосу и анархии. В то же время только собственность и вытекающий из нее «фиксированный интерес» привязывают тех, кто обладает ею, к данной стране так, что эти люди готовы и способны нести ответственность за судьбу государства и тем самым — за общее благо (Commonwealth). С точки зрения такой ответственности бедняки — *ничем не лучше иностранцев*, временно проживающих в Англии. Если им предоставить избирательное право, то они используют его в собственных частных интересах и займется перераспределением собственности — в ущерб

(и не только ими) в качестве наследников норманнских завоевателей и продуктов завоевания. На современном языке такие представления можно было бы назвать идеологией национально-освободительной борьбы. Примечательно, что «дебаты в Петни» изобилуют экскурсами в историю. Оппоненты левеллеров (генерал Айртон, генерал-комиссар Коулинг и др.) неоднократно указывают на то, что и до «Завоевания» равноправия англичан, предполагаемого левеллерскими «прирожденными правами», не было — царил вассальная зависимость. См. «The Putney Debates (1647)», in *Divine Right and Democracy. An Anthology of Political Writing in Stuart England*, ed. D. Wooton. Harmondsworth (UK): Penguin Books, 1986, p. 285–286 и далее. Мы вернемся в дальнейшем к прояснению значения этой «исторической» полемики.

<sup>23</sup> «The Putney Debates (1647)», p. 294.

<sup>24</sup> См. Уинстенли, Д., Закон свободы // Уинстенли, Д. Избранные памфлеты. М. — Л.: изд-во Академии наук СССР, 1950.

<sup>25</sup> Именно эту тему без малого век спустя после революции развивает Юм в своей новаторской концепции «Законов Природы» как «искусственных, но не произвольных», беря «установление собственности и стабильность владений» в качестве их первоначала. См. Юм, Д. Соч. в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1996, с. 525, 532.



стабильности английских законов и общему благу. Поэтому, подчеркивает Айртон, я обсуждаю все главные вопросы, «держа в поле зрения собственность... как наиболее фундаментальный элемент конституции [нашего] королевства...»<sup>26</sup>.

На очередном витке дискуссии Айртон делает философски примечательный и тонкий ход. «Прирожденные права» левеллеров — не что иное, как «абсолютное естественное право», которое не отражает никакой специфики «*этого народа этого королевства*». Поэтому оно бесполезно для «наших гражданских законов», более того, является их отрицанием<sup>27</sup>. Получается так, говоря современным языком, что на место английской идентичности левеллеры поставили общечеловеческую абстракцию, а потому их предложения и нереализуемы, и, при попытке провести их в жизнь, губительны для Англии. Айртон же и его единомышленники защищают именно, как сказал бы Гегель, «право особенного» и тем самым — английскую идентичность.

«Дебаты в Петни» — почти уникальное историческое явления в плане зарождения в «рациональном дискурсе» и *посредством* его<sup>28</sup> ключевых структур Современности<sup>29</sup>, не говоря уже о структурах английской государственности. Тем интереснее нам понять то, *как* эти дебаты высвечивают становление нации и национализма в качестве важных элементов «ситуации Современности», более того, вносят свой вклад в их становление. В свете этого отметим несколько наиболее существенных, как мне представляется, пунктов, увязывая их с рассмотрением той дискуссии о национализме в журнале «Ло-

<sup>26</sup> См. «The Putney Debates (1647)», р. 287, 289, 290.

<sup>27</sup> Там же, с. 286.

<sup>28</sup> Характеризуя уникальность данного явления, видный русский историк Английской революции А. Н. Савин пишет: «Армия, совершившая августовский военный переворот 1647 г., очень своеобразна. Эта армия — настоящий парламент. В ней кипит политическая жизнь, борются политические партии и программы, происходят бурные политические споры». Эти споры пролагают «новые пути для конституционного строительства» и «предвосхищают требования радикальных программ будущих веков». Савин, А. Н. Лекции по истории Английской революции. М.: Крафт +, 2000, с. 412.

<sup>29</sup> Я употребляю «Современность» в том широком историко-политическом значении, которое пытался прояснить в специально посвященной данному понятию работе. См. Капустин, Б. Г. Современность как предмет политической теории. М.: РОССПЭН, 1998.

гос», методологическому разбору которой была посвящена первая часть моих заметок.

1. Вряд ли можно вообразить формирование нации и возникновение национализма без появления некоторого исходного представления, или представлений, об идентичности тех, кто формирует нацию. В «дебатах в Петни» с их подоплекой в виде вопроса о том, что значит быть англичанином, мы видим столкновение таких представлений и конфликт двух версий английской идентичности. Почему ее образование происходило через конфликт? Почему английская идентичность оказалась столь спорной, а этот спор — таким важным? Ведь задолго до «дебатов в Петни» некоторые, причем достаточно устойчивые, представления о ней уже существовали, свидетельства чему можно найти не только, к примеру, в произведениях Шекспира, Марло или Чосера, но и в народном фольклоре, особенно сложившемся после норманнского завоевания. Ответ заключается, вероятно, в том, что английская идентичность, во-первых, переосмысливалась обеими сторонами «дебатов в Петни», во-вторых, приобретала новое и существенно более важное значение для организации народной жизни.

Идентичность вообще можно понимать как *одинаковость* и как *общность*. В первом случае она — общий знаменатель признаков, которые присущи некоторым множествам индивидов. Всегда отражая те или иные социальные границы, такие общие знаменатели не характеризуют сами по себе *определенные связи* между индивидами, т. е. общность их жизни<sup>30</sup>.

Нельзя, конечно, сказать, что идентичность как общий знаменатель вовсе не играла никакой функциональной роли в практической организации жизни «досовременных» обществ (вспомним хотя бы мобилизацию французской идентичности Жанной д'Арк на переломном этапе Столетней войны). Однако очевидно, что в «дебатах в Петни» речь идет об иной идентичности, имеющей принципиально иную роль. Это уже не совокупность сходств групп, объединенных (в идеально-типическом случае) принадлежностью к «политическому телу» короля, а интегральная и фундаментальная характеристика сообщества. Соответствие или несоответствие этой характеристи-

<sup>30</sup> Классический пример этого дает парцелльное крестьянство (в описании Маркса), обладающее целым рядом одинаковых признаков, но не образующее конкретной общности или ассоциации того или иного рода. См. Маркс, К. и Энгельс, Ф. Соч., т. 8. М.: Госполитиздат, 1957, с. 207.

ке позволяет различить его истинных, мнимых и «неполных» членов<sup>31</sup>. Более того, эта новая идентичность устанавливается и воспроизводится только в логике и на основе *взаимного признания*, а не существует просто как данность, скажем, как простой факт говорения на (более-менее) одном языке и соблюдения (более-менее) одинаковых обычаев<sup>32</sup>.

Нельзя быть «свободнорожденным англичанином», не будучи признанным в качестве такового другими «свободнорожденными англичанами». Но равным образом и стабильность собственности не может быть краеугольным камнем их сообщества и, соответственно, их идентичности, не будучи признанной в качестве таковой «всеми». «Все» — это имущие и неимущие<sup>33</sup>. Спор между Рейнсборо и Айртоном и идет о том, *что* именно должно служить основанием взаимного признания, образуя общую идентичность членов сообщества англичан, не «отменяя» их специфические отличия, а, напротив, интегрируя их в целое. Итак, ответ на вопрос о том, что значит быть англичанином, в качестве пролога формирования нации (и националистического дискурса) является элементом рефлексивного само-

<sup>31</sup> Именно на основании попрания прав «свободнорожденных англичан» и чуждости самой идее таких прав король будет казнен в качестве противостоящей сообществу (Commonwealth), враждебной ему и опасной для него силы.

<sup>32</sup> Конечно, в духе Витгенштейна или Хабермаса можно сказать, что и говорение на одном языке предполагает взаимное признание — хотя бы в смысле обладания говорящими достаточной языковой компетентностью. Но ясно, что с точки зрения значения для сохранения и изменения политических институтов языковое взаимное признание существенно отличается от того, которое имеется в виду взаимным признанием в качестве лиц, обладающих неотъемлемыми правами «свободнорожденных англичан».

<sup>33</sup> Осмысление частной собственности в логике и на основе взаимного признания сторон отношения собственности достигнуто уже Локком в книге первой «Двух трактатов о правлении»: «...Власть богатого собственника и подчинение нуждающегося нищего начинаются не с богатства хозяина, а с согласия бедняка... И человек, которому он тем самым подчиняется, не может претендовать на большую власть над ним, чем та, на которую он согласился в договоре». Локк, Д. Соч. в трех томах. Т. 3. М.: Мысль, 1988, с. 170. В позднейшей классической теории частной собственности как *следствия* взаимного признания членов определенного исторического коллектива (у Гегеля, а до этого — вне исторической контекстуализации — у Канта в «Метафизике нравов») можно видеть развитие приведенных рассуждений Локка. См. Гегель, Г. В. Ф. Философия права. М: Мысль, 1990, с. 109, 128.

конституирования Современности и присущих ей форм общественной организации.

Этот элемент возникает и воспроизводится в логике взаимного признания, которая предполагает борьбу по двум главным направлениям. Первое — *за* утверждение самой этой логики признания в качестве «основного метода» строительства *современных* макроколлективов людей, объединяющих их «поверх» классовых, конфессиональных, статусных и иных различий. Борьба на этом направлении ведется *против* защитников привилегий, вытекающих из «старорежимного» «одностороннего признания» (по Гегелю), каковыми в контексте первой английской революции выступали в первую очередь король, его окружение и, говоря шире, «роялистская партия». Второе направление — борьба *внутри* революционного лагеря. Это борьба между теми, кто, принимая саму логику взаимного признания, придерживался разных представлений о том, *что* именно должно быть ее «отправной точкой» — «неотъемлемые права» или «право собственности». Каждая из этих «отправных точек», получая материальное выражение в политической практике, породила новые отношения асимметрии — между собственниками и несобственниками в схеме «грандов» или обладателями и необладателями «неотъемлемых прав» — в схеме левеллеров. Но для каждого конкретного этапа истории, при недостижимости идиллии полной симметрии, конечно же, громадное значение имеет то, какой именно вид асимметрии утверждается и определяет его облик.

Мы не можем сейчас обстоятельно рассматривать то, *как* в английской послереволюционной истории развивался конфликт вокруг взаимного признания, формировавший и трансформировавший национальную идентичность, и какие именно идентификационные схемы в нем участвовали. Отметим лишь то, что уже в классическом либерализме происходит своего рода снятие оппозиции собственности и «неотъемлемых прав», достигаемое посредством признания собственности «неотъемлемым правом»<sup>34</sup>. Однако было бы наивно

<sup>34</sup> Теоретически это было достигнуто уже Локком посредством следующих операций. С одной стороны, он отождествил собственность с «автономией» человека («собственность, заключающаяся в его собственной личности»), а с другой — подвел под понятие «собственность» другие основные права («собственность, т. е. ... жизнь, свобода и имущество»). См. Локк, Д. Указ. соч., с. 277, 310. Французская «Декларация прав человека и гражданина» 1789 года в этом отношении много лаконичнее. В статье 2 она объявляет «естественными и неотчуждаемыми» правами человека «свободу, собственность, безопасность и сопротив-

думать, будто такое снятие прекращает борьбу за взаимное признание как метод формирования и трансформирования нации.

Именно универсализация собственности в качестве «неотъемлемого права» сообщает ей радикальную двусмысленность. Является ли она в этом качестве правом каждого *на* собственность — в том смысле, что каждый *должен быть* собственником, чтобы быть свободным и потому выступать как субъект прав (человека)? Но право каждого на собственность при его действительной реализации не только предполагает радикальную программу перераспределения имущества — оно просто не совместимо с капитализмом. Ведь собственник и наемный работник — противоположные политико-экономические типы. Или же универсализацию собственности нужно понимать как право собственности (в противоположность праву на собственность) быть политико-экономическим «базисом» общества, подчиняя себе все аспекты его жизни, даже если непосредственным исполнителем этого права становится привилегированное меньшинство<sup>35</sup>? Чем полнее осуществляется такое право собственности, тем более приближается общество к идеальной модели капитализма, но тем дальше оно оказывается от идеи национальной общности.

Начиная с XIX века, конфликт интерпретаций универсальности собственности пронизывает политико-идеологическую жизнь Запада и выражается прежде всего в борьбе демократии и либерализма. Поздними и уже чисто демагогическими попытками «окончательного» преодоления их конфликта являются, к примеру, слоган «общества собственников» мадам Тэтчер и пиаровские хиты «ваучерной приватизации» господина Чубайса. Реальной же исторически выработанной формой амортизации этого конфликта является, конечно, welfare state, «государство благосостояния».

Снятие им указанного конфликта в том и заключается, что welfare state *обобщает собственность* на определенные коллективные блага (образование, здравоохранение и т. д.) и методы страховки от определенных рисков (от производственного травматизма до тех, которые связаны со старостью). Тем самым в этой ее части собственность действительно превращается в «неотъемлемое право» и примиряет

ление угнетению». Современные зарубежные конституции. Сборник документов. Отв. ред. Б. А. Страшун. М.: б. и., 1996, с. 98.

<sup>35</sup> Более подробно о противоположности понятий «право собственности» и «право на собственность» и их значении для эволюции либеральной политической мысли см. Капустин, Б. Г., Клямкин, И. М. Либеральные ценности в сознании россиян // Полис, 1994, № 2, с. 58–64.

ся с собственностью как привилегией меньшинства<sup>36</sup>. Тамир в уже цитировавшейся статье справедливо указывает на welfare state как на «несущую конструкцию» современной «нации-государства», разрушение которой («конструкции») глобальным капитализмом угрожает распадом нации-государству и возвратом к классовой войне.

В контексте же наших рассуждений следует подчеркнуть, что снятие оппозиции собственности и «неотъемлемых прав» не прекращает конфликт интерпретаций вокруг национальной идентичности и связанную с ним борьбу за признание, а лишь переводит его на новые витки. Появляются новые «отправные пункты» спора: что считать «неотъемлемыми правами»? на кого и на каких условиях они распространяются? Как они сопрягаются с другими «принципами», стремящимися утвердить себя в качестве «основополагающих» (с той же частной собственностью)? Содержание национальной идентичности, облик нации, направленность и степень накала национализма прямо зависят от того, как ставятся и решаются все эти и другие связанные с ними вопросы.

2. Нация как современная форма организации общественной жизни есть конкретное единство общего и особенного или, говоря языком Гегеля, конкретное всеобщее. Я готов передать мысль, вкладываемую мной в эту формулировку, очень удачным выражением Б. Андерсона: нация — это «ежедневная универсалия» («Логос», 2006, № 2, с. 68). Как это понимать?

Я уже приводил мысль Согомонова о том, что нации создаются «искусственно», а не возникают спонтанно из «до-национального состояния». Я согласен с этим утверждением, и в моем понимании оно указывает на политический характер становления, но также и последующего развития, наций. Однако я категорически возражаю против другого утверждения Согомонова — о том, что образование нации «представляет собой кардинальный разрыв со всей предшествующей социокультурной традицией» (с. 169, сноска 2).

Я думаю, что представление о таком разрыве — своего рода естественный плод той модернизационной парадигмы, которой придерживается данный автор. Эта парадигма противопоставляет Традицию и Современность и предполагает универсальный вектор мирового развития к некоему универсальному образцу современной жизни (отдельные народы следуют по этому пути, конечно же, с задержками).

<sup>36</sup> Подробнее об этом см. в отличной статье Castel, R., «Emergence and Transformation of Social Property», in *Constellations*, 2002, vol. 9, no. 3.

ми и зигзагами). Я не могу сейчас повторять изложенную мной ранее критику модернизационной парадигмы<sup>37</sup> и отмечу лишь то, насколько представление о «кардинальном разрыве» противоречит духу и букве «дебатов в Петни»<sup>38</sup>.

В огромной своей части они являются дебатами об основах «нашей конституции» как «истинно понятном» прошлом. Спорящие стороны по-разному реконструируют его (отсюда и коллизия «собственность vs свобода как „неотъемлемые права“) и по-разному проецируют его на настоящее и будущее. Стороны находят взаимно конфликтные способы укоренения себя в истории и утилизации ее в происходящей борьбе. Но идеологические ресурсы, используемые для («искусственного»!) конструирования альтернативных версий английской идентичности, берутся из общего культурного фонда. Этот фонд — традиция, пусть находящаяся в состоянии бифуркации, которая вызвана политическим противостоянием. Именно спор обнажает то общее, что разделяют спорщики, — и ценности, из-за которых ведется спор, и приемы, которыми он ведется. Воистину, как выразился Х. Патнэм, «действительные рассуждения всегда связаны с той или иной исторической традицией» («Логос», 2006, № 2, с. 124).

Однако по-своему используя ресурсы специфической английской традиции, обе стороны отстаивают универсальные, но противоположные по своему содержанию политические принципы. Это — не только левеллерские «неотъемлемые права». Айртон столь же уверенно формулирует свой универсальный принцип: лю-

<sup>37</sup> См. Kapustin, B., «Modernity's Failure/Post-modernity's Predicament: The Case of Russia», in *Critical Horizons*, 2003, vol. 4, no. 1; Капустин, Б. Г. Конец «транзитологии»? // Полис, 2001, № 4.

<sup>38</sup> Однако схожий в этом отношении материал можно было бы позаимствовать, к примеру, из истории французской или американской революций. Напомню лишь слова А. де Токвиля, которыми он открывает свое исследование Великой французской революции: в 1789 году французы «предприняли всякого рода предосторожности, дабы ничего не перенести из прошлого в новые условия своей жизни. Они всячески понуждали себя жить иначе, чем жили их отцы. Они ничего не упустили из виду, чтобы обрести неузнаваемый облик. <Но они>...гораздо менее преуспели в этом своеобразном предприятии, чем это казалось со стороны и чем это считали они сами... Сами того не сознавая, они заимствовали у Старого порядка большинство чувств, привычек, даже идей, с помощью которых и совершили Революцию, разрушившую Старый порядок». Токвиль де, А. Старый порядок и революция. М.: Московский философский фонд, 1997, с. 3.

бая свобода покоится на собственности; «закон природы», если он предписывает иное, не должен использоваться против конституции страны<sup>39</sup>.

Общее и особенное здесь проникают друг в друга двояко. Во-первых, обе стороны выводят общее (свой политический принцип) из особенного (специфическим образом интерпретированной традиции) и — обратным ходом — сообщают особенному достоинство носителя или истока общего. Во-вторых, именно вследствие такой прямой и обратной связи между общим и особенным первое несет конкретное историческое содержание, один или другой вариант которого стороны хотят утвердить в качестве основополагающего принципа. Таким образом, общее оказывается не пустой формой, а конкретно-историческим всеобщим.

Так, левеллерская «абстракция» «неотъемлемых прав» вбирает в себя ясное историческое содержание, коим является *определенный круг* политических и гражданских прав *тех и только тех* англичан, которые *свободны от наемного труда*. Такой труд ассоциируется с (экономической) зависимостью как противоположностью свободы, включая способность к самостоятельным политическим суждениям, не обладая которой нет смысла участвовать в жизни самоуправляющегося сообщества (как Commonwealth)<sup>40</sup>. По большому счету логика оппонентов левеллеров *та же*: экономическая зависимость не совместима со свободой как атрибутом полноценного участника политической жизни свободного сообщества. Но они (тот же Айртон)

<sup>39</sup> См. «Putney Debates (1647)», р. 305, 307.

<sup>40</sup> Левеллер Петти отчетливо выражает эту мысль, тут же социологически специфицируя ее: из политического сообщества англичан должны быть исключены подмастерья, слуги, живущие милостыней и т. д., т. е. все те, кого в гражданском отношении представляют хозяева (буквально: «they are included in their masters»). См. «The Putney Debates, 1647), р. 315. Примечательно, что полтора века спустя логику этих рассуждений повторяет Кант: «...Все те, кто вынужден поддерживать свое существование (питание и защиту) не собственным занятием, а по распоряжению других (за исключением распоряжения со стороны государства), — все эти лица не имеют гражданской личности, и их существование — это как бы присущность». Кант, И. Метафизика нравов в двух частях // Кант, И. Соч. в шести томах. Т. 4. Ч. II. М.: Мысль, 1965, с. 235 и далее. Это свидетельствует о том, что «дебаты в Петни» и в данном случае, как и во многих других, обнаруживают фундаментальную проблему, которая не сходит с «повестки дня» политической теории и практики конституционного государства в течение столетий после Английской революции.



повышают требования к экономической независимости: мало быть свободным от наемного труда — нужно обладать существенной собственностью, которая к тому же соединяет свободу с ответственностью за «общее благо». Спор левеллеров и «грандов» в данном плане есть спор о том, *какое* особенное должно стать всеобщим нравственно-политическим принципом эпохи (само собой, участникам спора он виделся принципом Разума вообще).

Подойдем к той же проблеме с другой стороны. По существу, левеллеры и «гранды» спорят о том, кого считать «народом». Не забудем, что в то время «народ» *уже* не отождествлялся автоматически с неким сословием или группой в рамках феодальной иерархии. Однако он *еще* не утратил свое политическое содержание, не слился с демографической категорией «население», что характерно для наших дней<sup>41</sup>. В ту же эпоху Английской революции Гоббс улавливает эту трансформацию категории «народ» посредством отождествления его с политической субъектностью, т. е. со способностью быть носителем всеобщей (и потому «единой») разумной воли<sup>42</sup>. «Народ»

<sup>41</sup> По существу о таком слиянии «народа» с «населением» и превращении последнего в ключевое понятие и главный предмет деятельности *постполитического* современного государства, точнее, «правительственности», как он именуется возникающую вследствие такого слияния систему, рассказывает Фуко. См.: Фуко, М. Правительственность // «Логос», 2003, № 4–5.

<sup>42</sup> «Народ есть нечто *единое*, — пишет Гоббс, — он обладает *единой волей*, ему может быть предписано *единое действие*». Именно поэтому Гоббс концептуально противопоставляет понятия «народа» и «массы». См. Гоббс, Т. О гражданине // Гоббс, Т. Избранные произведения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1964, с. 372. Очень важно иметь в виду то, что такое *политическое* и специфически *современное* понимание «народа» диаметрально противоположно той органицистской, партикуляристской, обращенной в *досовременное прошлое* и *неполитической* концепции «народа», ассоциируемого прежде всего с языком и «унаследованным правом», которую наиболее отчетливо и впечатляюще представила немецкая Историческая школа права XIX века. Хабермас тонко анализирует концептуальные основания и политико-идеологические импликации этой органицистской версии «народа» и ее оппозиционность «духу Современности». См. Хабермас, Ю. Что такое народ? // Хабермас, Ю. Политические работы. М.: Практика, 2005. Следует заметить, что при *таком* понимании «народа» «нация» по существу утрачивает самостоятельное категориальное содержание и отождествляется с тем же «народом», но только имеющим «государственное оформление», т. е. существующим в виде особого государства. Приведенная же гоббсовская трактовка «народа» восходит к классическому, античному *республиканскому* его

есть категория всеобщности. Единственным критерием принадлежности к «народу» (в этом понимании) является обладание естественным «светочем разума», и именно к нему наивно апеллируют и «гранды», и левеллеры во взаимных призывах прийти к *разумному* согласию.

Однако на практике обладание разумом и разумной волей может быть удостоверено только пониманием «общего блага». Но оно-то разными социальными группами и соответствующими «партиями» понимается различным образом<sup>43</sup>. Отсюда возникает необходимость специфицировать социально-экономические критерии (об иных критериях — гендерных, конфессиональных и т. д. — в Петни специально речь не шла) «обладателей разума», т. е. «народа». Такие критерии всегда специфицируются и институционализируются только в результате политической борьбы. Это значит, что всеобщая категория «народа» как субъекта разумной воли может обрести жизнь, стать реальным явлением политики только *через опосредование особенным и как особенное*. Она должна обрести плоть в представлениях данной эпохи и данной культурной традиции, пропущенных через горнило политико-идеологической борьбы, и стать обозначением специфической группы людей (а уже не «всех» обладающих разумом). Скажем иначе: чтобы стать политической реальностью, «народ» должен *превратиться в нацию*.

Смирнов в своей статье пишет, что «со времен Великой французской революции в конституционном и международном праве утвердилось представление о нации как источнике всякой власти, дополитической основе государства» (с. 162). Не будем обсуждать представления о нации как «дополитической основе государства», которые, слегка перефразируя Маркса, можно считать естественным проявле-

пониманию, фокусирующему определение «народа» на *разумном согласии* относительно устоев коллективной жизни и концепции общего блага. См. Цицерон. Государство, кн. 1, XXV, 39 // Диалоги. М.: Наука, 1966, с. 20. Характерно новоевропейским элементом гоббсовского определения «народа» является, конечно же, упор на волю, место которой в античности занимал разум.

<sup>43</sup> Популярный солдатский «агитатор» Сексби в отчаянии от бесконечных дебатов восклицает: «...Я скорблю, что Господь помутил [разум] некоторых настолько, что они не могут видеть это [добро]», — которое якобы открыто ему самому и другим представителям *народа*. Это настолько серьезное обвинение «грандов», предполагающее исключение их из состава «народа», что другой левеллер, капитан Кларк, тут же берет слово и призывает к соблюдению «духа умеренности». См. «The Putney Debates (1647)», р. 306–307.

нием профессионального юридического кретинизма. Более интересен вопрос: нация ли рассматривалась с указанных времен в качестве источника всякой власти и носителя суверенитета?

Вряд ли можно оспорить то, что и Американская, и Великая французская революция говорят от имени *народа*. «Декларация прав человека и гражданина» 1789 года начинается словами — «Представители французского народа, образующие Национальное собрание...» Схожим образом легитимирует себя и Американская конституция — «Мы, народ Соединенных Штатов...»<sup>44</sup>. Но кто есть этот «народ»? Восставшие американские «патриоты», преобразующие себя из подданных Его Величества в особую нацию через размежевание с «лоялистами», такими же жителями североамериканских колоний и тоже подданными Его Величества, но (еще) не считающими себя особой нацией. Или «третье сословие» французских Генеральных Штатов, превращающее себя через такое же «патриотическое» опосредование во французскую нацию при вовлечении в свою орбиту «патриотов» из двух других сословий.

В *логике* Современности источником «всякой власти» может быть только «народ», конечно, исторически менявший принципы, на которых он составлялся. На философском жаргоне можно сказать, что менялся Разум, носителем которого являлся «народ». Но на *практике* «народ» как общий политический принцип Современности выступал прежде всего в виде нации, т. е. в виде особенного<sup>45</sup>. Поэтому «нациогенез» оказывается своего рода закономерностью политической жизни Современности. В свете ранее сказанного (см. сноску 3) уточним: речь идет о закономерности возникновения *событий*, которые не только происходят по-разному, но в каких-то случаях могут и *не* происходить, а отнюдь не о реализации неких «железных законов» истории, отступление от которых «карается» отсталостью и социально-политической неустроенностью.

<sup>44</sup> Я не останавливаюсь на том, что и новейшие конституции XX века атрибутируют суверенитет именно *народу*. Так, статья 1 Конституции Итальянской Республики гласит: «Суверенитет принадлежит народу, который осуществляет его в формах и в границах, установленных Конституцией». См. Современные зарубежные конституции, с. 23, 98, 108.

<sup>45</sup> Сказанное великолепно иллюстрирует та же французская «Декларация прав человека и гражданина». Заявив о себе как о выражении воли *народа*, она без каких-либо пояснений и концептуальных переходов в статье 3 объявляет, что «основа всякого суверенитета покоится, по существу, в *нации*» (курсив мой. — Б. К.). Современные зарубежные конституции, с. 98.

Противопоставить понимание наций как событий Современности, пусть и закономерных, т. е. обусловленных действием существенных для нее обстоятельств и тенденций, их трактовкам в качестве проявлений «законов модернизации» важно прежде всего по следующей причине. В теоретической литературе, как справедливо указывает Мартьянов (см. с. 95), действительно, широко распространено отождествление «современной нации» с «современным государством», следствием чего является понятие *nation-state*. Эта понятийная калька с *частных* случаев, т. е. событий, «нациогенеза», которые имели место преимущественно в ареале Северной Атлантики, выдается за якобы универсальную норму, отклонение от которой представляется исторической «девиантностью».

Для России это может выглядеть особо острой проблемой. Если русская нация не реализовала себя в качестве *nation-state*, то можно ли считать ее современной или, так сказать, «полноценной» нацией? Или же о ней, приписывая ей «этничность», вообще особо говорить не стоит, а вместо этого нужно сосредоточиться на формировании «гражданско-политической нации» на всем пространстве того, что Согомонов именует «географическим обществом Российская Федерация» (с. 171)?

Ирония истории в отношении представлений о *nation-state* как якобы универсальной нормы модернизации заключается в том, что англичане, будучи признанными первопроходцами Современности, так и не создали свою «нацию-государство» и, как представляется, довольно благополучно обходятся без нее. В этом отношении они даже более «отсталые», чем русские: начатая Тони Блэром «деволюция» — лишь робкое и противоречивое усилие в направлении преобразования архаического конгломерата под названием «Соединенное королевство» в федерацию, каковой все же при всех ее недостатках является Россия. А чьим — фламандцев или валлонов — является, с позволения сказать, *nation-state* «бельгийцев»? Или же эти группы, равно как и каталонцы и баски в Испании, немцы, французы, рето-романцы в Швейцарии, шведы в Финляндии и т. д. и т. п. заслуживают лишь снисходительного наименования «этноты», дабы спасти *фикцию* «этнически недерминированной» (Согомонов) «нации в гражданско-политическом смысле»<sup>46</sup>?

<sup>46</sup> Согласно Согомонову, проблема русской нации в том и заключается, что «мы окончательно опоздали с формированием „нации“ в этнокультурном значении, но так и не приступили к формированию «нации» в гражданско-политическом смысле» (с. 170). Мне не понятно, что такое «нация в этнокультурном

В теоретическом плане нам важно отметить следующее. Да, нация показала себя эффективным и исторически апробированным (в первую очередь, «Западом») «механизмом» опосредования специфического для Современности принципа политической разумности, обозначаемого как «народный суверенитет», и его перевода в институциональные формы современного государства. Эффективность этого «механизма» обуславливалась его способностью мобилизовать культурные ресурсы соответствующих традиций для создания «сплоченности» разделенных в классовом и иных отношениях коллективов людей. Благодаря этому формировались политические субъекты на макроуровне общественной жизни. Как говорилось выше, все это происходило (и происходит) в контексте и *в результате* политической борьбы.

Но, отметив это, мы не должны забывать, что опосредование нацией «народного суверенитета» всегда является историческим *событием*, а не чем-то предопределенным метафизикой «законов истории». «Народный суверенитет» может быть опосредован сосуществованием и кооперацией нескольких наций, институционализируясь в виде федераций, конфедераций и «имперских» образований разного типа, вроде того же Соединенного королевства Великобритании и Северной Ирландии<sup>47</sup>. Нация, как в современном арабском мире, может существовать и в трансгосударственной форме. Она

значении». Если имеется в виду то, что для образования и развития нации используются культурные ресурсы, включая язык, неких традиций, то без этого невозможны никакие нации, даже «гражданско-политические». В то же время коллективы людей, лишённые «гражданско-политического смысла», т. е. не конкретизирующие общий для Современности принцип «верховенства Разума» в виде «народного суверенитета», *не* есть нации вообще.

<sup>47</sup> Я применил термин «кооперация наций» применительно ко всем этим формам государственных образований, имея в виду то, что в истории *никакая* кооперация не осуществляется в точном соответствии с законами Чистого Разума и потому никогда не бывает полностью свободна от элементов принуждения, обусловленного отношениями власти и соотношением сил ее участников. Априорно невозможно утверждать, что федерации базируются на добровольном согласии в большей мере, чем «империи»: многие федерации, причем игравшие важнейшую роль в истории, такие как США или СССР, создавались и сохранялись в потоках крови, не сравнимых с теми, которые сплывали некоторые «империи». Однако, несомненно, важно то, какие именно формы и степени принуждения данная эпоха и данная культурная традиция считают — в соответствии со своим историческим разумом — неприемлемыми и пото-

иначе, чем на Западе, осуществляет функцию перевода «народного суверенитета» в государственность. Вероятно, необоснованно в обозримом будущем и независимо от темпов «модернизации» арабских стран ожидать появления тунисской, ливанской или египетской наций. Но очевидно, что без мобилизации ресурсов арабской идентичности было бы невозможно существование тунисского, ливанского и египетского государств, равно как и то, что тунисцы, ливанцы, египтяне являются особыми культурно-политическими общностями.

Остроту «русского вопроса» я вижу отнюдь не в том, что русские не создали и в обозримом будущем не создадут свой nation-state. Проблему я усматриваю в том, что за нынешней идеологией и политикой «русской сплоченности», напирających на «славное прошлое», «православные корни», особый путь под вывеской «суверенной демократии» и т. п., скрывается жалкое состояние того самого welfare state, в котором Тамир справедливо видит *суть* либерального национализма и главный механизм *демократического* единения современной нации.

Да, национализм есть идеология и практика производства и воспроизводства нации. В таком общем и абстрактном определении он ни хорош, ни плох. Но национализм плох тогда, когда он производит и воспроизводит нацию, *не* выполняющую функцию перевода политической разумности как «народного суверенитета» в деятельность государства, когда он не в состоянии противодействовать приватизации государства верхами и «пристегиванию» ими низов к своей эгоистической и авантюрной в экономическом и /или военном планах политике. Национализм хорош, когда он производит противоположные этому результаты. Соответственно, политически и теоретически продуктивным я вижу обсуждение вопроса о том, *как* трансформировать русских в *демократически* обустроенную нацию, низы которой могут жить достойно и которая не претендует на гегемонию в фактически ею же созданной федерации наций. Самый радикальный национализм, направленный на достижение таких целей, я мог бы только приветствовать. Разговоры же о том, существует ли русская нация вообще, насколько она «модернизирована», в чем состоит ее историософское предназначение, как возродить ее «истинную» идентичность и т. п., кажутся мне квазиинтеллектуальной болтовней.

му восстают против них, а какие – приемлемыми и потому отождествляют их с «ненасилием» и «добровольным согласием».

3. Третий пункт второй части моих заметок можно рассматривать как их заключение. Он посвящен краткому рассмотрению того, какую судьбу нации и национализму уготовил «наш век», характерными чертами которого (в плане нашей темы) многие считают глобализацию и мультикультурализм. В том и другом нередко видят причины «денационализации наций», их своего рода «растягивания» между полюсами наднациональной и даже космополитической жизни, с одной стороны, и субнациональной мозаикой культурных сообществ — с другой. Эти тенденции и пытаются уловить понятиями вроде хабермасовской «постнациональной констелляции»<sup>48</sup>.

Сразу уточним следующее. Во-первых, какова бы ни была в условиях глобализации и мультикультурализма судьба nation-state, ее нельзя автоматически отождествить с судьбой нации (соответственно, и национализма) по той рассмотренной нами ранее причине, что nation-state — это всего лишь частный и особый способ бытия нации в ситуации Современности. Во-вторых, эмпирически подтвердить тезис о нарастающем преобладании «постнациональных констелляций» и об угасании роли nation-states, конечно же, нельзя. «Наш век» характеризуется прямо обратным этому, а именно колоссальным возвышением над всем остальным миром американского и в нарастающей степени китайского nation-states. Транснациональные объединения и «постнациональные констелляции» по отношению к этим гегемонам служат скорее защите от них или исполняют функции их обслуживания<sup>49</sup>. Такой гегемонии над миром у привилегированных nation-states не было и в эпоху холодной войны. (Среди прочих причин этого не забудем о том, СССР не являлся nation-state и сам в известном, хотя и чуждом Хабермасу, смысле был «постнациональной констелляцией»).

Начнем с вопроса о том, что нового в политическом плане дает явление, обозначаемое сейчас термином «мультикультурализм». Да, в некоторых (преимущественно западных) странах сейчас больше слышна речь на языках, происходящих из Азии и Африки. Да, многие из говорящих на этих языках придерживаются других вероиспо-

<sup>48</sup> См. Хабермас, Ю. Постнациональная констелляция и будущее демократии. В кн. Хабермас, Ю. Политические работы...

<sup>49</sup> Я сознательно воздерживаюсь от использования в моей аргументации более радикального тезиса А. Негри и М. Хардта об установлении глобальной «империи» и рассмотрению в логике этой концепции хабермасовских «постнациональных констелляций». См. Хардт, М., Негри, А. Империя. М.: Праксис, 2004.

веданий, чем то, которое доминирует в той или иной стране их пребывания. Да, эти люди нередко не имеют гражданства страны пребывания или имеют неполноценное гражданство<sup>50</sup>, а то и двойное гражданство<sup>51</sup>. И что из этого?

Вспомним «Пигмалион» Бернарда Шоу. Элиза Дулиттл говорит на языке, практически не понятном лондонскому свету и расшифровываемому профессором Хиггинсом лишь благодаря его экстраординарным лингвистическим способностям и навыкам. Нет сомнения, что получивший приличное образование индийский раджа в культурном отношении бесконечно ближе «цвету» английской нации, чем эта стопроцентная англичанка. Ясно также, что Элиза — неполноценная гражданка, хотя бы по той причине, что в Англии избирательные права были предоставлены женщинам много позже того времени, когда Хиггинс творил из нее свою Галатею. Нам ничего определенно не известно о вероисповедании Элизы, зато отлично известно, что история Англии буквально пронизана острейшей борьбой конфессий (Англиканской церкви, католиков, диссентеров-нонконформистов), просто не сопоставимой по своему накалу и трагичности с теми недоразумениями на религиозной почве, которые приносит современный «мультикультурализм». Почему же *классический* мультикультурализм, порожденный классовыми и культурными противоречиями английского капитализма и развития английской (или великобританской) государственности, как бы *забывается*<sup>52</sup>, а нынешний, политически гораздо более «невинный» «мульт-

<sup>50</sup> Например, они могут иметь право участвовать в выборах местной, но не государственной власти или обладать лишь частью тех «социальных прав», которые являются обычным достоянием полноценного гражданина данной страны.

<sup>51</sup> Вопрос о множественности гражданства рассматривает в своей статье в обсуждаемой книжке «Логоса» В. Малахов (см. с. 85 и далее). Нас в связи с нашей темой он волнует в гораздо меньшей мере, чем другие элементы проблематики мультикультурализма: с одной стороны, он вовсе не нов для Европы, а с другой — не свидетельствует о той маргинализации и том отчуждении, которые предполагают отсутствие гражданства или его неполноценность.

<sup>52</sup> Смирнов в своей статье приводит сильную цитату из Б. Дизраэли о существовании в Британии «двух наций» бедняков и богачей, тем самым напоминая нам о подлинном значении классического «мультикультурализма» (с. 165). Эту тему можно было бы богато развить, опираясь на классические исследования культуры рабочего класса Англии, такие как труды Ф. Энгельса или Э. П. Томпсона в числе многих других. См. Энгельс, Ф. Положение рабочего класса в Англии // Маркс, К. и Энгельс, Ф. Соч., т. 2. М.: Госполитиздат, 1955 (особенно



тикультурализм» объявляется невиданным и неслыханным доселе явлением? Неужели столь важно, что не понимаемый страждущий и отвергнутый говорит, к примеру, на урду, а не на кокни лондонских трущоб?

Классический «мультикультурализм» возникал всякий раз, когда нация давала сбой в качестве механизма интеграции и перевода *изменившейся* политической разумности, т. е. нового содержания «народного суверенитета», в деятельность институтов государства. Гражданская неполноценность и принадлежность Элизы и ей подобных к «другой нации» были преодолены посредством удовлетворения требований новой «политической разумности», заявленной констелляцией демократических низовых движений – от чартистов до суфражисток – и принятой более дальновидными кругами правящих верхов. Инкорпорирование в нацию ее дотолее неполноценной периферии демократически преобразовало нацию и было институционализировано прежде всего в виде welfare state и нового комплекса политического и социального законодательства.

В чем же в свете сказанного состоит особенность нынешнего «мультикультурализма»? Думаю, она заключается прежде всего в том, что господствующая идеология и воплощающие ее практики сил, охраняющих статус-кво, пока способны удерживать политическую разумность на уровне всего лишь «уважения» к этнокультурным и иным особенностям «меньшинств». Это и есть «политика идентичности», которая, по меткому замечанию Б. Андерсона, «эссенциализирует» культурные особенности «меньшинств» (с. 70) и тем самым оставляет их именно обособленными и разрозненными меньшинствами. Так дробится потенциальный фронт сопротивления статус-кво и предотвращается объединение недовольных (по разным конкретным причинам) в ту констелляцию движений, которая, подобно коалиции низов конца XIX–XX веков, могла бы трансформировать нынешнюю нацию с ее «мультикультуральной» периферией в заново демократизированную нацию. Возможно, такая очередная демократизация нации привела бы к преодолению тех двух главных на нынешнем этапе принципов гражданства и тех двух способов проведения границ нации, которые известны как «право почвы» и «право крови» (подробнее о них см. у Малахова, с. 86).

Возможно, такая трансформация нации сквозь призму *нынешнего* «самоочевидного» и «мыслимого» представляется нереальной. А раз-

главы «Выводы» и «Рабочее движение»); Thompson, E. P., *The Making of the English Working Class*. NY: Vintage Books, 1966 (особенно главы 12 и 16).

ве реальным во время «дебатов в Петни» (да и много позднее) было предоставление избирательного права мало- и неимущим и построение нации на этом принципе? В истории реальное от нереального отличает лишь одно: обеспеченность первого достаточной мощностью политических сил и, соответственно, отсутствие такой обеспеченности у второго. В свете этого новый виток демократизации существующих ныне на Западе наций *обоснованно* выглядит (пока) нереальным, и «политика идентичности» вкупе с идеологией политкорректности вносят в это заметную лепту. Риторика «постнациональных констелляций» есть превращенное отражение этого нынешнего бессилия сделать нацию демократичной в соответствии с требованиями сегодняшнего дня, т. е. сообщить ей новую жизнь, приходящую на смену становящейся все более консервативной или даже реакционной жизни старой нации<sup>53</sup>.

Цена этого бессилия и его идеологического оправдания — *регресс* практики Современности от «нациогенеза» к этнизации культурной и политической действительности, от формирования и развития того, что Андерсон именуется «неограниченной серийностью» (нации) к насаждению «ограниченной серийности» (этнокультурных «меньшинств») (с. 57 и далее). В логике такой регрессивной тенденции национализм приобретает все более деструктивные формы. С одной стороны, это правый, подчас протофашистский, национализм защитников привилегий «коренной» нации против разрастающейся и все более беспокойной «мультикультуральной» периферии. Его политически значимыми проявлениями изобилуют так называемые демократические страны — Франция, Австрия, Германия, Нидерланды, даже США... С другой стороны — политически бесперспективные бунты этнизированных «меньшинств», о которых С. Жижек верно написал, что они не в состоянии предложить «реалистическую альтернативу» и даже не озарены сколько-нибудь значимым «утопическим проектом» (с. 3).

Перейдем к глобализации и ее идеологическому отражению в космополитизме. Опубликованная в обсуждаемом номере «Логоса» статья Марты Нуссбаум дает хорошее, хотя и не «каноническое», представление об этом явлении. И она же, на мой взгляд, объясняет то,

<sup>53</sup> Тезис об угасании или «устарелости» наций и отражает нарастающую консервативность нынешней формы бытия нации, которая век назад была реализацией демократического потенциала того времени. Но консерватизм самого этого тезиса заключается в том, что он слеп к (политически пока не обеспеченной) необходимости нового демократического преобразования нации.

почему в плане нашей темы космополитизм еще менее интересен, чем «мультикультурализм».

Дело не только в том, что современное теоретическое обоснование космополитизма не может продвигаться дальше того, что известно со времен античных стоиков и киников или, по крайней мере, с эпохи Просвещения, если иметь в виду аранжировку их взглядов Кантом (это убедительно демонстрирует статья Нуссбаум). В этом плане глобализация дает идеологический импульс воскрешению давным-давно известного старого, а отнюдь не производству нового знания, что само по себе в высшей мере *симптоматично*. Но более интересно то, вследствие чего Нуссбаум, имеющая репутацию одного из ведущих современных американских философов, могла всерьез задаться вопросом «почему мы должны считать китайцев своими соотечественниками, когда они живут в одном (Соединенные Штаты), а не в другом (Китай) месте?» (с. 117). И еще более поразительным образом прийти к заключению, что истинных оснований для такого различия между «американскими» и «китайскими китайцами» нет.

Самое примечательное в приведенном вопросе Нуссбаум — то, что Соединенные Штаты и Китай для нее — это всего лишь «места», а не политические сообщества со своими специфическими границами, структурой, механизмами воспроизводства и развития, не говоря уже об истории и т. п. Иными словами, США и КНР — не нации (или nation-states), а только лишь собрания «человеков вообще» или «граждан мира», которые могли бы собраться и в любом другом месте — Того, Чечне или на Северном полюсе, конечно, если бы природная среда таких небольших мест выдержала скопление столь огромных масс «граждан мира». Возникает вопрос, *что* — в смысле, какая идеологическая призма (в отличие от собственно философских аргументов Диогена-кинника или Сенеки) — позволяет *не* замечать нации и столь легко конвертировать американцев в чеченцев, а китайцев — в тоголезцев или «северополюсцев»?

В рассуждениях Е. Иванова о том, почему классическая социология конца XIX — начала XX веков по сути игнорировала проблему наций, мы можем найти основную часть ответа на поставленный нами вопрос. Ее творцы, подчеркивает наш автор, «описывали перспективы меняющегося мира... свободными от этнических и национальных различий» (с. 73). В известном смысле это не было даже оптическим обманом — разве не разрушал набиравший в то время обороты «мирный» капитализм многие из тех особенных форм человеческой жизни (сословных, корпоративных, соседских и т. д.), которые в перспективе *его* развития виделись «наследием прошлого»?

Разве не логично *обобщить* эту тенденцию упразднения *особенных* форм жизни и замещения их *универсальными* связями людей, «подведя» под нее и нации? Молодой Энгельс точно формулирует такое обобщение: «Разложение человечества на массу изолированных, взаимно отталкивающихся атомов есть уже само по себе уничтожение всех корпоративных, национальных и *вообще особых интересов* и последняя необходимая ступень к свободному самообъединению человечества»<sup>54</sup>. Именно из этого уничтожения *особых интересов* и *прямого «замыкания»* единичного (человеческие атомы) на всеобщее (свобода человечества) вытекает мысль об освобождении людей от «национальных предрассудков», о том, что они стали «больше чем просто *английские люди*» (Энгельс здесь обращается к англичанам), о «совпадении» их интересов с «интересами всего человечества»<sup>55</sup>. У классиков марксизма представление о таком «совпадении» выльется в обоснование всемирно-исторической миссии пролетариата. Но чем оно, в сущности, отличается от космополитической идеи «граждан мира», в исполнении Нуссбаум или любого другого космополита?

Однако прямое «замыкание» единичного на всеобщее, их отождествление, выраженное в формуле «совпадения» интересов атомизированных людей и человечества, есть, говоря гегелевским языком, представление рассудка, а отнюдь не идея разума. В действительности всеобщее существует только в особенном и *как* особенное. Равным образом и единичное всегда есть некоторое особенное, существуя лишь как часть объемлющей и *формирующей* его уникальность группы, которая выступает по отношению к нему в качестве целого. В политической же практике (в отличие от космополитических фантазий) такое «совпадение» — и то только в тенденции! — достигается лишь *тоталитарными* формациями, стремящимися елико возможно уничтожить «промежуточные группы» (особенное), опосредующие отношения единичного и всеобщего, коим выставляет себя государство, будто бы олицетворяющее интересы всего прогрессивного человечества.

Конечно, Энгельс и другие мыслившие схожим образом теоретики XIX века были правы в том, что формировавшееся перед их глазами всеобщее капитализма и «всемирной истории» сметало те формы особенного, которые уже не могли выполнять функцию опосредования между ним и *менявшим* свое культурное содержание единичным.

<sup>54</sup> Маркс, К. и Энгельс, Ф. Соч., т. 1. М.: Госполитиздат, 1955, с. 605 (курсив мой. — Б. К.).

<sup>55</sup> Там же, т. 2, с. 236–237.

Но обобщение этой тенденции, экстраполировавшее ее действие до появления «массы» атомизированных индивидов и «освобождения от национальности», было исторически неверным. Напротив, именно нация в ее демократизированном в конце XIX—начале XX веков виде стала тем *необходимым* опосредованием связи между всеобщим и единичным, тем особенным, которое трансформировало капитализм, изменило его социальные следствия и тем самым спасло Современность от саморазрушения<sup>56</sup>.

Нынешняя глобализация возродила иллюзии упразднения особенного или, скажем осторожнее, его отодвигания с авансцены большой экономики, большой политики и серьезной морали на задник частной жизни — в сферу утех культурного потребления странствующих по миру туристов и «уважаемой» экзотики всяких «меньшинств». Да и как иначе может мыслить яппи Джон, из Нью-Йорка консультирующий фирму в Гонконге относительно того, как эффективнее организовать пошив мужских сорочек в Доминиканской республике для того, чтобы потеснить на рынке Германии конкурентов из Индонезии? При этом в редкие часы досуга он почитывает Борхеса, мечтает о неделе отдыха на Багамах и — при соблюдении всех предписаний относительно sexual harassment — старается добиться благосклонности недавно появившейся в их компании стажерки из Ботсваны.

Космополитизм, причем именно в сочетании на *мировоззренческом* уровне с «мультикультурализмом», с которым он вроде бы *концептуально* не совместим, и есть взгляд на глобализующийся мир новых привилегированных классов всемирного капитализма. Для них земной шар существует лишь как сумма «мест». Это «места» приложения их производственных технологий и «места» использования имеющихся там ресурсов, включая доступную для потогонных фабрик рабочую силу. «Места» отдыха и культурного потребления «экзотики» и «места», откуда импортируются мозги, дефицит которых все острее ощущается в метрополиях глобального капитализма. «Места», служащие полигонами для испытания новых орудий убийства, и «места», где распространяются их «моральные ценности» ... Более

<sup>56</sup> Наверное, до сих пор самым ярким описанием социально-культурной и даже антропологической разрушительности «свободного» капитализма и — в той мере, в какой он является «судьбой» Современности, — ее саморазрушительности остается книга Карла Полаanyi «Великая трансформация». В ней же убедительно показано то, что и как предотвратило такой ход событий. См. Полаanyi, К. Великая трансформация. Политические и экономические истоки нашего времени. СПб: Алетейя, 2002 (части II и III).

чувствительные натуры, чем наш яппи Джон, а таких немало среди космополитических моральных философов, густо окрашивают свой космополитизм состраданием к сирым мира сего. Ведь их достоинство в качестве «человеков вообще» не уважено настолько, что они миллионами умирают от голода и легко предотвратимых, с точки зрения современной медицины, болезней. Но главный вывод из этого состоит все же в том, что таких сирых нужно уважать как «человеков вообще» — несмотря на то, что они умирают столь жалко и в таком убожестве. А также время от времени собирать в их пользу гуманитарную помощь и одобрять деятельность НПО как ярчайших представителей «постнациональных констелляций», которые хоть как-то им вспомоществуют.

В этом контексте и с учетом всего этого нужно ставить и решать вопрос о судьбе наций и национализма в условиях нынешней глобализации. Но предварительно, как и в случае всех других *основательных* философских и политических вопросов, нужно решить для себя первейший экзистенциальный вопрос — на чьей ты стороне.

# НЕНАСИЛИЕ В ПОЛИТИКЕ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПАРАДОКСЫ И ИХ ПРАКТИЧЕСКОЕ РАЗРЕШЕНИЕ

*Наташе М. посвящается*

Ненасилие есть *моральный* идеал политики, в котором преодолевается ее, так сказать, Каинова печать, а именно конфликт воли, разрешаемый посредством недобровольного подчинения одной воли другой. Последнее и есть насилие в самом широком его понимании<sup>1</sup>, не ограниченном какими-то специфическими средствами, формами, методами и целями принуждения, посредством которого достигается такое недобровольное подчинение. Так, насилие в политике не обязательно должно быть «физическим», осуществляться государством или иными структурами, признанными «политическими» в данном обществе, направляться на удержание «рычагов власти» или овладение ими и т. д.<sup>2</sup> Примечательно, что в своем общем определении «власти» Макс Вебер, как и многие позднейшие теоретики, обнаруживает такое же безразличие к ее «материи» и ее конкретной направленности, какое присуще приведенному выше широкому пониманию «насилия». «Под властью, — пишет Вебер, — понимается имеющаяся в рамках социального отношения возможность, позволяющая одному осуществлять свою волю даже вопреки сопротивлению [другого] и *независимо от базиса*, на котором такая возможность покоится»<sup>3</sup>. «Власть» и «насилие» в широком его понимании здесь нераздельны<sup>4</sup>. Но ведь власть

<sup>1</sup> Такое широкое определение насилия см. в: Гусейнов А. А. Возможно ли моральное обоснование насилия? // Вопросы философии, 2004. № 3, параграф II данной статьи.

<sup>2</sup> Подробнее об этом см. Капустин Б. Г. Моральный выбор в политике. М., изд-во МГУ — КДУ, 2004, лекции 11–12.

<sup>3</sup> Weber, M., *Basic Concepts in Sociology*, tr. H. P. Secher. Secaucus, N. J.: The Citadel Press, 1972, p. 117 (курсив мой. — Б. К.).

<sup>4</sup> В данной статье мы не можем останавливаться на *альтернативной* концепции власти как «способности» достигать соглашения посредством свободной

есть атрибут политики, без которого она перестает быть собой («„политическое“, — продолжает Вебер, — означает вещи, которые имеют дело с отношениями власти...»<sup>5</sup>). Как же возможна в таком случае «ненасильственная политика», т. е. политика *без* власти? Не есть ли это оксюморон или, скажем мягче, моралистический *аполитичный* идеал политики? Именно такая постановка вопроса, акцентирующая «сущностный» характер связи политики и власти, а также — власти и насилия, позволяет теоретически осмыслить парадоксальность «ненасильственной политики».

Однако для нас, обитателей посткоммунистического мира, «ненасильственная политика» представляет далеко не только интересный *теоретический* предмет. Авторитетные ученые утверждают, что она есть *реальное явление* нашего совсем недавнего прошлого, которое повернуло ход нашей истории и тем самым решающим образом определила наше настоящее. Речь идет, разумеется, о так называемых ненасильственных антикоммунистических революциях, прокатившихся в 1989–1991 годах по Восточной Европе и бывшему СССР и приведших, как утверждают, к смене существовавшего в этом регионе мира общественного строя. Характеристика этих событий в качестве «славных» «ненасильственных антикоммунистических революций»<sup>6</sup>

от насилия коммуникации и действовать сообща. Эту концепцию наиболее ярко и бескомпромиссно представила Ханна Арендт (см. Arendt, H. *On Violence*. San Diego: A Harvest Book, 1970, p. 44 ff). Отметим лишь то, что даже наиболее сочувственные комментарии концепции Арендт обращают внимание на недопустимость присущего ей игнорирования институциональных условий и параметров «пространства консенсуса», т. е. роли насилия в организации консенсуса, ибо, как подчеркивает Ю. Хабермас, структурное насилие «встроено» в любые политические институты. Иллюзии, сводящие власть исключительно к «силе общих убеждений», есть *идеология*. См. Habermas, J. «Hannah Arendt: On the Concept of Power», in Habermas, J. *Political-Philosophical Profiles*. Cambridge, MA: MIT Press, 1983, pp. 183–184.

<sup>5</sup> Weber, M., Op. cit., p. 121.

<sup>6</sup> Уже сейчас стоит обратить внимание на то, что эпитет «славные» прилагается к этим событиям не только оценочно — дабы подчеркнуть их эпохальность и вместе с тем мирный характер, но и для проведения прямой параллели со «Славной революцией» в Англии 1688–1689 годов, классически воплотившей, как считается, те же признаки эпохальности и ненасилия. См. Daniels, R. V., «The Anti-Communist Revolutions in the Soviet Union and Eastern Europe, 1989 to 1991», in *Revolutions: The Revolutionary Tradition in the West, 1560–1991*, ed. D. Parker. L-NY: Routledge, 2000, p. 203.



является доминирующей в западной политической науке. Если данные оценки справедливы, то мы должны предположить, что каковы бы ни были парадоксы «ненасильственной политики» при *теоретическом* ее осмыслении, они разрешимы *на практике*.

Анализ практики «ненасильственной политики» под углом зрения ее теории мог бы, несомненно, обогатить и теорию вопроса, и наше понимание судьбоносных событий 1989–1991 годов. К сожалению, анализ такого рода почти невозможно найти в море литературы, посвященной этим событиям. «Ненасильственный» характер революций 1989–1991 годов скорее *иллюстрируется* указаниями на отсутствие сколько-нибудь заметных вооруженных столкновений между властью и оппозицией (за исключением Румынии), на роль переговорных процессов (в формате «круглых столов») в «смене режимов» и т. п., чем *обосновывается концептуально* на базе теории «ненасильственной политики». Едва ли будет преувеличением сказать, что доминирующие трактовки «ненасильственных революций» 1989–1991 годов являются атеоретичными – в плане их оторванности от теории «ненасильственной политики» со всеми ее парадоксами и нерешенными проблемами.

Цель данной работы двояка. С одной стороны, мы попытаемся выявить парадоксальность понятия «ненасильственной политики» на уровне теории. Для этого мы обратимся к той ее версии, которая за последнее без малого столетие получила наиболее интенсивную политико-философскую и этическую проработку. Это – учение о ненасильственном сопротивлении Махатмы Ганди. Таковы сюжеты и задачи первой части статьи. С другой стороны, сквозь призму теории ненасилия мы попытаемся всмотреться в то явление событий 1989–1991 годов, которое их доминирующая интерпретация (в качестве «славных революций») полагает ключевым и определяющим их ненасильственный характер – речь идет о «круглых столах» власти и оппозиции, которые, как утверждают, и послужили мирным и «договорным» механизмом «смены режимов». При таком подходе нас не должно смущать то, что *фактически* «круглые столы» в этой их (или приписываемой им) роли состоялись лишь в немногих из бывших «социалистических» стран, а в относительно «чистом виде» – вообще лишь в Польше и Венгрии. Пусть на *теоретическом уровне* рассмотрения «ненасильственной политики» «круглостольная» модель «смены режимов» выступит чем-то вроде веберовского «идеального типа». Она предстанет не описанием сущности явлений, не общим знаменателем их многообразия и даже не «изображением действительности», а сконструированной познавательным интересом «утопией», кото-

рая «получена посредством мысленного усиления определенных элементов действительности»<sup>7</sup>. Но и при этом уточнении остается вопрос, были ли в событиях 1989–1991 годов те «ненасильственные элементы действительности», которые отвечали бы понятию ненасилия и «усиление» которых создавало бы обладающий эвристическим потенциалом идеальный тип «ненасильственной договорной политики»? Об этом пойдет речь во второй части статьи.

## НЕНАСИЛИЕ КАК ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

Для приверженцев политики ненасилия она есть разрешение извечного противоречия между политикой как стихией конфликта, власти и принуждения и моралью как требованием добра и свободы на основе взаимности между людьми. Разрешение этого конфликта не может быть действенным и потому реальным всего лишь в качестве установки индивидуального сознания, отвергающего противоречащую морали политику. Такое «отказничество» (участвовать в нравственно сомнительной или неприемлемой политике), удовлетворяя требование морального сознания «не творить зла», само по себе не ведет к «улучшению» мира. Более того, оно может «ухудшить» мир, оставляя социальное пространство свободным для беспрепятственного действия сил зла<sup>8</sup>. «Отказничество» лишь подчеркивает и углубляет пропасть между моралью и политикой, а отнюдь не интегрирует их в моральной, т. е. ненасильственной, политике<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Вебер, М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер, М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990, с. 361.

<sup>8</sup> Эту в общем-то нехитрую мысль изящно иллюстрирует известный пример Теда Хондерича с химиком, отказывающимся по моральным соображениям участвовать в разработке новых видов оружия массового поражения. Его место занимает убежденный «ястреб», с удвоенной энергией берущийся за дело и успешно его завершающий. Возникает вопрос, что является более нравственным — участие в морально предосудительном деле, которое методами «скрытого саботажа» могло бы помешать осуществлению милитаристских планов или хотя бы оттянуть его, или сохранение собственной моральной безупречности нашего химика-«отказника»? См. Honderich, T., *Violence for Equality: Inquiries in Political Philosophy*. Harmondsworth, UK: Penguin, 1980, pp. 36 ff.

<sup>9</sup> Генри Дэвид Торо очень точно передал суть позиции «отказничества»: «Посвятить себя устранению каких-либо, даже самых вопиющих, видов зла, не явля-

В отличие от этого моральная политика может и должна быть именно действием, изменяющим мир. В этом плане она сохраняет все признаки эффективности, присущие «обычной» политике, — способность добиваться поставленной цели, побеждать, *пересиливать* противостоящую силу. Именно поэтому Махатма Ганди уподобляет ненасилие «оружию сильнейших» (!), а его действие — «революции», формулируя при этом понятие «мирной революции»<sup>10</sup>, очень близкое тому, которое мы будем рассматривать как наиболее распространенное обозначение событий 1989–1991 годов. Более того, политика ненасилия может быть оправдана *только* в том случае, если ее нравственная безупречность дополняется политической эффективностью<sup>11</sup>. Для Ганди универсальность истины ненасилия (но какая же моральная истина, пусть воплощаемая политически, может быть не универсальной?) была неотделима от утверждения ее «абсолютной эффективности» — «для ненасилия нет такой вещи, как поражение»<sup>12</sup>.

Применительно к таким явлениям, как революция, или, говоря шире, протестные движения угнетенных низов, моральная политика обретает гораздо более радикальный смысл, чем кантовское примирение политики и морали. В первом случае «безвластные» низы противостоят носителям власти. У Канта же примирение политики и морали достигается деятельностью «моральных политиков», т. е., по определению, *властвующих*, и осуществляется оно всего лишь в форме совмещения с моралью «государственной мудрости». В распоряжении «моральных политиков» — контроль над «узами государственного и всемирно-гражданского объединения», разрушать которые ради немедленного достижения моральных целей означало бы повторять ошибки «деспотически поступающих

ется само собой разумеющимся долгом человека. Он вполне законно может иметь другие занимающие его заботы. Но его долг состоит по меньшей мере в том, чтобы умыть свои руки от него [зла]... и не оказывать ему практической поддержки». Thoreau, H. D., «Resistance to Civil Government», in *Political Writings*, ed. N. Rosenblum. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 6.

<sup>10</sup> Gandhi, M., *Selected Political Writings*, ed. D. Dalton. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Co, 1996, pp. 42, 65.

<sup>11</sup> «...Я настаиваю на ненасилии, — подчеркивал Ганди, — не только на высших основаниях морали, но и на более низких основаниях целесообразности». Там же, с. 44.

<sup>12</sup> Gandhi, M., *Selected Political Writings*, p. 74; Gandhi, M., *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi*, ed. R. Iyer. Oxford: Clarendon Press, 1986. Vol. 2, p. 322.

моралистов»<sup>13</sup> и действовать вопреки «политическому благоразумию». Таким образом, морализация политики у Канта ограничивается ее «коррекцией» в рамках *существующей* «государственной мудрости» и производится исключительно по усмотрению власть имущих. Ни о какой трансформации насильственно-властной «природы» политики здесь речи идти не может в принципе. Поэтому кантовское примирение политики и морали, осмысленное с позиции властвующих, никакого отношения к «ненасильственной политике» не имеет.

Возможно, *такое* решение проблемы морализации политики есть проявление вполне похвального политического реализма. Но из рассуждений Канта мы должны сделать вполне определенный вывод о том, что серьезная постановка вопроса о «ненасильственной политике» возможна только с позиции угнетенных низов. Только они могут стремиться к «полной» морализации политики, к трансформации самой ее насильственно-властной «субстанции», упраздняющей (как бы «в том числе») те самые позиции властвующих, с которых Кант выдвигает его версию морально ориентированной политики. Вацлав Гавел точно схватывает такую низовую морализацию политики своим требованием превратить «политику в практикуемую мораль», т. е. в «мораль на практике»<sup>14</sup>. Именно недоступность им средств принуждения, находящихся в руках кантовских «моральных политиков», вместе с отказом от революционно-насильственного слома существующих порядков<sup>15</sup> побуждают низовые протестные движения сделать мораль своим единственным «оружием». Мораль как «оружие» их политики означает прежде всего тождество

<sup>13</sup> См. Кант, И. К вечному миру // Кант, И. Собр. соч. в восьми томах. Т. 7. М.: изд-во «Чоро», 1994. с. 40–41.

<sup>14</sup> Эта формулировка примечательным образом вынесена в заглавие сборника его трудов. См. Havel, V., *The Art of the Impossible: Politics as Morality in Practice*. NY: Fromm International, 1998.

<sup>15</sup> Обычно сторонники политики ненасилия приводят аргументы двоякого рода — собственно моральные о недопустимости насилия и прагматические, указывающие на неэффективность или невозможность насильственной борьбы за освобождение в *данных условиях*. К примеру, Гавел подчеркивая «фундаментальную враждебность насилию» со стороны диссидентского движения, указывает на невозможность восстания в условиях общества, охваченного утилитаристской идеологией и жадной потребительства (такой он видит родную Чехословакию, а также другие страны советского блока). См. Havel, V. et al., *The Power of the Powerless*, ed. J. Keane. NY: M. E. Sharpe, 1985, pp. 70, 71.

целей и средств — то, что стремятся достичь, т. е. ненасильственное, неинструментальное отношение человека к человеку, практикуется уже «здесь и сейчас», в том числе и даже прежде всего в отношении противника.

Однородность и даже единство целей и средств есть конституирующий политику ненасилия признак. Это подчеркивали все ведущие теоретики и практики ненасилия. Поль Рикер осмыслил это как «положение конца истории» моральным сознанием, вступающим в историю посредством ненасильственной политики<sup>16</sup>. Действительно, если «история есть насилие», если оно выступает «привилегированным способом изменения» ее, темпоральным ритмом исторической жизни людей и «структурой плюральности» их конфликтных сознаний, то отказ от всего этого — на уровне практических актов, а не всего лишь «мотивов и интенций» — есть «остановка» истории, прерывание ее «фатальности» как действия не зависящих от нашего морального сознания причин, явление свободы и актуализация ценностей, реализацию которых эсхатология относит к концу истории, точнее, к тому, что должно прийти после истории<sup>17</sup>. Способность политики ненасилия прерывать таким образом историю, находясь в истории, сообщает ей нравственную красоту, которой не наносит урон и тот факт, что, переходя от отрицания (наличных структур угнетения) к созиданию (приходящих им на смену институтов) ненасилие не может не соединиться с новым насилием. Его Рикер именует «прогрессистским»<sup>18</sup>. Воссоединение ненасилия с насилием, точнее, перерастание первого во второе, возобновляет ход истории. Пусть теперь она и движется в другом направлении и в иных формах.

Согласно адептам политики ненасилия, отличие морального «оружия» от любого другого вида оружия заключается в том, что от его использования выигрывают и применяющий его, и тот, «против» кого оно применяется. Только благодаря этому соблюдается ключевой принцип морали — взаимопризнание и взаимоутверждение сторон в качестве моральных, т. е. равных и свободных разумных существ. Не будь этого эффекта обоюдного морального выигрыша, о ненасильственном характере моральной политики нельзя было бы говорить. Вполне логично, что именно такой эффект обоюдного выиг-

<sup>16</sup> Ricoeur, P., «Non-violent Man and His Presence in History», in *History and Truth*, tr. C. A. Kelbley. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1965, p. 228.

<sup>17</sup> См. там же, с. 228–229.

<sup>18</sup> См. там же, с. 232–233.

рыша Ганди считал важнейшей характеристикой своей сатьяграхи: в ней «обе стороны неизменно выигрывают. Тот, кто боролся за истину и достиг своей цели, конечно, выиграл. Но и тот, кто сначала противостоял истине, а впоследствии признал ее и уступил ей, тоже должен считаться выигравшим»<sup>19</sup>. Иначе и быть не может — ведь уступивший уступил истине, а не давлению оппонента, т. е. «прозрел» и возвысился к моральной жизни из жизни, не достойной человека. Учитывая это, необходимо иметь в виду два момента, в высшей мере важных для политики ненасилия.

Первый. Ее ненасилие, конечно же, не может сводиться к избеганию только физического насилия — оно должно исключать все виды давления, ибо присутствие любого из них в политике ненасилия превратило бы «уступку истине» в поражение, т. е. в победу одной стороны над другой вместо того, чтобы быть обоюдной победой. Мартин Лютер Кинг, наиболее известный и успешный продолжатель дела Ганди, очень точно формулирует это условие политики ненасилия: сатьяграха «избегает не только внешнего, физического насилия, но также насилия духа»<sup>20</sup>. Запомним для дальнейшего эту очень важную формулировку. Второй момент. Действенность политики ненасилия заключается только и исключительно в «обращении в истину» или, другими словами, в ее воспитательном, «педагогическом» эффекте. Этот эффект должен быть распространен не только на последователей, угнетенных, «народ», без чего ненасилие вообще не может состояться в качестве политики. Воспитательный эффект ненасилия должна испытать и «третья сторона», прежде всего в лице мирового общественного мнения, без сочувствия и поддержки которого трудно рассчитывать на успех в противоборстве с обладающим огромными властными ресурсами противником. Но не менее важно, что воспитание ненасилием проходит и сам противник. «Обращение [в истину] нации, — пишет Ганди об англичанах, — которая сознательно или бессознательно истязает другую нацию, гораздо более многочисленную, древнюю и не менее культурную, чем она, заслуживает того, чтобы принять любую степень риска», связанного с политикой ненасилия<sup>21</sup>.

Рассмотренные выше ключевые элементы теории политики ненасилия, равным образом, как и ее практики, во многом парадоксальны. Обратим внимание на некоторые из этих парадоксов, имею-

<sup>19</sup> Ганди М. К. *Моя жизнь*. М.: Наука, 1969, с. 471.

<sup>20</sup> King, M. L., Jr., *Stride Toward Freedom*. NY: Harper and Row, 1958, p. 103.

<sup>21</sup> Gandhi, M., *Selected Political Writings*, p. 77.

щих наиболее прямое отношение к «ненасильственным» революциям 1989–1991 годов в Восточной Европе.

1. Первый и самый общий парадокс вызван абсолютистским и универсалистским характером морали, которая ищет и, как она считает, находит свое практическое воплощение в политике ненасилия. «Исходным» (во всяком случае, идеологически) для этой политики является моральное убеждение в том, что ненасилие является *должным* отношением к действительности, т. е. что оно «хорошо» в качестве долга, а не по той причине, что обещает принести желанные политические результаты. Означает ли это, что мы должны придерживаться политики ненасилия всегда и везде, следуя принципу, перефразируя Канта, «*fiat non violentia, pereat mundus*»?

Утвердительный ответ на этот вопрос возможен, конечно же, только при том условии, что для ненасилия, действительно, «нет такой вещи, как поражение», что «*pereat mundus*» *исключается* при *безусловном* проведении в жизнь принципа ненасилия. В свете базовой философии ненасилия «невозможность» его поражения означает только одно: любой угнетатель, тиран, властвующий мерзавец поддается моральному «перевоспитанию». Как выразил эту мысль Ганди, ненасилие способно «растопить даже сердце, сделанное из кремня», «даже Нерон становится агнцем, когда перед ним любовь»<sup>22</sup>. Важно понять, что это — не парабола, не поэтическая передача «духа ненасилия», а точная формулировка *ключевого* политического условия осуществимости политики ненасилия. Если это условие не реализуется, то для ненасилия *есть* «такая вещь, как поражение», и, следовательно, в мире политики ему *должна быть* найдена альтернатива.

Увы, не только эмпирический опыт движений ненасилия опровергает утверждения о непобедимости ненасилия<sup>23</sup>. Это утвержде-

<sup>22</sup> Там же, с. 56.

<sup>23</sup> В связи с этим русский читатель может припомнить зверский разгром толстовского движения в России. Гораздо более поздним примером является провал ненасильственного сопротивления, ведомого Нельсоном Манделой, режиму апартеида в ЮАР. Как подытожил этот провал сам Мандела, «тяжелый факт заключается в том, что пятьдесят лет ненасилия не принесли африканскому народу ничего, кроме все более репрессивного законодательства и все более усеченных прав... Решение прибегнуть к насильственным формам политической борьбы было принято только тогда, когда потерпело неудачу все остальное и когда все каналы мирного протеста оказались для нас перекрыты...». Mandela, N., *The Struggle Is My Life*. NY: Pathfinder, 1986, pp. 165–166.

ние в высшей мере проблематично и в теоретическом, и в сугубо нравственном планах. Теоретически оно равносильно принципиальному игнорированию конкретного характера противника, условий и обстоятельств борьбы, ее темпоральных и пространственных параметров, словом, всего, что составляет предмет политического знания. Как можно серьезно говорить о политике (если это не политика самоубийства), кладущей в свою основу принципиальное политическое невежество, единственной «компенсацией» которого выступает моральный рецепт «упорства в истине»? Конечно, в действительности многие идеологи «ненасильственной политики» демонстрировали глубокое понимание обществ, в которых они действовали и для которых они разрабатывали свои версии такой политики<sup>24</sup>. Но лишь немногие мыслители смогли инкорпорировать в теорию «ненасильственной политики» (гражданского неповиновения) политические условия ее осуществимости. Ценой такой инкорпорации неизменно был отказ от представлений об универсальности «ненасильственной политики» и, соответственно, о ее «непобедимости», будто бы обеспечиваемой единственно «упорством в истине»<sup>25</sup>. Политическая со-

<sup>24</sup> Достаточно вспомнить гавеловскую концепцию «посттоталитарного общества», анализ Ганди социально-культурных и политических условий колониальной Индии или тонкое понимание Мартином Лютером Кингом специфики борьбы за гражданские права на Юге и Севере США. Попутно заметим, что у Кинга понимание политико- и экономгеографических различий между регионами США в плане обусловленных ими возможностей «ненасильственной политики» привело к основательному переосмыслению самой ее концепции: практиковавшиеся ранее формы политики ненасилия, принесшие успех в специфических условиях Юга США, оказались неэффективными при применении их в больших городах Севера. Эти формы борьбы обеспечили только локальные успехи (прежде всего в сфере права), но показали свою негодность для решения главной проблемы — социально-экономической маргинализации черного населения Америки. Это обстоятельство подтолкнуло Кинга к существенной радикализации его стратегии и, что примечательно для нас, к разведению понятий «ненасильственное прямое действие» и «гражданское неповиновение» как нетождественных. См. King, M. L., Jr., «Address to the American Jewish Committee»; «The Trumpet of Conscience», in *Civil Disobedience in America: A Documentary History*, ed. D. R. Weber. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978, pp. 220–222.

<sup>25</sup> В связи с этим стоит особо указать на прямую критику Ханной Арендт универсалистских претензий гандистского учения о «ненасильственном сопротивлении» (см., Arendt, H., *On Violence...*, p. 53) и на ограничение Джоном Ролзом условий осуществимости гражданского неповиновения, отождествляемого им



держательность теории «ненасильственной политики» от этого, несомненно, выигрывала, но в то же время такую политику уже нельзя было рассматривать в качестве непосредственной и безусловной практики морали в сфере политики (вспомним формулировку Гавела). Это обстоятельство выводит нас на следующий парадокс теории «ненасильственной политики», заставляющий сомневаться в безупречности ее собственно нравственных оснований.

2. Ограничение политики ненасилия соображениями относительно его возможной эффективности в тех или иных исторических ситуациях явно компрометирует деонтологию ее морального основания. Получается, что уже не моральный долг диктует линию политического поведения, а наоборот — политические обстоятельства и соображения определяют то, насколько целесообразно следовать моральному долгу в политике в том или ином конкретном случае. (Иными словами, мы возвращаемся к кантовской позиции критики ошибок «деспотических моралистов».) Но коли так, то вообще нельзя говорить о моральном долге в строгом (и единственно правильном!) смысле данного понятия: то, что называют моральным долгом применительно к политике ненасилия, в действительности оказывается идеологической рационализацией определенного прагматически выбранного политического курса.

Как это ни парадоксально, но такая «имморальная» трактовка морального основания политики ненасилия спасает ее от одного из самых острых моральных парадоксов. Уясним, о чем идет речь.

Моральное достоинство политики ненасилия ее адепты видят прежде всего в том, что она действует сугубо методом убеждения, в том числе и в первую очередь в отношении противника (это мы и назвали выше ее воспитательным и педагогическим эффектом). Это — ее ключевой моральный принцип, «оселок» проверки ее ответственности, и ради этого принципа нужно идти, как подчеркивал Ганди, на «любую степень риска». Конечно, такой не ограниченный никакими «эмпирическими» соображениями риск может включать в себя принесение бесконечного множества жертв со стороны угнетенных. Не только сознательных участников ненасильственного протестного движения, но и тех, кто остаются в стороне от него, но продолжают подвергаться (структурному и иному) насилию потому, что

с ненасилием, контекстом «почти справедливого общества», т. е. либерально-демократического правового государства (см. Rawls, J., *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press, 1971, pp. 351 ff, 364 ff.).

любовь, демонстрируемая подвижниками ненасилия, (еще) не растопила сердца власть имущих Неронов. Ганди с готовностью и серьезностью принимает это условие (будущего) торжества истины: «Наш триумф состоит в том, что людей тысячами ведут в тюрьму подобно агнцам на бойню... Наш триумф в том, чтобы подвергнуться заключению, не совершив никакого зла»<sup>26</sup>.

В связи с этим встают вопросы: почему уважение к моральной личности угнетателя, выказываемое политикой ненасилия, оказывается ценнее и важнее морального и иного достоинства угнетенных, которое вопиющим образом попирается неограниченным насилием над ними? Не получается ли так, что политика ненасилия сводит приносимых в жертву угнетенных к роли *средств*, используемых для достижения цели морального возрождения угнетателей? Не забудем: к такой роли сводят и тех (и их-то — громадное большинство!), кто *не* принимал сознательного решения участвовать в движении ненасилия и для кого миссия гандистских «агнцев» не является принятой на себя *добровольно*. Разве нельзя сказать, что все эти люди подвергаются *инструментализации* (добровольной или недобровольной) ради торжества *абстрактного принципа* — идеи ненасилия? Превращение человека в средство является *безнравственным* по определению той же строгой теории морали. Вдвойне безнравственно превращение людей в средство осуществления идеи, практический успех которой ничем не гарантирован и — в логике приемлемости «любых рисков» — может быть отложен до бесконечности. Чем все это в нравственном отношении отличается от практиковавшейся в СССР коммунистической идеологии, санкционировавшей принесение в жертву неопределенному и ускользавшему в бесконечность «светлому будущему» поколений реальных живых людей? В этом и состоит главный моральный парадокс «ненасильственной политики»: вне ее увязки с политической эффективностью она превращается в самодовлеющий

<sup>26</sup> Gandhi, M., *Selected Political Writings*, p. 74. Сомнительно, чтобы столь массовое жертвоприношение «агнцев» оказало морально-воспитательное воздействие на Неронов, управлявших Британской Индией, но вот колоссальную и путавшую их техническую проблему они в этом, бесспорно, видели. Лорд Ллойд, губернатор Бомбея, в одном из интервью откровенно сказал: «Он [Ганди], действительно, напугал нас. Его программа переполнила наши тюрьмы. Понимаете, просто невозможно бесконечно арестовывать людей, во всяком случае, когда их 319 миллионов. А если они потом осуществят его следующий пункт и откажутся платить налоги... Бог знает, где мы окажемся в этом случае». Цит. по Steger, M., *Gandhi's Dilemma: Nonviolent Principles and Nationalist Power*. NY: St. Martin's Press, 2000, p. 167.

абстрактный принцип, как языческий Молох, питающийся кровью жертв и в этом получающий чистое, не замутненное никакой «эмпирией» счастья «простых людей» удовлетворение.

Мы уже знаем, что от этого жуткого парадокса можно уйти за счет утверждения о непобедимости «ненасильственной политики», *таким* образом увязывая ее с политической эффективностью. Мы видели, что такая увязка не выдерживает ни теоретической, ни «эмпирической» критики. «Имморальная» же интерпретация «морального основания» политики ненасилия в качестве идеологической рационализации неких примененных к данным историческим ситуациям политических стратегий устраняет этот парадокс безнравственного жертвования людьми ради морального принципа *другим путем*. Людьюми жертвуют не ради принципа, а в соответствии с верными или неверными расчетами политической целесообразности, представляемыми (и внушаемыми самим жертвам) в качестве морального долга. При таком подходе «ненасильственная политика» выступает не абсолютной нравственной альтернативой «обычной» политике, а специфической разновидностью последней. Ее особенности обусловлены присущими ей формами «самолегитимации», идеологическими механизмами мобилизации массовой поддержки, уникальными методами «нейтрализации» противника и торга с ним, способами привлечения на свою сторону симпатий и сочувствия «третьих лиц» (того же международного «общественного мнения») и т. д. Сказанное отнюдь не предназначено «дезаурировать» «ненасильственную политику» или преуменьшить ее достоинства, в том числе — с точки зрения угнетенных низов, какими она может обладать в определенных исторических ситуациях. Однако *теоретическое* понимание этих достоинств требует такого политического и исторического анализа, который не может быть редуцирован к «упорству в истине» или любым моральным принципам, якобы лежащим «в основе» такой политики.

3. Политика ненасилия как «практикуемая мораль» опирается на две «фикции» — в том смысле, в каком это понятие использовал Жак Деррида. Он характеризовал этим понятием суждения (и соответствующую им практику), в которых сливаются описание и предписание, должное выдается за сущее, а сущее наделяется достоинством должного, причем все это не «выдумка», не логически порочная игра ума, а исторические действия, приносящие вполне «осязаемые» исторические результаты<sup>27</sup>. Первая из этих «фикций» политики ненасилия

<sup>27</sup> Этот моральный парадокс ненасилия тщательно разбирает Уильям Марти. См.

относится к ее последователям, вторая — к тем, против кого или — в ее собственной моральной логике — на нравственное преображение кого она направлена.

В случае последователей «фикция»<sup>28</sup> политики ненасилия строится преимущественно на движении от должного к сущему. Любая версия политики ненасилия предъявляет достаточно высокие нравственные требования к ее участникам. Они могут варьироваться от преодоления утилитаристских и потребительских жизненных установок и идейной открытости у Гавела<sup>29</sup> до строгих стандартов полного бескорыстия, бесстрашия, самопожертвования (вплоть до отречения от «я»), смирения гордыни и даже моральной «невин-

Marty, W. R., «Nonviolence, Violence, and Reason», in *The Journal of Politics*, vol. 33, no. 1 (1971), pp. 10–12.

<sup>28</sup> Наиболее яркое описание таких «фикций» и их историко-политического значения можно найти в эссе Деррида о Нельсоне Манделе и о создании и провозглашении Декларации независимости США. См. Derrida, J., «The Laws of Reflection: Nelson Mandela, in Admiration», in *For Nelson Mandela*, ed. J. Derrida and M. Tlili. NY: Seaver Books, 1987, pp. 20 ff.; Derrida, J., «Declarations of Independence», in *New Political Science*, Summer 1986, no. 15. К примеру, Декларация независимости провозглашается от имени еще не существующего народа (в этом — «фиктивность» содержащейся в ней дескрипции «мы — народ»), который обретает статус правового и исторического факта посредством выражения («единодушной») приверженности некоей сумме нормативных постулатов — перечисляемых в Декларации «самоочевидных истин». «Слияние» норм с «истинами» исторической жизни (еще не существующего) народа, т. е. с «фактами» и «сущим», гарантировано Богом (следующая «фикция»). Такое «слияние» и есть взаимопереход сущего и должного. Он есть *coup de force*, который, конечно же, не сводим ни к описательным, ни к нормативным суждениям разума, но есть *акт учреждения* американской нации как политической реальности (см. Derrida, J., «Declarations of Independence», pp. 10–11). В сущности то же самое Деррида показывает в отношении не существующей «воли всей нации», которая в артикуляции Манделы требовала расового равноправия всех обитателей ЮАР, т. е. того самого образования, которое было специально создано как механизм расового угнетения (см. Derrida, J., «The Laws of Reflection», pp. 18, 20–22).

<sup>29</sup> Согласно Гавелу, утилитаристски «разумный человек» просто не может участвовать в той игре по правилу «все или ничего», которую ведет антикоммунистическая оппозиция и в которой невозможно просчитать, каким образом сегодняшние жертвы обернутся завтрашними благами. См. Havel, V. et al, *The Power of the Powerless*, p. 45.

ности» у Ганди<sup>30</sup>. Ясно, что очень немногие, если вообще кто-то, могут обладать такими добродетелями. Сам Ганди часто скорбел о моральном несовершенстве даже активных участников ведомого им движения, объясняя этим неудачи тех или иных проводимых по его инициативе акций<sup>31</sup>. В конце жизни он даже уподобил себя «пущенной мимо цели пуле». Ему, по собственному признанию, не удалось убедить в истине ненасилия даже Индию, имевшую для того особенно благоприятные культурно-исторические предпосылки. О проповеди же ненасилия для Запада он вообще не считал возможным говорить<sup>32</sup>.

Тем не менее утверждается, что ненасилия «есть цель, к которой человечество движется естественно, хотя и неосознанно», «марш вперед мирных, твердых в своей решимости и благочестивых людей не остановим никакой силой на Земле», учение о сатъяграхе столь прекрасно, эффективно и просто, что доступно даже детям<sup>33</sup>. Должное, моральное совершенство и потому — непобедимость участников политики ненасилия, заявляются как сущее и *становятся сущим* в качестве реальности движения, вдохновляемого ненасилием, какие бы акты насилия не сопровождали его<sup>34</sup>. От имени этого сущего предъявляются нормативные и они же — политические — требования к власти имущим. Это и есть логика действия «фикций», описанная Деррида на примерах американской Декларации независимости и знаменитой речи Манделы на его собственном судебном процессе. И эта логика действия «фикций» материализуется посредством организации, значение которой для успеха политики ненасилия признавал сам Ганди<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> См. Gandhi, M., *Selected Political Writings*, pp. 40–41.

<sup>31</sup> См. Gandhi, M., *Op. cit.*, p. 63; *Hind Swaraj*, p. 147 и др.

<sup>32</sup> См. Fischer, L., *Gandhi: His Life and Message for the World*. NY: Mentor, 1954, p. 155.

<sup>33</sup> См. Gandhi, M., *Selected Political Writings*, pp. 41, 46, 62 и др. (Курсив мой. — Б. К.)

<sup>34</sup> Ганди не устает скорбеть по поводу каждого такого акта, и в ряде случаев ему, действительно, удавалось остановить их развитие. Однако они происходили вновь и вновь с кульминацией в виде индо-мусульманской резни и массового исхода индуистов и мусульман из зон компактного проживания «иноверцев» при разделе Индостана и основании независимых Пакистана и Индии. Богатый подбор свидетельств и документов о насилии в период развития гандистского движения ненасилия и в связи с ним см. *The Politics of Mass Violence in India*, ed. S. P. Aiyar. Bombay: Manaktalas, 1967, особенно главы 1, 3 и 6. см. *Selected Political Writings*, pp. 41, 46, 62 и др. (Курсив мой. — Б. К.)

<sup>35</sup> Уже в 1920 году Ганди прекрасно понимал, что «эффективность несотрудничества [с властями] зависит от полноты организации». Gandhi, M., *Selected*

Конечно, организация позволяла вовлечь в движение массу морально несовершенных, регулировать и направлять их действия и вообще придавать ненасилию (огромный) политический вес. И вместе с тем организация как таковая в качестве практического посредника между должным и сущим в политике ненасилия представляет собою еще один ее парадокс. Ведь очевидно, что любая организация<sup>36</sup> с неотъемлемо присущими ей принципами субординации, концентрации и распределения власти, фиксации ролей, ограничения участия в соответствии с уровнями принятия решений и т. д. является в известном смысле отрицанием ключевых принципов морали — равенства и автономии каждого, неинструментального отношения человека к человеку и т. д. Организация есть «политический капитал», и его накопление, согласно Ганди, несовместимо с политикой ненасилия<sup>37</sup>. Ведь любая организация предполагает демаркацию политического поля, разграничение «нас» и «их», которое противоречит моральному равному отношению ко всем, включая нравственно «заблудших», в качестве моральных существ<sup>38</sup>. «Фикция» здесь заключа-

*Political Writings*, p. 58. «Несотрудничество» (non-co-operation) — термин, которым Ганди обозначал свою политику до принятия более позднего «гражданского неповиновения» (civil disobedience). Учитывая эту роль организации в политике ненасилия, Рикер считал общей формулой такой политики «духовность и технику», подчеркивая тем самым ее несводимость к «чистой морали». См. Ricoeur, P., «Non-violent Man and His Presence in History», p. 230.

<sup>36</sup> Нет сомнения в том, что конкретные формы организации гандистского движения, даже с учетом той роли, какую играли в нем и для него Индийский национальный конгресс и другие формальные структуры, существенно отличались от тех, какие обычно присущи партиям. Тем не менее есть некоторые общие принципы структурирования устойчивого взаимодействия людей вообще — даже если оно имеет самый гибкий характер, как, к примеру, у так называемых сетевых структур. В этом смысле не может быть никакой «деятельности в гражданском обществе, которая не принимала бы какие-то организационные формы». Ahrne, G., «Civil Society and Uncivil Organizations», in *Real Civil Societies: Dilemmas of Institutionalization*, ed. J. Alexander. L.: Sage Publications, 1998, p. 93.

<sup>37</sup> См. Gandhi, M., *Hind Swaraj*, p. 147.

<sup>38</sup> Если уж мы хотим сблизить общественные движения с морально состоятельной моделью интерсубъективных коммуникаций, то нам нужно всячески «приглушать» момент их организованности. Это очень заметно, к примеру, у Хабермаса, подчеркивающего, что движения гражданского общества, действующие в логике его «публичной сферы», существуют на уровне *ниже* того «порога, за которым организационные цели отделяются от ориентаций и стремлений

ется в том, что организация есть сущее, как бы вытекающее из должного, из утверждения принципа ненасилия, но в действительности она является его отрицанием — уже в силу того, что в любую организацию «встроено» структурное насилие.

В случае же с теми, против кого или на кого направлена политика ненасилия, ее «фикция» строится на обратном движении от сущего к должному. Отправной точкой ее конструирования служит «факт» несправедливых отношений (Дюркгейм мог бы назвать его «моральным фактом»). Описание такого «факта» теоретиками политики ненасилия уже включает в себя его нормативное «объяснение» моральным несовершенством тех, из-за кого он возник и сохраняется в качестве такового. Из этого, в свою очередь, вытекает определенная линия практических политических действий, направленных на устранение данного «факта» несправедливости посредством нравственного преобразования тех, кто несет ответственность за его возникновение и существование.

Типичным примером такой «фикции» может служить понимание Ганди характера земельной проблемы в Индии. Несправедливым «фактом» в данном случае выступает не институт частной крупной земельной собственности и само существование класса заминдаров, а их «нечестное» отношение к крестьянам, вследствие которого последние пребывают в нищете и не являются «партнерами» землевладельцев в собственности, труде и пользовании его плодами. Соответственно, стратегической линией политики ненасилия в данном случае должна быть апелляция к сердцам заминдаров и их обращение в Истину ненасилия. Это *должно* привести к «правильной» кооперации капитала и труда<sup>39</sup>. Схожим образом выстраивается и от-

членов организации и становятся зависимыми от интересов самосохранения самих организаций». Это логично ведет к заключению о том, что у таких движений «способность к действию всегда уступает способности к рефлексии» (см. Habermas, J., «The New Obscurity: The Crisis of the Welfare State and the Exhaustion of Utopian Energies», in *The New Conservatism: Cultural Criticism and Historians' Debate*, ed. S. W. Nichol森. Cambridge, MA: MIT Press, 1989, p. 67). Конечно, организации, не имеющие специфически институциональной логики самовоспроизводства и «растворимые» в совокупности «ориентации и стремлений» их членов, организациями не являются. Отсюда и их малая дееспособность, явно не соответствующая гандистскому представлению о силе ненасилия и вообще тем задачам по трансформации общества, которые стояли перед политикой ненасилия, будь то в Индии, будь то в Восточной Европе.

<sup>39</sup> См. Gandhi, M., *Selected Political Writings*, pp. 132–133.

ношение к английским колонизаторам: целью является не их изгнание из Индии, а их духовное преображение, их «индианизация», как выражался Ганди в своем программном памфлете «Хинд Сварадж»<sup>40</sup>.

Разумеется, вопрос о том, могут ли англичане (имея в виду и их культурную идентичность, и тот их статус в колониальной Индии, который вошел в содержание этого понятия) оставаться англичанами, пройдя «индианизацию», не может быть даже поставлен в логике политики ненасилия. Аналогичный вопрос неуместен и в случае заминдаров, вступивших в «правильную» кооперацию с трудом. Ведь «фикция» «политики ненасилия», служащая общим условием возможности тех двух «фикций», которые мы рассмотрели выше, в том и заключается, что сознание, будь то последователей политики ненасилия или ее противников, берется как не обусловленное социальными позициями его носителей, институтами и политико-экономическими контекстами, к которым они принадлежат. Сознание «фиктивно» представляется как в принципе независимое от всего этого и потому (потенциально) бесконечно открытое для нравственного преобразования «педагогическими эффектами» политики ненасилия. Но это та «фикция», которая позволяет движениям ненасилия действовать *в качестве таковых* в реальной политической среде в отношении тех, чье сознание, конечно же, не является независимым от занимаемых ими социальных позиций.

4. Рассмотренные нами «фикции» политики ненасилия приводят к тому, что она не может осмыслить себя в логике политического конфликта, т. е. противоборства некоторых групп, детерминированных их структурными позициями в данном обществе, и направленного именно на изменение или ликвидацию этих позиций, а вместе с ними — на изменение или ликвидацию соответствующих групп. Конечно, это совсем другой вопрос, чем физическое уничтожение тех или нанесение физического урона тем индивидам, кто идентифицирует себя в качестве, к примеру, англичан, находящихся в Индии, или заминдаров. Это вопрос об упразднении или изменении тех общественных структур, которые делают заминдаров заминдарами, а англичан в Индии — сословием сахибов. Но в этом смысле речь идет именно о ликвидации или трансформации данных групп, что достигается посредством политического конфликта с ними, т. е. *принудительно* для них и вопреки их структурно обусловленным интересам и сознанию. Неспособность политики ненасилия осмыслить себя в логике

<sup>40</sup> См. Gandhi, M., *Hind Swaraj*, p. 73.



политического конфликта вкупе с ее реальным, причем во многих случаях эффективным, *участием в таких конфликтах* образуют ее, так сказать, итоговый парадокс.

В собственной логике политики ненасилия как «практикуемой морали» можно определить ее цели<sup>41</sup>, но крайне трудно, если вообще возможно, установить, между кем и кем происходит борьба. С одной стороны, в соответствии с первой из рассмотренных нами «фикций», протагонистами политики ненасилия выступают все «нормальные», т. е. морально сознательные люди – вспомним гандистскую формулировку о неостановимом марше мирных, твердых в своей решимости и благочестивых людей. То же представление о протагонистах можно передать понятием «народ», более принятым в ходе событий 1989–1991 годов в Восточной Европе. Выражая то же более философским языком, протагонистов «ненасильственной политики» можно охарактеризовать в качестве «самоинституционализирующегося гражданского общества», реализующего проект собственного освобождения<sup>42</sup>. Но «гражданское общество» (в данной его трактовке) – столь же всеохватное понятие, как гандистское «все» «мирных людей», и не менее этого «все» открытое для присоединения к нему каждого желающего.

С другой стороны, с кем ведется борьба? Вспомним о недопустимости какого-либо принуждения, не только физического, но и духовного, в ходе политики ненасилия. Коли так, то удовлетворение требований участников ненасильственного движения может иметь место сугубо на добровольной основе! Иными словами, либо вчерашние противники становятся единомышленниками сторонников

<sup>41</sup> Стоит, однако, заметить, что если такие цели формулируются *позитивно* – в категориях того, какие формы общественного устройства «ненасильственная политика» призвана утвердить, то они непременно обретают более-менее заметные анархистские черты. К примеру, и Ганди, и Гавел завершают свои рассуждения о ненасилии утопиями солидаристского, кооперативного будущего, свободно не только от политических антагонизмов, но и от структур власти в обычном их понимании. Гавел, к примеру, прямо называет такое будущее «постдемократическим». См. Havel, V., et al., *The Power of the Powerless*, p. 95. См. также «Gandhi's Political Vision: The Pyramid vs. the Oceanic Circle», in Gandhi, M., *Hind Swaraj and Other Writings*, ed. A. J. Parel. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 188–191. Аполитичность «ненасильственной политики» выходит в ее позитивном целеполагании на поверхность и обнаруживает себя со всей отчетливостью.

<sup>42</sup> См. Arato, A., «Interpreting 1989», in Arato, A., *Civil Society, Constitution, and Legitimacy*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000, p. 16.

ненасилия, принимая их Истину, сливаясь с «народом» и присоединяясь к «гражданскому обществу», либо политику ненасилия следует считать провалившейся, даже если вызвавшие ее требования будут удовлетворены полностью, но недобровольно.

Не только честность, но и строгая логика заставили Ганди буквально накануне провозглашения индийской независимости признать себя «банкротом». Он признал себя «банкротом» потому, что цель была достигнута без добровольного согласия прежних господ и без полного обращения в Истину ненасилия сподвижников, включая руководство ИНК<sup>43</sup>. Что заставляет думать, будто восточноевропейские события 1989–1991 годов явили миру — в отличие от освобождения Индии — триумф, а не «банкротство» политики ненасилия? Можем ли мы предположить, что носители старой, коммунистической власти в решающий момент претерпели удивительные нравственные метаморфозы и добровольно отказались от защиты своей власти и привилегий? Некоторые теоретики «славных революций» 1989–1991 годов предполагают именно это. Как пишет Ульрих Пройсс (на примере бывшей ГДР), коммунистические властители признали свое «моральное (sic!) поражение» — их деморализация или даже «морализация» выразились в нежелании использовать власть. В такой де- или реморализации состоял «единственный (sic!) властный ресурс оппозиции», которая представляла «безвластную мораль» в столкновении с «морально нелегитимной властью»<sup>44</sup>.

Но можно ли даже таким путем избежать гандистского заключения о «банкротстве» политики ненасилия в условиях ее «всего лишь» политической победы, если оставаться хоть немного теоретически последовательными? «Возвращение свободы в общество, лишённое морального стержня, — пишет Гавел, — произвело... колоссальный и ослепляющий взрыв всех мыслимых видов человеческого порока»<sup>45</sup>. Но каким же образом такой «взрыв порока» мог произойти в обществе, состоявшем из победившей высокоморальной оппозиции, т. е. народа<sup>46</sup>, и узкой группы власть имущих, которая к тому же

<sup>43</sup> Ганди М. *Моя жизнь*, с. 568. См. также с. 570.

<sup>44</sup> См. Preuss, U. K., «The Roundtable Talks in the German Democratic Republic», in *The Roundtable Talks and the Breakdown of Communism*, ed. J. Elster. Chicago: The University of Chicago Press, 1996, pp. 113, 118.

<sup>45</sup> Havel, V. «Politics, Morality, and Civility», in *Summer Meditations on Politics, Morality and Civility in a Time of Transition*, tr. P. Wilson. L.: Faber & Faber. 1992. p. 1.

<sup>46</sup> Одним из ключевых элементов мифологии антикоммунистической оппозиции в ЦВЕ было то, что она представляет весь «мы, народ», которому противо-

успела морально перековаться? Означает ли посткоммунистический «взрыв порока» то, что в действительности моральное возрождение «народа» и (бывших) носителей власти не произошло? Или моральное возрождение все же имело место, но только в рамках специфической быстротечной исторической ситуации, и за ее пределами оно «улетучилось»? Если верно первое, то, во всяком случае по меркам Ганди, «ненасильственная политика» в Восточной Европе все-таки обернулась «банкротством». Если верно второе, то мораль как регулятор общественной жизни обнаруживает ту зависимость от политики и истории, которая опровергает универсалистские и абсолютистские «моральные основания» политики ненасилия.

Однако в чудесную нравственную трансформацию коммунистических властителей Восточной Европы столь же трудно поверить, как и в аналогичную метаморфозу британских хозяев колониальной Индии, для которых Ганди был не «гуру нравственности», а «политический шантажист»<sup>47</sup>. Другое дело, что его «шантажу» они вынуждены были уступать. В политике ненасилие может иметь значение только как характеристика события, а не самих по себе мотивов действий отдельных людей или групп. Эти мотивы могут иметь значение в лучшем случае в качестве моментов определенной стратегии, вынуждающей противника поступать так, чтобы в итоге получалось «ненасильственное» событие. При этом вынуждать его поступать таким образом могут и расчеты собственных интересов, более надежно обеспечиваемых при «ненасильственном» развитии событий, а сами эти интересы — не иметь ничего общего с бескорыстием, служением нравственной Истине. В таком случае сама ненасильственная стратегия действий со стороны господствующих окажется разновидностью политики насилия, вынужденной протестными движениями и нацеленной на сохранение *в новых условиях* власти и привилегий в соответствующих этим условиям формах.

Сказанное заставляет, во-первых, задуматься над тем, как ненасильственная политика может обладать силой принуждать тех, на кого она *не* оказывает своих нравственно возвышающих «педа-

стоит лишь узкая группа «их» — коммунистической номенклатуры, более того, что оппозиция и есть «мы, народ» или «объединенный фронт общества». См. Markus. M., «Decent Society and / or Civil Society», in *Social Research*. 2001. vol. 68. no. 4. p. 1015 и др.

<sup>47</sup> Так аттестовал Ганди один из британских вице-королей Индии. Цит. по Klitgaard. R. E. «Gandhi's Non-Violence as a Tactic», in *Journal of Peace Research*, 1971. vol. 8. no. 2. p. 149.

гогических эффектов», — а это и есть *типичный* для политики случай. Во-вторых, следует осмыслить то, как политика ненасилия может служить интересам господствующих насильников *без* какого-либо их морального катарсиса. Рассмотрим эти вопросы, пытаясь проецировать теорию «ненасильственной политики» со всеми присущими ей парадоксами на «славные революции» 1989–1991 годов.

#### «ПОЛИТИКА НЕНАСИЛИЯ» И РЕВОЛЮЦИИ 1989–1991 ГОДОВ

Видный польский политолог и бывший диссидент Александр Смоляр назвал события 1989–1991 годов «восстанием против насилия и угнетения на индивидуальном, социальном и национальном уровнях»<sup>48</sup>. Будучи теоретически нестрогой, данная формулировка включает в себе основные ходы мысли, которые лежат в основе представлений об этих событиях как о «ненасильственных революциях». Приглядимся к этим ходам мысли.

1. Формулировка Смоляра строится на типичном либеральном противопоставлении насилия и «доброй воли». «Добрая воля» у других авторов может также выступать под именами «разума», «законов природы», «общего блага (интереса)» или какими-то иными<sup>49</sup>. Для нас сейчас несущественно, *как* именно трактуется разум — в качестве «монологического» или «коммуникативного», «догматического» или «критического». Важно то, что насилие в качестве особой «сущности» противопоставляется своей «разумной», «благодной», «нравственной» противоположности. Она также выступает особой «сущностью», но наделенной свойством универсальности. Поэтому она по определению имеет право подавлять или как-то иначе упразднить насилие в качестве злой агрессии *особенного против всеобщего*. Этот ход

<sup>48</sup> Smolar, A., «History and Memory: The Revolutions of 1989–91», in *Democracy after Communism*, ed. L. Diamond and M. F. Planner. Baltimore, MD–L.: The Johns Hopkins University Press, 2002, p. 164.

<sup>49</sup> В классическом виде эту оппозицию выражает Джон Локк, противопоставляя «нас», следующих «закону природы», и «их», «иных», с кем «мы» «не связаны узами общего закона разума», ибо «ими руководят только сила и насилие». Поэтому к «ним» следует *соответственно* относиться как к диким хищным зверям. Этот последний вывод «политика ненасилия», конечно, принять не может. См. Локк, Д. Два трактата о правлении (гл. XVI) // Локк, Д. Сочинения в трех томах. Т. 3. М.: Мысль, 1988, с. 271.

мысли можно зафиксировать классическими формулировками Карла Поппера: «отношение разумности является единственной альтернативой насилию», а сам разум — «точной противоположностью инструмента власти и насилия» и средством, благодаря которому они могут быть «усмирены»<sup>50</sup>.

Наиболее проблемным в этом ходе либеральной мысли является, конечно же, трактовка насилия в качестве особой «сущности» (со своей специфической природой, происхождением и целью), а не функции самого «разума», понятого конкретно исторически как определенный политико-экономический и политико-культурный порядок. Относительно «разума» насилие может исполнять функцию его «внутренней» стабилизации (назовем ее обобщенно «правоохранительной») и функцию «внешней» защиты от вызова альтернативного «разума», которая проявляется в войнах, революциях и т. п.<sup>51</sup>. При отказе от представления насилия в качестве особой «сущности» формула, с помощью которой Смоляр описывает события 1989–1991 годов, должна быть уточнена, по крайней мере, по следующим направлениям.

Первое: каким именно видам угнетения и насилия бросает вызов описываемое Смоляром «восстание»? По всей вероятности, речь может идти об упразднении им не всех и любых видов угнетения и насилия, которые в то время имели место в Восточной Европе, а лишь тех из них, посредством которых пытались стабилизировать и защитить себя коммунистические *ancien regimes*. Рассуждение в этом направлении можно развить посредством другого вопроса — каким был, выражаясь фигурально, удельный вес в общем объеме тягот и страданий народов Восточной Европы видов угнетения и насилия, упраздненных событиями 1989–1991 годов, в сопоставлении с удельным весом других их видов, оставшихся на месте и, возможно, усугубленных этими событиями (если предположить, что такие «оставшиеся» виды угнетения и насилия стали необходимыми функциями нового посткоммунистического порядка). Второе: какие виды насилия исполняли функции стабилизации и защиты того «разума», кото-

<sup>50</sup> Popper, K., «Utopia and Violence», in *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. NY: Harper Torchbooks, 1968, pp. 355, 363.

<sup>51</sup> Ясную и лаконичную критику представлений о насилии как особой «сущности» дает Бернхардт Валденфельс, непосредственно опирающийся на «критику разума» в работах Фуко и Деррида. См. Waldenfels, B., «Limits on Legitimation and the Question of Violence», in *Justice, Law, and Violence*, ed. J. B. Brady and N. Carver. Philadelphia: Temple University Press, 1991, особенно pp. 100, 106.

рый воплотился в «восстании» и реализовал себя посредством его, если мы поймем этот «разум» в качестве исторически определенно-го (пусть находившегося в стадии формирования или оформления) образования, а не просто как абстрактную антитезу насилию (вообще)? Конечно, данный вопрос заставляет перейти с уровня феноменологии сознания (участников) «восстания» на уровень его стратегии и тактики и именно в них, а не в «имманентно» присущей «восстанию» идее, видеть то, что реально сформировало его характер<sup>52</sup>.

2. От поставленных выше вопросов, ставящих под сомнение чистоту ненасильственности событий 1989–1991 годов, можно попытаться уйти, если само «восстание» против угнетения и насилия отождествить с диалогом (противостоявших до его проведения сторон) как противоположностью угнетения и насилия и даже как отрицанием их. В этом случае «восстание» предстанет не столкновением одного исторического «разума» с другим, а их примирением в высшем рациональном единстве «дискурса» как метода «ненасильственного волеобразования»<sup>53</sup>. В таком примирении и возникновении общей рациональной воли к переустройству общества согласно консенсусно принятому плану будет заключаться *революционность* событий 1989–1991 годов. Их суть будет усмотрена в отрицании прежних антагонизмов и угнетения одними (условно — коммунистической номенклатурой) других (столь же условно — «народа»).

<sup>52</sup> Логика рассуждения здесь та же, как у Вальтера Бенямина в его трактовке «чистоты» любого явления или вещи. «Чистота» объясняется им как реляционное, а не субстанциальное понятие. «Ошибочно где-либо постулировать чистоту, которая существует в себе и нуждается только в том, чтобы ее сохраняли... Чистота любого существования никогда не является безусловной или абсолютной — она всегда обусловлена. Такое условие варьируется в соответствии с характером существования, о котором идет речь, но это условие никогда не принадлежит самому данному существованию. Иными словами, чистота любого (конечного) существования не зависит от него самого...». Добавим от себя: как и стратегия и тактика действий, в которых и посредством которых чистота или нечистота рассматриваемой политической силы формируются, а не всего лишь проявляются. Benjamin, W., «Letter to Ernst Schoen», in *The Correspondence of Walter Benjamin*, ed. G. Scholem and T. W. Adorno. Chicago: University of Chicago Press, 1994, p. 138.

<sup>53</sup> См. Habermas, J., *The Philosophical Discourse of Modernity*, tr. F. Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press, 1993, p. 40. На такое примирение и такое «волеобразование» направлен в политическом отношении весь проект хабермасовской «дискурсивной этики».

В теоретической литературе, в особенности — разрабатывающей концепцию «дискурсивной этики» Юргена Хабермаса, обстоятельно и тщательно описаны параметры, которыми должен обладать свободный от насилия диалог. Не углубляясь в их обсуждение, отметим лишь те из них, которые имеют наиболее прямое отношение к нашей теме и которые признаются в качестве ключевых, кажется, всеми участниками дискуссий о «дискурсивной этике».

Во-первых, всякая принимаемая в результате такого диалога норма должна получать одобрение всех лиц, чьи интересы могут быть затронуты прямыми или косвенными следствиями, вытекающими из всеобщего применения данной нормы. Из этого следует, во-вторых, что все эти лица неограниченно свободно и на равных условиях участвуют в обсуждении такой нормы, сие означает, что никакие иные дифференциалы силы между ними (создаваемые различиями в обладании собственностью, властью, престижем и т. д.) помимо «силы лучшего аргумента» не действуют в рамках этого диалога. Соответственно, в-третьих, в нем не может быть никаких заранее «исключенных тем», более того — никаких темпоральных или организационных границ — единственной легитимной его границей может быть только рациональное согласие всех участвующих в нем сторон. Учитывая это, в-четвертых, достижение такого согласия является единственной «законной» целью ненасильственного диалога — все отличные от нее частные и «стратегические» цели (увеличения собственной выгоды и удовлетворения собственного интереса за счет других участников диалога) должны быть полностью исключены<sup>54</sup>.

Учитывая ту видную роль, которую сыграли в событиях 1989–1991 годов так называемые круглые столы тогдашних коммунистических властей и оппозиции, есть большой соблазн спроецировать описанную выше модель диалога на эти события. Таким образом демонстрировался бы их ненасильственный характер<sup>55</sup>. Однако проблема

<sup>54</sup> Одну из позднейших версий этого сюжета, предложенную самим Хабермасом, см. в Habermas, J., *Between Facts and Norms*, tr. W. Rehg. Cambridge, MA: MIT Press, 1996, pp. 305–306. Стоит, конечно, иметь в виду то, что такую модель ненасильственного диалога Хабермас считал в принципе не реализуемой в каких-либо институтах и называл ее лишь «безобидным мысленным экспериментом». См. там же, с. 323.

<sup>55</sup> В наиболее решительных трактовках этой темы речь прямо идет о том, что соответствовавший хабермасовской «дискурсивной этике» рациональный диалог образовывал «морально-политическое ядро» революций 1989 года. См. яркие высказывания такого рода, приведенные Стефаном Ауером, — Auer, S.,

заключается в том, что «круглые столы» в качестве формы и механизма «смены режимов» не просто не «дотягивали» до дискурсивно-этической модели ненасильственного диалога, подобно тому как любое явление не может полностью соответствовать своему понятию, они строились на принципах, *прямо противоположных* тем, которые фиксирует эта модель. Принципы таких «круглых столов» получили убедительное отражение как в «транзитологической» литературе, выдвинувшей теоретическую модель «договорного перехода» (negotiated transition) к демократии, так и в их «эмпирических» описаниях, причем относящихся к кругу явлений, гораздо более широкому, чем события 1989–1991 годов в Восточной Европе. Присмотримся к ключевым принципам таких «круглых столов», которые образуют такой же «общий знаменатель» их «транзитологических» описаний, каким является приведенная ранее характеристика ненасильственного диалога для литературы по дискурсивной этике.

Саму возможность проведения «круглых столов» «транзитологическая» литература связывает с *отстранением* от участия в них и с политической маргинализацией определенных сил, выступающих против «компромисса» между властью и оппозицией<sup>56</sup>. Обычно такие силы обозначаются как «сторонники твердой линии» среди власть имущих и «экстремисты» в рядах оппозиции. В свете этого говорить об одобрении принимаемых на «круглых столах» решений *всеми* лицами, чьи интересы могут быть прямо или косвенно затронуты ими, никак нельзя, даже если круг лиц, о которых идет речь, ограничить элитами власти и оппозиции<sup>57</sup>.

«The Paradoxes of the Revolutions of 1989 in Central Europe», in *Critical Horizons*, vol. 5 (2005), p. 377.

<sup>56</sup> См., к примеру, точные формулировки этого принципа у И. Шапиро и К. Янг, хотя, вновь подчеркну, они в этом пункте выражают лишь общую установку «транзитологической» литературы—Jung, C. and I. Shapiro, «South Africa's Negotiated Transition: Democracy, Opposition, and the New Constitutional Order», in I. Shapiro, *Democracy's Place*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996, p. 187.

<sup>57</sup> Особую проблему, в которую мы не можем сейчас углубляться, представляет композиция элит, как власти, так и оппозиции, характер отношений внутри их и представленность или непредставленность различных образующих их элементов на форумах типа «круглых столов». В качестве общего правила можно зафиксировать то, что чем шире представлены на таких форумах различные силы, образующие власть и оппозицию, и чем равноправнее их участие в них, тем ниже шансы на достижение «компромисса», ведущего к «смене режима». Ярким примером тому может служить провал первого южноафриканского



Но сводить проблему демократичности и ненасильственности «круглостольных» диалогов к отношению к ним (и их результатам) со стороны различных фракций правящей и оппозиционной элит, конечно же, нельзя. Главными являются вопросы о том, как представлены в таких диалогах массы, поддерживающие оппозицию и власть, и получают ли их одобрение принимаемые благодаря таким диалогам решения.

Наиболее общим ответом «транзитологов» на первый вопрос можно считать формулу «парадоксальности» представительства масс элитами, предложенную Стивеном Холмсом: «Парадоксальным образом элиты должны одновременно представлять и не представлять свои массовые базы (*their constituents*). Они должны удерживать лояльность своих последователей, но не воспроизводить их бескомпромиссность в ходе общенациональных переговоров»<sup>58</sup>. Иными словами, вопрос представительства масс сводится к вопросу об эффективных технологиях удержания их лояльности в условиях отказа от артикуляции их более радикальных, чем у элит, политических позиций и устремлений. В свете этого способом решения данного вопроса, как он был описан Арендом Лийпхартом еще задолго до проведения «круглых столов» в Восточной Европе или Южной Африке, является «усиление политической инертности неэлитной общественности и ее почтительного отношения к лидерам соответствующих сегментов [общества]»<sup>59</sup>.

«круглого стола», известного как CODESA (функционировал в 1991–1992 годах). Он отличался полным представительством всех политических сил ЮАР (за исключением ультраконсервативной группировки африканеров и ультрареволюционного Панафриканского конгресса) и стремлением учесть позиции каждой из них. Провал CODESA привел к «классическому элитистскому пакту» между двумя наиболее мощными политическими игроками при отстранении всех остальных. См. Jung, C. and I. Shapiro, *Op cit.*, p. 213. Манипулирование более слабыми партнерами со стороны более сильных, в станах как оппозиции, так и власти, на «круглых столах» в Восточной Европе обильно документировано в исторических источниках. Беря примеры из классического польского «круглого стола» 1989 года, укажем на давление со стороны «реформистской» верхушки партии (ПОРП) на руководство официальных профсоюзов (OPZZ) или на ход и исход трений между «политиками» и «профсоюзниками» в лагере «Солидарности». См. Osiatynski, W., «The Roundtable Talks in Poland», in *The Roundtable Talks and the Breakdown of Communism*, ed. J. Elster. Chicago: University of Chicago Press, 1996, pp. 34, 38, 47, 53–55.

<sup>58</sup> Holmes, S., «Gag Rules or the Politics of Omission», in *Constitutionalism and Democracy*, ed. J. Elster and R. Slagstad. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 30.

<sup>59</sup> Lijphart, A., *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*. New Haven, CT: Yale University Press, 1977, p. 169 (курсив мой. — Б. К.).

Такой тип отношений между элитой и массами и такое представление о политическом представительстве соответствуют логике «шумпетерианской» демократии<sup>60</sup>. На эту модель демократии ориентировались и ее реализацию готовили «круглостольными» диалогами «реформаторы» от власти и «умеренные» от оппозиции. Ключевое условие консенсуса относительно этой модели — отказ («умеренной») оппозиции от более радикальных идей самоуправленческой демократии, вдохновлявших массовые низовые движения типа той же «Солидарности». Угасание и в конечном счете развал «Солидарности» в качестве низового демократического движения объясняется именно этим обстоятельством<sup>61</sup>. Движениям такого типа нет места в пространстве «шумпетерианской» демократии. Именно «шумпетерианская» логика непредставительства масс (вспомним «парадоксальную» формулу Холмса) позволяет объяснить то, как вообще оказались возможны «круглостольные» диалоги, *не одобряемые большинством рядовых сторонников и оппозиции, и власти*. С одной стороны, как отмечают наблюдатели, идея пакта с коммунистами «противоречила позиции рядовых членов „Солидарности“, которые продолжали сопротивление...». Они считали, что «моральная чистота была главным оружием „Солидарности“. Пакты и переговоры с властями могли разоружить профсоюз»<sup>62</sup>. С другой стороны, еще до начала

<sup>60</sup> Этим понятием обозначают метод конкурентной борьбы политиков за власть в соответствии с избирательными процедурами, содержательно выражающийся в том, что, как писал сам Шумпетер, демократия становится правлением политиков, а не народа (см. Schumpeter, J., *Capitalism, Socialism and Democracy*. NY: HarperPerennial, 1976, pp. 284–285). Сама идея политического представительства как артикуляции и рациональной рефлексии «воли народа» — в отличие от лоббирования интересов «влиятельных групп» — в этих условиях теряет смысл (см. Schumpeter, J., *Op. cit.*, p. 248, а также с. 250–256). Более подробно я разобрал понятие «шумпетерианской» демократии в другом месте. См. Капустин Б. Г. Грядущие выборы и правила шумпетерианской демократии. В кн. Капустин Б. Г. Идеология и политика в посткоммунистической России. М.: УРСС, 2000.

<sup>61</sup> Политическая логика и исторические обстоятельства отказа оппозиционных элит от идей самоуправленческой демократии, выразивших собственное понимание рабочим движением своих политических задач (скажем, в Польше периода 1979–1981 годов), отказа, произошедшего еще до «круглостольного» диалога с коммунистической властью, обстоятельно описаны Давидом Остом. См. Ost, D., *The Defeat of Solidarity: Anger and Politics in Postcommunist Europe*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005, глава 2.

<sup>62</sup> Osiatynski, W., *Op. cit.*, p. 27.

«круглостольных» переговоров — 39 из 51 областной (воеводской) организации правившей тогда партии направили в ЦК письма протеста против встреч шефа польского МВД генерала Кищака и лидера «Солидарности» Леха Валенсы, на которых готовился будущий «компромисс» власти и оппозиции<sup>63</sup>.

С позиции высокой Истины, претендующей на отражение «объективных» законов истории, если в такую Истину еще можно верить, допустимо заявить, что и оппозиционное, и коммунистическое рядовое большинство было не право, и элиты обоснованно (в логике этой Истины) игнорировали мнение большинства. Однако никак нельзя сказать, что такое игнорирование является демократическим — в любой логике, кроме «шумпетерианской», и тем более нельзя сказать, что оно может служить основанием ненасильственного диалога всех, кого прямо или косвенно касаются его результаты. И разве не правы были — в логике политики ненасилия — рядовые члены «Солидарности» в том, что организованные таким образом сделки власти и оппозиции лишают последнюю ее «морального оружия»? А какое еще «оружие» может быть у «ненасильственной политики»?

Да, утрата «морального оружия» не обернулась политическим поражением «Солидарности». Но она обернулась *перерождением* «Солидарности» и в этом смысле таким же моральным «банкротством», какое зафиксировал Ганди относительно национально-освободительного движения в Индии накануне его политической победы. В данной статье мы оставим за кадром оценку такого морального «банкротства» в логике политической целесообразности, т. е. оценку его с точки зрения целей демонтажа структур британского владычества в Индии или коммунистического господства в Восточной Европе. Отметим лишь то, что для «ненасильственной политики» и то и другое не может быть целями как таковыми<sup>64</sup>. Ее целями, совпадающими с ее средствами, практикуемыми «здесь и сейчас», выступает только нравственная «ре-

<sup>63</sup> Там же, с. 29.

<sup>64</sup> Так, Ганди прямо писал о том, что «изгнание англичан не должно быть непременно нашей целью» (Gandhi, M., *Hind Swaraj*., p. 73). Равным образом, Гавел подчеркивал, что целью является «не борьба против лиц, связанных со старым режимом или его представителями. В первую очередь, на повестке дня стоит борьба с привычками рядовых граждан» («The Strange Epoch of Post-Communism», in Michnik, A., *Letters from Freedom*, ed. G. Gross. Berkeley, CA: University of California Press, 1998, p. 225). Эта формулировка связана с центральной программной идеей сопротивления коммунизму во имя восстановления аутентичного существования («жизни по правде») для «всех», т. к. «все»

генерация» людей — по обе стороны политического барьера. В свете этих целей, т. е. *по ее собственным меркам*, «ненасильственная политика» «обанкротилась» и в Индии, и в Восточной Европе.

Но, вероятно, самым разительным контрастом между дискурсивно-этической моделью ненасильственного диалога и «круглыми столами» в Восточной Европе являются соответствующие способы формирования их тематики — принципиальное отсутствие «запретных тем» в первом случае и тщательная селекция тем — во втором. При этом важнейшим критерием отбора тем, из которых формировалась «повестка дня» «круглых столов», являлась отнюдь не их значимость для масс сторонников власти и оппозиции. Напротив, таким критерием служила политически рассчитываемая вероятность согласия по ним оппозиционной и властной элит, говоря проще, общий знаменатель их интересов.

Жесткое ограничение тематики «круглых столов», ведущих к «смене режима», является своего рода аксиомой «транзитологической» теории<sup>65</sup>. Из этой тематики должны быть исключены все вопросы, публичное обсуждение которых и принятие решений по которым может нанести урон существенным интересам какой-либо из сторон, участвующих в переговорах. Конечно, в первую очередь это относится к вопросам собственности и политики перераспределения доходов. Из этого Адам Пржеворский делает вполне логичный вывод о том, что «переговорный» переход к демократии имеет в качестве своей необходимой цены социальный и экономический консерватизм, который политически обеспечивается разоружением или даже саморазоружением левых партий и группировок<sup>66</sup>. Классической иллюстрацией этого положения выступает испанский «пакт Монклоа». Он привел к трансформации политической системы страны без измене-

были поработаны ложью коммунистического строя (см. Havel, V., *Power of the Powerless*, pp. 29, 37 ff).

<sup>65</sup> См. O'Donnell, G. and P. Schmitter, *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986, pp. 41, 69; Linz, J. and A. Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996, p. 17; Przeworski, A., «Some Problems in the Study of Transition to Democracy», in *Transitions from Authoritarian Rule: Comparative Perspectives*, ed. G. O'Donnell, et al. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986, p. 63 и т. д.

<sup>66</sup> См. Przeworski, A., «Democracy as a Contingent Outcome of Conflicts», in *Constitutionalism and Democracy*, pp. 74, 80.

ния экономических отношений и даже без сколько-нибудь заметного перераспределения доходов между основными группами общества.

Тезис о неизбежном социально-экономическом консерватизме «переговорных» переходов к демократии нуждается как минимум в существенном уточнении при его применении к соответствующим процессам в Восточной Европе. Действительно, они ознаменовались не сохранением отношений собственности, а их радикальным преобразованием, известным как приватизация и денационализация государственной собственности, не неизменностью схем распределения доходов различных общественных групп, а кардинальным их перераспределением в пользу имущих и в ущерб не- и малоимущим, которое вызвало обвальное падение уровня жизни основных слоев трудящихся практически во всех бывших «социалистических» странах (хотя глубина этого падения варьировалась от страны к стране). Смоляр, с чьей характеристики событий 1989–1991 годов как «восстания против насилия» мы начали этот раздел эссе, совершенно верно заметил, что кардинальные реформы всегда предполагают перераспределение «издержек и выгод» между различными общественными группами и индивидами, и в случае посткоммунистических реформ очевиден выигрыш высших и средних классов и проигрыш низших<sup>67</sup>.

То уточнение, которое, вероятно, нужно внести в тезис Пжеворского о социально-экономическом консерватизме «переговорных» переходов к демократии при его применении к Восточной Европе, состоит в указании на радикальность этого консерватизма и объяснении того, в чем именно он радикален, оставаясь консерватизмом.

Первое достаточно очевидно. Переходы к демократии в Восточной Европе радикальны в том, *как* они разрешили центральное противоречие коммунистических режимов, существовавших в этом регионе мира. Это противоречие лучше всего зафиксировать при помощи понятия «дуальной функции», которое в своем классическом эссе о «политическом компромиссе» разработал Отто Кирхаймер

<sup>67</sup> См. Smolar, A., «From Opposition to Atomization», in *Journal of Democracy*, 1996, vol. 7, no. 1, p. 37. Приведенное рассуждение Смоляра завершается историко-оптимистическим утешением низших классов, весьма напоминающим коммунистические посулы «светлого будущего» грядущим поколениям трудящихся, в том духе, что, в конце концов, и они выиграют от «присоединения к современному миру». Соккрытие того, что жертвы «современного мира» столь же необходимым образом принадлежат ему, как и его хозяева, узурпирующие право считаться «современными» для упрочения своего идеологического господства, само по себе работает на консолидацию существующих структур господства.

применительно к нацистскому режиму в Германии<sup>68</sup>. «Дуальная функция» национал-социализма заключалась в том, что, с одной стороны, он был системой господства над массами, но, с другой стороны, эта система возникла из массового движения. До его подавления оно противостояло другим партиям, в том числе левым, и победило их, отчасти перенимая на себя их обязательства перед массами и их тип отношений с массами. В этом плане национал-социализм был наследником этих побежденных левых партий. Он был «повязан» собственным прошлым как массового движения, был вынужден стараться удовлетворять экономические потребности своей массовой базы и неким образом инкорпорировать их в структуру «нового порядка», каким бы угнетательским по отношению к массам и даже смертоносным для них этот «порядок» ни был в другой своей ипостаси.

Степень остроты данного противоречия была в коммунистических режимах, вероятно, даже выше, учитывая и их прямое происхождение из левых движений и идеологий, и беспощадность превращения трудящихся классов в «трудовые армии», включая армии заключенных концлагерей, на службе номенклатуры. Иными словами, более грубая и варварски расточительная система господства над трудом сочеталась с более высокими обязательствами власти перед ним. Эти обязательства можно назвать «фикциями», но опять же в смысле, придаваемом этому понятию Деррида (см. сноску 28). Повторим, речь идет не просто о пропагандистских выдумках, а о политике, материализующейся во вполне «осязаемых» институтах, таких как бесплатное образование и здравоохранение, отсутствие безработицы, привязка зарплат к очень скромной, но обеспечивающей «сносное» существование потребительской корзине и т. д. Наконец, эти «фикции» обусловили идеологическую безоружность коммунистической власти, правившей от имени рабочих в первую очередь, перед протестами именно рабочих.

Постсталинская трансформация «реального социализма» может быть в решающей мере понята в качестве движения этого противоречия. С одной стороны, происходит, пусть все более медленный и прерываемый спадами, рост «благосостояния народа» в большинстве стран региона и развитие «социалистической» версии welfare state вплоть до середины 80-х годов. С другой стороны, наблюдается то, что можно назвать деволуцией госсобственности, ее нарастающая

<sup>68</sup> См. Kirchheimer, O., «Changes in the Structure of Political Compromise», in *The Essential Frankfurt School Reader*, ed. A. Arato and E. Gebhardt. NY: Continuum, 1987, p. 66.

де-факто приватизация различными коалициями и кликами производственных управленцев, партийных аппаратчиков, государственных чиновников, начальства армии, полиции и служб безопасности, стремящихся таким путем более эффективно и непосредственно, чем через «классические», «плановые» механизмы управления экономикой, удовлетворить свои частные (частно-групповые) интересы<sup>69</sup>.

Разумеется, движение этого противоречия было конфликтным процессом, в котором формировались и переформировывались материальные интересы и идейно-политические позиции различных общественных сил на уровне как элит, так и масс. Выступления рабочих типа тех, которые явила «Солидарность» в 1980–1981 годах или шахтерские забастовки в СССР в период «перестройки», засвидетельствовали протест против присущих «реальному социализму» форм господства над трудом со стороны низовых групп, обретавших политическую субъектность и выдвигавших свою демократическую версию разрешения указанного противоречия. На уровне элит происходило размежевание между теми, кто отождествлял свои интересы с сохранением старой системы привилегий, и другими, оказавшимися впоследствии «реформаторами», кто делали ставку на де-факто приватизацию госсобственности и являвшуюся ее ключевым условием приватизацию рычагов государственного управления. Для этой второй группы элит формулой разрешения противоречия «дуальной функции» «реального социализма» стало «отречение от коммунизма без отречения от власти»<sup>70</sup>. Оно с необходимостью предполагало изменение форм и инструментов осуществления их власти. В этой логике происходила замена преимущественно публичных партийно-идеологических механизмов власти на преимущественно частные и часто «неформальные» механизмы патронажно-клиентельной зависимости, присущие явлению власти-собственности<sup>71</sup>. Разрешение

<sup>69</sup> Мансур Олсон дает весьма убедительное теоретическое описание этой де-факто приватизации «социалистической» госсобственности в соответствии со своей теорией «коллективного действия». См. Olson, M., *Power and Prosperity: Outgrowing Communist and Capitalist Dictatorships*. NY: Basic Books, 2000, особенно с. 123 и далее.

<sup>70</sup> С помощью этой формулы Давид Ловелл и объясняет «мирный коллапс коммунизма». См. Lovell, D. W., «Introduction: Making Sense of the Transition from Communism», in *The Transition: Evaluating the Postcommunist Experience*, ed. D. W. Lovell. Aldershot, UK: Ashgate Publishing, 2002, p. 3.

<sup>71</sup> Наиболее убедительно преобладание роли «неформальных» политико-экономических отношений в советской и постсоветской системах показана Але-

указанного противоречия достигалось посредством сбрасывания тех обязательств власть имущих перед трудящимися, которые вытекали из «фикций» социализма, таких как «общенародное государство», «служение трудовому народу» и т. п. Тем самым реальные отношения господства доводились до уровня их соответствия, как выражался Гегель, своему понятию.

Для реализации этого проекта коммунистическим «реформаторам» действительно нужны были политические союзники. Одних *благоприятных* обстоятельств, таких как растущая финансовая зависимость бывших социалистических стран от центров мирового капитализма, отказ СССР от «доктрины Брежнева», неоконсервативная политическая революция на Западе и глобальное наступление идеологии «экономического либерализма», общая дискредитация «социалистической идеи» прежде всего политической и экономической практикой самих стран «реального социализма», для этого было недостаточно. В этом пункте нам следует вернуться к политике «круглых столов» как формы «ненасильственного» и переговорного перехода от авторитаризма к демократии.

Два момента, характеризующие работу «круглых столов»<sup>72</sup>, вернее, связь между ними нуждаются в объяснении. Первый момент.

ной Леденевой. См. Ledeneva, A, «Continuity and Change of Blat Practices in Soviet and Post-Soviet Russia», in *Bribery and Blat in Russia: Negotiating Reciprocity from the Middle Ages to the Present*, ed. S. Lovell, et al. Houndmills -L.: Macmillan, 2000. Джон Уиллертон показывает роль патронажно-клиентельных отношений в системах советского типа в том числе за пределами России. См. Willerton, J., *Patronage and Politics in the USSR*. NY: Cambridge University Press, 1992, главы 5–7.

<sup>72</sup> Рассуждая о «круглых столах» в Восточной Европе, мы сохраним польский «круглый стол» в качестве нашего основного «case study». Причина тому — не только в том, что он был первым, «поворотным», «модельным» для остальных «круглых столов». Не менее важно для нас — в соответствии с темой данной работы — то, что польский «круглый стол», как никакой другой, имеет схожесть с образом диалога общности или даже «объединенного фронта общества» (Мария Маркус, см. сноску 46) с властью, образом, канонизированным адептами теорий «ненасильственных революций» 1989–1991 годов. Применимость этого образа ко многим другим «круглым столам», если мы не готовы полностью игнорировать исторические факты, сомнительна изначально. К примеру, в Венгрии оппозиционные силы, участвовавшие в «круглом столе», были скорее всего лишь «клубами интеллектуалов», относительно изолированными от масс и малочисленными. Как пишет венгерский летописец местного «круглостольного» процесса, «на собраниях ЕКА [*Ellenzeki Kerekasztal* — аморф-



Экономическая тематика, относя к ней и то, что касается материальных интересов труда и форм его защиты, оказалась отодвинута на далекую периферию «круглостольного процесса»<sup>73</sup>. При первом приближении это выглядит очень странно. Ведь, в конце концов, «Солидарность» — прежде всего профсоюз рабочих, не говоря уже о том, что изначально переговоры власти и оппозиции мыслились обеими сторонами как посвященные *в первую очередь* экономике и нацеленные на выработку того, что Б. Геремек еще в 1988 году назвал «антикризисным пактом». Второй момент. Переговоры, сконцентрированные на политическом устройстве общества и потому неизбежно подрывавшие основу основ господства номенклатуры в виде монополии на государственную власть, не только проходили в целом в «конструктивном духе». Они ознаменовались феноменальной и по сути дела односторонней уступчивостью коммунистов<sup>74</sup>. Каким образом это согласуется с аксиомой «транзитологии» о том, что сама возможность переговорного перехода к демократии обусловлена нанесением ущерба существенным интересам договаривающихся сторон? Или политико-идеологическая монополия на власть (уже) не входила в круг существенных интересов коммунистов-«реформаторов», и потому они были готовы пожертвовать ей ради того, что в дейст-

ном объединении, представлявшем оппозицию на переговорах с коммунистами] присутствовало общее ощущение того, что движение являлось всего лишь марионеткой в таинственной игре, в конце которой решения будут приняты другими ее участниками, хотя было не ясно, кто именно выступит в этой роли». Sajo, A., «The Roundtable Talks in Hungary», in *The Roundtable Talks and the Breakdown of Communism*, p. 77.

<sup>73</sup> По существу рассмотрение экономической тематики было ограничено на польском «круглом столе» рамками периферийного «малого стола» (sub-table) по угольной промышленности, на котором к тому же не удалось достичь никаких ощутимых результатов, поскольку оппозиция была представлена в основном «профсоюзниками», прямо ответственными перед рабочими, а не «политиками». Компромисс был достигнут позднее «поверх их голов» участников на одной из неформальных встреч высшего руководства «Солидарности» и представителей власти на вилле МВД Польши Магдаленка. См. Osiatynski, W., *Op. cit.*, p. 38. См. также Ost, D., *Op. cit.*, pp. 47, 53.

<sup>74</sup> Дело не только в том, что оппозиция получила в результате переговоров много больше того, на что рассчитывала, а в том, что со своей стороны она четко обозначила «пределы компромисса», тогда как у коммунистов таких «пределов» не было, если не говорить о размытой установке на «сохранение их влияния» на польскую политику. См. Osiatynski, W., *Op. cit.*, pp. 52, 55.

вительности являлось их существенными интересами, обеспечиваемыми «круглостольными» соглашениями?

Одним из методологических дефектов «транзитологии», мешающим ей внятно ответить на поставленные вопросы, является характерно либеральное отождествление власти с узко понятой политической властью (как властью, «проистекающей» из определенных позиций в публично-политических институтах, таких как государство, партии и т. д.) и соответствующая редукция логики политической игры к манипуляциям с таким образом понятой властью. Общей методологической посылкой такого отождествления и такой редукции является, конечно, опять же характерно либеральное представление о существовании политики и экономики как особых сфер общественной жизни. Благодаря ему и оказывается возможным тот тезис Пжеворского о неизбежности социально-экономического консерватизма «переговорного» перехода к демократии, который мы привели выше. Суть его, грубо говоря, в том, что возможны (и даже желательны) кардинальные перемены в политической сфере, не производящие никакого заслуживающего анализа воздействия на сферу экономики, будто бы существующую автономно от политики.

Но в том и дело, что такая автономия — фикция (уже без кавычек, соответствующих употреблению этого понятия Деррида). Нет и не может быть никаких чисто экономических явлений, которые не были бы так или иначе конституированы борьбой определенных общественных сил и дифференциалами их власти. В то же время нет никаких политических предметов и событий, которые бы так или иначе не участвовали в образовании экономических явлений и не «артикулировали» их (условия и возможности их сохранения или преобразования) на уровне целенаправленной и конфликтной деятельности людей. Согласно Веберу, даже деньги и ценообразование есть «продукты конфликтов интересов и их компромиссов, которые вытекают из неких констелляций власти»<sup>75</sup>. В большей мере относится к таким «экономическим» явлениям, как товарная форма рабочей силы и политико-экономическая форма «абстрактного труда»<sup>76</sup>. Разоружение или саморазоружение левых партий и органи-

<sup>75</sup> Weber, M., *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley, CA: University of California Press, 1978, p. 108.

<sup>76</sup> Этьенн Балибар в своей критике детерминистских и «моно-логических» прочтений исторической динамики капитализма как целиком определенной самодвижением капитала (прогрессирующим накоплением капитала) убедительно показывает сложность, разнородность и зависимость от конкретных ситуаций тех усло-

заций, которое Пжеворский считает необходимым условием успеха «переговорного» перехода к демократии, не может не отражаться на условиях и методах воспроизводства товарной формы рабочей силы, следовательно — на характере и способах функционирования рынка труда, а вместе с ним — на облике всей экономической системы капитализма, какой она принимает в стране, где происходит такое разоружение или саморазоружение левых.

Либеральное разделение сфер политики и экономики затрудняет понимание взаимосвязи динамических процессов образования и трансформации интересов различных элитных и низовых общественных групп. В результате возникает парадокс: динамичная трансформация институтов, какой только и может быть переход от авторитаризма к демократии, мыслится как результат игры статичных интересов, на которые эта трансформация как бы не оказывает никакого воздействия. Пжеворский, в частности, прямо пишет о том, что там, где члены аппарата власти «озабочены своими частными экономическими интересами, авторитарный аппарат власти может противодействовать переходу к демократии, даже если силы в гражданском обществе, на которые опирается режим, готовы испытать свои шансы при демократических условиях». Он объясняет такую роль частных экономических интересов правящей элиты именно тем, что ей, особенно в «некапиталистических условиях» (Восточной Европы), приходится бороться не только за свое политическое, но и экономическое выживание, а оно возможно лишь в той мере, в какой элита удерживает позиции внутри аппарата власти, открывающие доступ к собственности<sup>77</sup>.

вий, которые необходимы для коммодификации труда. Интеграция этих условий в единство, соответствующее единству самодвижения капитала, само есть продукт истории. Сколь бы ни была важна для воспроизводства и развития капитализма товарная форма рабочей силы, сколь бы великие усилия ни были приложены к институциональной и идеологической стабилизации ее, она в силу ее зависимости от сочетания разнородных исторических обстоятельств потенциально неустойчива. В любом случае ее нельзя рассматривать в качестве «сущности» положения рабочих, заданной «чистым» самодвижением капитала. «„Экономический“ характер труда и стоимости, — заключает Балибар, — появляется на фоне объемлющих политических процессов, если термину «политический» придается широкое значение». См. Balibar, E., «From Class Struggle to Struggle without Classes?» in *Graduate Faculty Philosophy Journal* (NY), 1991, vol. 14, no. 1, pp. 10–13.

<sup>77</sup> См. Przeworski, A., «Democracy as a Contingent Outcome of Conflicts», p. 75.

Будь так, как могла правящая элита (ее «реформаторская» часть) пойти на экономическое самоубийство, соглашаясь на трансформацию «аппарата власти», обеспечивавшего доступ к собственности? Но ведь не менее, как казалось бы, самоубийственный ход делала и элита оппозиции, сознательно дезактивируя своих рядовых сторонников и своим фактическим отказом защищать экономические интересы трудящихся подрывая возвысившую их организацию в качестве того, чем она изначально была, т. е. профсоюза. Разве не эту «самоубийственную» логику отказа от своего политического базиса выражают слова Леха Валенсы, сказанные вскоре после завершения польского «круглого стола», но задолго до окончания перехода Польши к демократии: «Нам не угнаться за Европой, если мы построим сильный профсоюз»<sup>78</sup>?

Конечно, в действительности ни властвующая, ни оппозиционная элиты на самоубийство не шли, и «транзитология» совершенно права в том, что политические сделки могут совершаться лишь при условии ненанесения ущерба существенным интересам любой из договаривающихся сторон. Ущерб может быть нанесен и реально наносится только интересам тех групп, которые остались за рамками договора. Сделка в том и заключалась, что «реформаторы» от власти сбрасывали уже не нужный им «окаменевший каркас издохшего зверя» коммунизма (Смоляр), поскольку их «экономическое выживание» прекрасно обеспечивалось доступом к собственности, не обусловленным занятием номенклатурных позиций. «Умеренные» же от оппозиции сбрасывали столь же не нужный им более «каркас» боевой массовой организации трудящихся, которая в качестве таковой не может не следовать не- и антикапиталистическим идеям «освобождения труда», «рабочего самоуправления» и т. д. Этим элитам (бывшей) оппозиции доступ к политическим и экономическим ресурсам обеспечивал «компромисс» с коммунистическими реформаторами, а не поддержка демократических низов. Идеи «освобождения труда» и «рабочего самоуправления», как писал о них позже ведущий идеолог польской оппозиции Адам Михник, были эффективным инструментом борьбы с коммунизмом, но стали абсолютно бес-

<sup>78</sup> Цит. по Ost, D., *Op. cit.*, p.37. И уж подлинным самоубийством нужно считать то, что коммунисты сразу после получения «гарантий» своего политического существования в результате «круглостольных» переговоров добровольно распустили свои партии (в Венгрии) или продолжали соблюдать соглашения при откровенных и систематических нарушениях их со стороны оппозиции, при этом сохраняя в своих руках рычаги высшей власти (в Польше).

полезными в рыночных условиях. «Ирония истории» заключается в том, что не- и антикапиталистические идеи в конечном счете послужили расцвету частного предпринимательства<sup>79</sup>.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Пожалуй, главный вывод данной статьи относится к вопросу о том, в рамках какой дисциплины может быть выработана *теория* «ненасильственной политики». Представляется, что такой дисциплиной может быть политическая философия или теоретическая политическая социология, но не этика. В самом деле, А. А. Гусейнов прав в том, что «этику насилие интересует, прежде всего и главным образом, в качестве насильственных поступков, т. е. в той его определенности, в которой оно является решением, сознательным действием индивида, способно быть полностью подконтрольным ему»<sup>80</sup>. Но в той мере, в какой этику насилие интересует именно в таком его качестве, она не способна уловить «природу» политического насилия, а следовательно, сказать что-либо внятное о «ненасильственной политике».

Во-первых, в политике действуют не индивиды, а коллективы, всегда неким образом организованные и уже поэтому несущие в себе определенные элементы «структурного насилия». Решения и действия индивидов как членов таких коллективов не могут быть ни полностью «сознательными», ни «автономными». Будь это иначе, восточноевропейские «круглые столы» вообще не состоялись бы, ибо условием их проведения было именно сохранение контроля элит над массами несогласных с самим фактом их проведения, не говоря уже о существенных расхождениях итогов «круглостольных» переговоров с насущными интересами масс. Во-вторых, в политике решающее значение имеют следствия действий, а не их мотивы. Ее «стихия» и реальность — *взаимодействия*, события, а не отношение к ним, тем паче — «ментальное», участвующих в них или наблюдающих за ними лиц. «Ненасилие», соответственно, может иметь смысл только как характеристика реально происходящего события, а отнюдь не намерения «относящихся» к нему, планирующих его или даже участвующих в нем лиц. Если для британских властителей Индии Ганди был мастером «шантажа», а не духовным наставником, если уступали они

<sup>79</sup> См. выступление А. Михника в «Symposium „Ten Years after 1989“», in *Dissent*, Fall 1999, p. 15.

<sup>80</sup> Гусейнов, А. А. Указ. соч., с. 19.

именно «шантажу», а не свету Истины, то освобождение Индии *в качестве события* вряд ли может считаться «ненасильственным». То же самое можно сказать и о посткоммунистических «транзитах» в Восточной Европе. В-третьих, поскольку этика мыслит в понятиях индивидов, а не коллективов, постольку она вынуждена абстрагироваться от структурного, символического и других видов насилия, образующих ткань общественных отношений. Она *вынуждена* редуцировать насилие к «физическому» воздействию как единственно мыслимому для нее способу взаимодействия индивидов — помимо их «согласия» как альтернативы насилию. В результате возникает дихотомия («насилие-согласие»), которая вообще не позволяет понять, как «работает» политика<sup>81</sup>. Эта дихотомия упускает именно то, что «физическое» насилие не имеет самостоятельного значения в политике. При «нормальном» функционировании власти (любой!) оно выступает в символическом виде — как «угроза насилия». Грубая «телесная» материализация этого символа свидетельствует о серьезном сбое власти и даже о ее «исчезновении»<sup>82</sup>. Если «ненасильственная политика» — отсутствие грубого телесного принуждения, то самая деспотическая, но «нормально» функционирующая власть окажется проводником такой политики.

Мы видели (в первой части статьи), что теория «ненасильственной политики», построенная в жанре «прикладной этики», как *приложение* теоретической этики к «эмпирической реальности» политики изобилует парадоксами. Это заставляет поднять вопрос об альтернативном методе ее построения. Вероятно, место вопроса «что *должно* делать в политике исходя из моральных императивов?» следует предоставить вопросу «какую роль в политике, точнее — в определенных политических ситуациях, могут играть действия, „вдохновленные“ моралью?». Отправляясь от него, можно построить теорию «ненасильственной политики», хотя это понятие навсегда останется в кавычках, поскольку неотъемлемые от социальных отношений виды «нефизического» насилия постоянно будут предполагаться им. Ключевой характеристикой таким образом понятой «ненасильствен-

<sup>81</sup> Рамки данной статьи не позволяют развить этот тезис. Мне остается лишь выразить согласие с тем его обоснованием, которое дает Никлас Луман, и процитировать заключение его исследования этого вопроса: «...Следует констатировать, что распространенное представление о противоположности или одномерной полярности между легитимностью и насилием либо между консенсусом и принуждением ошибочно». Луман, Н. Власть. М.: Практикс, 2001, с. 108.

<sup>82</sup> См. Луман, Н. Указ. соч., с. 97 и далее.

ной политики» станет не только избегание грубого телесного принуждения. Единственно по этому признаку мы не сможем отличить ее от политики «нормально» функционирующей деспотической власти. Этот признак необходимо дополнить другим – способностью служить освобождению угнетенных от существующих в данном обществе структур господства. Свое политическое содержание «ненасильственная политика» обретает в качестве «дела низов», которое в данном контексте *нравственно* оказывается делом освобождения человека.

## ЛИБЕРАЛИЗМ И ПРОСВЕЩЕНИЕ

Цель данной работы — прояснить связь между либерализмом и Просвещением как явлениями интеллектуальной и политической жизни. Поэтому в ее заглавии они соединены союзом «и», своей неопределенностью исключаящим то предвосхищение ответа на вопрос о характере связи между ними, которое задавалось бы иными формулировками — вроде «Либерализм в эпоху Просвещения» или «Либерализм как наследие Просвещения». Ведь такие формулировки уже предполагают то, что нам известен характер связи между ними: мы готовы исходить из того, что «эпоха Просвещения» породила либерализм, что он был ее атрибутом или даже ядром ее духовно-политического содержания. При таком подходе остается лишь собрать воедино типичные признаки либерализма «эпохи Просвещения» или же со всей возможной точностью проследить то, как из «корня» философии Просвещения вырастает древо либерализма XIX–XX веков. Ясно, что такие операции предполагают наличие у нас и готового знания о том, *что* суть либерализм и Просвещение.

Данная работа проблематизирует такое готовое знание о том и другом. Отношение между либерализмом и Просвещением представляется не только исторически изменчивым — его динамика в большой мере обуславливает трансформацию самих понятий «либерализм» и «Просвещение». Только эту трансформацию нельзя понимать в том пошлом смысле, какой предполагается, когда говорят о переписывании истории задним числом в угоду злобе сегодняшнего дня. Под «трансформацией» я имею в виду не изменение субъективных точек зрения исследователей на окончательно устоявшиеся факты истории, а *продолжающуюся в нашей сегодняшней практике жизнь неких событий*, начавшихся в прошлом. Именно продолжение их жизни *нами*, в наших конфликтах, победах и поражениях, трансформирует их реальное значение, и объяснение такой трансформации приходится искать в логике исторической практики, а не на уровне случайностей «точек зрения», произвольно переписывающих историю.



Таковыми событиями, несомненно, являются и Просвещение, введшее Европу, а затем и остальное человечество в Современность, и либерализм, ставший одной из главных осей духовно-политической практики Современности. Первое доказательство тому — интенсивность и даже *яфость* споров о том, «что такое Просвещение?» и как оно соотносится с либерализмом. Об исторических фактах, т. е. о том, что перестало жить, в отличие от событий *так* не спорят. Просвещение, как сказал Мишель Фуко, действительно, является *проблемой современной философии*, а не той музейной науки, которая именуется «историей (политических или каких-то иных) идей». И оно является такой проблемой, будучи именно событием, доступным, как и любое другое живое событие, переделке и перестройке, включая перешагивание через его некогда установленные границы<sup>1</sup>.

В данной работе мы пойдем следующим путем. В *первой части* рассматриваются контуры проблемы связи либерализма и Просвещения, как она видится сквозь призму дебатов по этому сюжету наших современников — преимущественно теоретиков второй половины XX — начала XXI веков. Не претендуя ни на полноту обзора существующих по этому вопросу точек зрения, ни на их углубленный анализ, я пытаюсь решить здесь одну задачу — показать многообразие способов освоения современной культурой взаимосвязи либерализма и Просвещения и зависимость этих способов от ориентаций, Ницше сказал бы — «перспектив», различных общественно-политических сил.

Во *второй части* речь пойдет о методологии изучения взаимосвязи либерализма и Просвещения, точнее, о трех методологических развилках, на каждой из которых исследователю приходится выбирать свой путь, в конечном итоге становящийся его «подходом» или способом рассмотрения данной проблемы. Беда в том, что слишком многие исследователи либерализма и Просвещения не замечают этих развилочек, не рефлектируют свой выбор пути, полагая, что шествуют единственно возможной «столбовой дорогой».

В *третьей части* связь между либерализмом и Просвещением предстает в том виде, в каком ее рисуют «история политической мысли», с одной стороны, и политическая философия — с другой. В первом случае данная связь предстанет сходством или тождеством некой суммы «базисных» идей или «ценностей», соответственно, либерализ-

<sup>1</sup> См. Foucault, M. «What Is Critique?» in *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, ed. J. Schmidt. Berkeley (CA): University of California Press, 1996. P. 391, 397–398.

ма и Просвещения. Во втором случае «проект Просвещения» будет представлен как духовно-практическая деятельность, как «движение» и «кампания по изменению умов и институтов»<sup>2</sup>, находящаяся в динамичных и изменчивых отношениях с либерализмом. Итогом исследования будет сравнение достоинств и недостатков этих двух подходов в плане понимания связи либерализма и Просвещения.

#### ВАРИАНТЫ СВЯЗИ ЛИБЕРАЛИЗМА И ПРОСВЕЩЕНИЯ: СОВРЕМЕННЫЕ ПОДХОДЫ

Очень часто Просвещение и либерализм, возможно, с уточнениями — «ранний» или «классический либерализм», отождествляются как бы само собой разумеющимся образом. В результате выражения типа «либерализм мысли Просвещения» и «либеральная идейная традиция Просвещения» появляются без каких-либо пояснений и подкрепляющих их аргументов<sup>3</sup>. И зачем они нужны? Ведь столпы Просвещения, такие как Вольтер и Адам Смит, Кант и Бентам, Дидро и Томас Джефферсон, Юм и Монтескье и т. д., выдвигали идеи (рациональной критики, религиозной толерантности, правления закона, прав человека, разделения властей, свободы торговли, просвещенного эгоизма и т. д.), которые стали золотым фондом либерализма?

Очевидность ответа на данный вопрос не должна скрывать сложность связи между либерализмом и Просвещением. Она обнаруживается, как только мы задумаемся о том, между *каким* либерализмом и *каким* Просвещением можно установить то непосредственное тождество, которое предполагается формулировками о «либеральной мысли Просвещения». К примеру, 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>4</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.

<sup>2</sup> См. Darnton, R., «George Washington's False Teeth», in *The New York Review of Books*, vol. 44, no. 1, 1997, <http://www.nybooks.com/articles/1236>

<sup>3</sup> См. *Общественно-политическая мысль европейского Просвещения* / Под ред. Н. М. Мещеряковой. М.: Книжный дом «Университет», 2002. С. 47, 126 и др.

<sup>4</sup> См. *Bentham's Political Thought*, ed. V. Parekh. L.: Croom Helm, 1973. P. 269.

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>5</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>6</sup>? И что думать о приверженности просветителей модели либерального государства, если они, как барон Гольбах, готовы были бы считать деспотизм лучшей формой правления, если бы она *фактически* не оказывалась столь часто в руках тех, кто не мог ей мудро распорядиться<sup>7</sup>?

Итак, *какой* современный либерализм может отождествить себя с поношением прав человека Бентамом, с предпочтением милых заблуждений грубым истинам (как у Попа), с почтением к законам несвободного государства, покоящимся на иллюзиях свободы (Дидро), с гольбаховской оценкой деспотического государства и т. д. Но ведь тот же вопрос можно задать в обратном порядке: *какое* Просвещение могло бы согласиться с либерализмом Исайи Берлина, исходящим из несовместимости высших ценностей, а потому отвергающим универсальную истину, устанавливаемую Разумом? Или с либерализмом Ричарда Рорти, настаивающим на невозможности и ненужности философского обоснования либеральных институтов? Или с либе-

<sup>5</sup> Pope, A. *Essay on Man and Other Poems*. N. Y.: Dover Publications, 1994. P. 19.

<sup>6</sup> «Народ должен либо быть свободен, либо верить, что он свободен. Тот, кто разрушает эту национальную иллюзию, — преступник. Эта иллюзия — обширная паучья сеть, на которой нарисован образ свободы... Паучья сеть — то, чему доверены фундаментальные законы государства». Diderot, D., «Observations sur le nakaz», in Diderot, D., *Political Writings*, ed. J. H. Mason and R. Wokler. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 91.

<sup>7</sup> Соответствующие выдержки из Гольбаха см. в *The Age of Enlightenment*, ed. L. G. Crocker. NY: Walker and Co, 1969. P. 249–250. Вообще достаточно распространено мнение о том, что наибольшее практическое влияние Просвещение оказало на некоторые абсолютистские режимы XVIII века, объединяемые понятием «просвещенного деспотизма». Именно они, а не Французская революция и связанные с ней события стали наиболее «адекватным» воплощением реформаторской программы Просвещения. См. Gagliardo, J. G., *Enlightened Despotism*. Arlington Heights (IL): Harlan Davidson, 1967. P. VI ff.

рализмом Бенедетто Кроче, полагающим примат свободы над частной собственностью в условиях их конфликта, тогда как Просвещение (определенное его течение) мыслило собственность и свободу в неразрывном единстве как неотъемлемые права человека? Но при этом и в рамках Просвещения далеко не все разделяли приведенные суждения Бентама, Попа, Дидро, Гольбаха, и в рамках современного либерализма концепции Берлина, Рорти, Кроче отнюдь не выступают универсально принятыми истинами.

Теоретическим обобщением этих и многих других аналогичных им наблюдений может быть только решительный отказ от каких-либо попыток выявить их «сущность» и дать им единые (и единственно «правильные») определения. Результатом исследования истории либерализма, пишет Джон Грей, становится «историческая деконструкция либерализма как интеллектуальной традиции и восстановления... [картины] разрывов, случайностей, многообразия и исторической конкретности мыслителей, безразличным образом смешанных в кучу под вывеской „либерализм“»<sup>8</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>9</sup>.

Конечно, все такие «деконструкции» и «фрагментации» вызывают вопрос — почему, пусть сугубо во множественном числе, продолжается использование *общих* понятий либерализма и Просвещения? Почему оказывается невозможным отказ от этих понятий вообще, а вместо него происходит всего лишь смена единственного числа на множественное? Видимо, и либерализм, и Просвещение несут некие *общие смыслы*, которые не удается зафиксировать на уровне «истории идей» (как идей), поскольку она занимается поиском общих

<sup>8</sup> Gray, J., *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*. L.: Routledge, 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>9</sup> Oz-Salzberger, F., «New Approaches towards a History of the Enlightenment: Can Disparate Perspectives Make a General Picture?» in *Tel Aviver Jahrbuch fur deutsche Geschichte*. Bd. XXIX. Gerlingen: Bleicher Verlag, 2000. P. 171. «Нет особого смысла, — пишет другой видный знаток Просвещения Норман Хэмпсон, — в попытках доискаться до общего определения этого движения [Просвещения. — Б. К.]». Hampson, N. *The Enlightenment: An Evaluation of Its Assumptions and Values*. Harmondsworth: Penguin, 1990. P. 10.

знаменателей теорий, относимых к либерализму и Просвещению, тех общих знаменателей, в которых хотя и увидят «общие определения». Однако без общих смыслов, задающих рамки даже «безразличным образом смешанной куче» либерализмов (и аналогичной «куче» просвещений), становится невозможной, точнее, самым радикальным образом *обесмысливается* сама операция деконструирования — хотя бы потому, что исчезает ее объект. Но откуда берутся эти «общие смыслы», недоступные историко-философским операциям с идеями, взятыми как существующие сами по себе? В общих чертах — из *нашей принадлежности* (способной выражаться в оппонировании) к тем продолжающимся историческим *практикам*, которыми и являются либерализм и Просвещение, т. е. из исторического *опыта участия*, тем или иным образом теоретически артикулируемого, а не из мира идей как такового. Опыт участия может быть столь разочаровывающим, что артикулироваться он будет в представлениях об отсутствии самих «единых» (даже в смысле «единства в многообразии») «проектов» либерализма и Просвещения и об их фрагментации в «безразлично смешанные кучи». Но все же это будет опыт разочарования не чем-нибудь, а данными «проектами», что и задаст общие смысловые рамки возникающим вследствие фрагментации «кучам».

Однако отложим развитие этих сюжетов до последней части данной работы и вернемся к интеллектуальной ситуации «фрагментированных» либерализма и Просвещения.

В этой ситуации исследователи связи либерализма и Просвещения неизбежно сталкиваются с необходимостью выбора *тех или иных* версий Просвещения, с которыми и устанавливается связь *тех или иных* версий либерализма. Обоснование такого выбора и анализ его теоретико-методологических следствий редко становятся предметом специальной методологической рефлексии. Гораздо чаще избранные версии либерализма и Просвещения изображаются как «либерализм» и «Просвещение» *вообще* или как «правильно понятое» «либерализм» и «Просвещение» (последнее, впрочем, предполагает *некоторую* методологическую рефлексию выбора). Рассмотрим несколько основных вариантов такого *избирательного* отождествления либерализма и Просвещения.

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) социа-

лизм являются законными наследниками Просвещения<sup>10</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 веке, 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» придают почти исключительно его политические идеалы и социальные цели. Остатки 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>11</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 и власти первенство перед свободой<sup>12</sup>. Точно так же его образ либерализма не совместим, к примеру, 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 игнорировать, к примеру, представленное Руссо

<sup>10</sup> См. Bronner, S. E., *Reclaiming the Enlightenment*. NY: Columbia University Press, 2004. P. XII, 41.

<sup>11</sup> См. указ. соч. С. X, XII, 7–8, 12.

<sup>12</sup> См. Д. Юм. О происхождении правления. В Юм, Д., Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 511.

в третьем диалоге «Руссо, судья Жан-Жака» опровержение *ложных* и *злословных* мнений о нем, приписывавших ему стремление подорвать существующие институты, а также некие революционные поползновения, тогда как сам он всегда испытывал к революции «величайшее отвращение»<sup>13</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 бронеровскому 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 второе течение можно считать либеральным. Первое же является его «демократической» *противоположностью*<sup>14</sup>. Определяющей чертой либерализма, совпадающего с, так сказать, юмовским Просвещением, является идея спонтанной эволюции общественных институтов и разума. Она исключает «сознательные» революции и вообще «конструктивистское» вмешательство в обустройство человеческого общежития, движимое ложными представлениями о дистрибутивной справедливости и позитивной свободе. Неудивительно, что «демократическая традиция», кульми-

<sup>13</sup> См. Rousseau, J.-J., «Rousseau, Judge of Jean-Jacques», in *The Collected Writings of Rousseau*, vol. 1, ed. R. D. Masters and C. Kelly. Hanover—L.: University Press of New England, 1990. P. 213.

<sup>14</sup> «...Вероятно, — пишет Хайек, — 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». См. Hayek, F. A., «The Legal and Political Philosophy of David Hume», in *Studies in Philosophy, Politics, and Economics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967. P. 109.

нацией которой в XVIII веке видится все тот же «несчастный Жан-Жак», ведет, согласно Хайеку, к революциям, диктатурам и в конечном счете к тоталитаризму<sup>15</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 освоения Просвещения современной культурой, тогда как Броннер — либерально-социалистический.

3. Однако возможно и такое отождествление либерализма и Просвещения, при котором оба получают *негативное* значение. Можно сказать, что в современной философской литературе именно оно становится все более распространенным. Кратко остановимся на двух версиях такого 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». Такое обоснование предполагает определение ее освободившимся от традиций (с присущими им иерархиями авторитетов и телеологиями добра) *автономным* разумом человека. Это достигается посредством *критического* сопоставления разных возможных максим поступков и предписаний относительно должного на основе *универсальных* стандартов и критериев рационального суждения<sup>16</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 кратко, изначальная несостоятельность Просвещения заключалась в следующем. *Первое* — «автономный разум» только мнит себя независимым от традиций. В действительности он всегда перерабатывает некое конкретное историко-культурное содержание и всегда зависит от него. Как минимум это означает *ложность* претензий «авто-

<sup>15</sup> См. указ. соч. С. 120–121.

<sup>16</sup> См. MacIntyre, A., *After Virtue*. L.: Duckworth, 1981. P. 38.



номного разума» производить универсально значимые суждения. Но более важно то, что 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>17</sup>. Второе — «автономный разум» только мнит, будто он апеллирует к универсальным стандартам и критериям рациональных суждений, которые ни один разумный человек не может отрицать. 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>18</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 состоит в том, что это господство институционализировало *неудачу* предпринятой «проектом Просвещения» попытки дать новое рациональное основание морали. Но именно этой

<sup>17</sup> По существу это признают и современные *защитники* «рационального обоснования» морали. Так, Хабермас пишет: «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», in *Justification and Application*, tr. C. P. Cronin. Cambridge (MA): MIT Press, 1993. P. 127–128.

<sup>18</sup> MacIntyre, A., *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. L.: Duckworth, 1990. P. 172–173.

цели добивались все версии либерализма<sup>19</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 сказанное относится к воплощающим его политическим практикам<sup>20</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 Грею, обдумывать параметры *нового* либерализма, кардинально отличающегося от «просвещенческого» отказом от «монологичной» рациональности, идеи прогресса и каких-либо претензий на универсальность, либерализма. Такой либерализм готов уживаться в глобальном плюральном 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 «постпросвещенческом» 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>21</sup>.

Но данный способ отождествления Просвещения и либерализма характеризуется таким же препарированием их обоих, как и два предыдущих. Если почивший «просвещенческий» либерализм определялся «независимым рациональным обоснованием морали», которое дает или должен дать «автономный разум», то какое отношение к такому либерализму имеет то же «шотландское просвещение»? Ведь *суть* юмовской теории морали в том и заключается, что мораль не может быть выведена из разума, что он «совершенно инертен и...

<sup>19</sup> Gray, J., «Enlightenment's Wake», in *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. L. — NY: Routledge, 1995. P. 150.

<sup>20</sup> См. Gray, J. «Agonistic Liberalism», там же. С. 65.

<sup>21</sup> См., например, Gaus, G. F., *Contemporary Theories of Liberalism: Public Reason as a Post-Enlightenment Project*. L.: Sage Publications, 2003. P. X, 18–27.

никак не может ни предупредить, ни произвести какое-либо действие или аффект»<sup>22</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. Ограничение участия народа в политических делах и даже в их обсуждении, вытекающее из глубокого неверия в его способность к «рациональным суждениям» по «большим вопросам» общественной жизни, — характерная установка политической мысли Просвещения. Оградить просвещенную мудрость от иррационального своеволия народа — это важнейшая задача не только нравственного, но и политического «проекта Просвещения», причем даже в самом «демократическом» его американском проявлении. Как писал Джеймс Мэдисон, «даже мудрейшему правительству не приходится и думать о несбыточном благе — чтобы пристрастия общества были на его стороне»<sup>23</sup>. Что уж говорить о провинциально-германском запрете Кантом «умничать» по поводу «обязательств повиновения» и «наказаниях», которыми должна караться чрезмерная политическая любознательность<sup>24</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. Она 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, явля-

<sup>22</sup> Юм, Д. Трактат о человеческой природе. Кн. 3, ч. 1, гл. 1. В Юм, Д. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 499.

<sup>23</sup> Федералист, № 49. Под ред. Н. Н. Яковлева. М.: Прогресс, 1993. С. 339. Даже, казалось бы, безупречный в плане его демократизма и приверженности рационализму 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», in *Political Writings*, ed. J. Appleby and T. Ball. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 336.

<sup>24</sup> См. Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Кант И. Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4, ч. 2. С. 240–241.

ются продуктами «автономного мышления» каждого человека и всех людей. «Рациональная мораль» — достояние немногих «просвещенных», мысливших себя законодателями человечества. 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 irrelevantным делом, что *фактическое* 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 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 «постбиполярного мира» и подъем «антипросвещенческих» фундаменталистских движений, как у Грея, а именно тоталитарные диктатуры. Так понимает связь либерализма и Просвещения выдающийся германо-американский философ Эрих Фегелин<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> С точки зрения общей политической направленности к такому пониманию либерализма и Просвещения близка знаменитая концепция «критики и кризиса» Рейнхарта Козеллека. В ней также раскрывается стратегия «philosophes по захвату Государства», идеологически обеспечивавшаяся дискредитацией *автономной* логики политики и «колонизацией» последней моралью (см. Koselleck, R., *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Cambridge, MA: MIT Press, 1988. P. 162–163). Однако все же у Козеллека Террор (непосредственно Французской революции) — не логическая кульминация этой стратегии как таковой, а следствие ее *противоречия*, обусловленного невозможностью изменения общественных институтов средствами самой морали, что вынудило морализированную политику резко развернуться к «автономной логике» политики, причем в ее самых жестких формах (см. указ. соч. С. 2, 184–185).

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», который сулит «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 «Паноптикону» 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, источаемых «прогрессом» (под этим углом зрения Фегелин анализирует теорию прогресса Тюрго)<sup>26</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», простирающегося от салонов и политических клубов пред- и революционной Франции через подпольные инсургентские и националистические организа-

<sup>26</sup> См. Voegelin, E., *From Enlightenment to Revolution*, ed. J. H. Hallowell. Durham, NC: Duke University Press, 1975. P. 11, 13–14, 29–30, 51, 67–68, 93.

ции в Италии и Германии XIX века 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>27</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 булавочных 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 как *имманентную* прославляемому им «прогрессу», а не проистекавшую от противодействовавших ему сил? И не пыталось ли оно, хотя бы в некоторых своих проявлениях, 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 почему *наш* «стандартный» образ Просвещения именно таков?

Почему в него не вписан, к примеру, 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, тем и отличается от своих известных предшественников, что «насаждает спокойствие», не вмешивается в коммерцию и частную жизнь и вообще «может вести себя настолько пристойно, что не произведет возмущения в обществе». Но он исподволь искореняет волю к свободе, политические добродетели, жи-

<sup>27</sup> См. указ. соч. С. 79, III, 118.

вое участие в общем деле. Он подрывает «республику» в ее исконном нравственно-политическом, а не институциональном современном значении<sup>28</sup>. Разве такая концепция не является ранним и глубоким предвосхищением 6-й и 7-й глав четвертой книги «Демократии в Америке» Токвиля, предисловия «Истории сексуальности» Фуко и описания «одномерного общества» Маркузе?

А с другой стороны, «Альманах бедного Ричарда» — самый ранний и наиболее успешный издательский проект Бенжамина Франклина. Что это, если не артикуляция сознания «простого обывателя», выполненная посредством сложной литературно-философской игры с ним, в которой автор постоянно сохраняет тональность «я один из вас»<sup>29</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 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 «настоящее» Просвещение, которым можно пренебречь, описывая элитистский и разрушительный смысл «проекта Просвещения»<sup>30</sup>?

<sup>28</sup> См. Фергюсон, А. Опыт истории гражданского общества. Пер. И. Мюрберг. М.: РОССПЭН, 2000. С. 377. Конечно, в данном отношении внимания заслуживают 5-я и 6-я часть этого «Опыта».

<sup>29</sup> Отличный анализ «Альманаха бедного Ричарда» под этим углом зрения см. Lerner, R., *Revolutions Revisited: Two Faces of the Politics of Enlightenment*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 1994, глава 1.

<sup>30</sup> На такое сепарирование «истинного», преимущественно франко-германского, и «неистинного», в основном англо-американского, Просвещения можно ответить центральным тезисом любопытной книги историка Генри Стила Коммаджера: «Старый Свет воображал, изобретал и формулировал Просвещение; Новый Свет, несомненно, англо-американская его часть, — реализовал и воплотил его». Commager, H. S., *The Empire of Reason*. L.: Phoenix Press, 2000. P. XI.

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 отрицают отождествление 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, восемнадцатый век — 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>31</sup>. Вывод из рассуждений Беккера можно сделать только один: «...Восемнадцатый век в своих базисных ценностях и миропонимании был ближе к тринадцатому веку, чем к двадцатому»<sup>32</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, к примеру, популярнейшую в XVIII веке идею «невидимой руки», имевшую множество инкарнаций — от предустановленной 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-

<sup>31</sup> Becker, C. L., *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. New Haven, CT—L.: Yale University Press, 2003 (1-е издание — 1932). P. 29–30.

<sup>32</sup> Anchor, R., *The Enlightenment Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1967. P. 1.



правовое развитие. Разве не очевидно, что «невидимая рука» во всех этих варианта — стыдливо секуляризованное иносказание христианского Провидения? Что уж говорить о моральном «законе природы» и «естественном праве», с небольшими изменениями заимствованных из средневековой схоластики, а через их опосредование — у античных стоиков<sup>33</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>34</sup>. Для Кассирера, впрочем, это не умаляет ни значение, ни степень новизны философии Просвещения. Но она обладает ими в силу совершенно иных обстоятельств, чем радикальный концептуальный разрыв с прошлым (к этому мы еще вернемся в четвертом параграфе статьи).

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. Коли 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>35</sup>.

<sup>33</sup> Это заимствование в случае Джона Локка с особой тщательностью и глубиной анализирует в блестящей книге Джон Данн. См. Dunn, J., *Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the «Two Treatises of Government»*. L.: Cambridge University Press, 1969.

<sup>34</sup> Cassirer, E., *The Philosophy of the Enlightenment*, tr. F. C. A. Koelln and J. P. Pettegrove. Boston: Beacon Press, 1955. P. VI.

<sup>35</sup> White, H. V., «Editor's Introduction», in Anchor, R., *Op. cit.*. P. IX (курсив мой. — Б. К.).

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>36</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. Это «существенное» — *функция* 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*.

б. 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. Лейтмотивом таких подходов является «предательство» идей и идеалов Просвещения со стороны либерализма, во всяком случае современного либерализма. Он превратился в апологию статус-кво — в противоположность критико-преобразовательной интенции Просвещения — и (что нередко скрывается самими либералами) оказался в зависимости от капитализма<sup>37</sup>. Такой подход к проблеме связи либерализма и Просвещения характерен скорее для левых и даже леворадикальных критиков современного западного общества, но отнюдь не яв-

<sup>36</sup> См. Anchor, R., *Op. cit.* P. 2–3.

<sup>37</sup> 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. Rosa, H., «On Defining the Good Life: Liberal Freedom and the Capitalist Necessity», in *Constellations*, 1998, vol. 5, no. 2. P. 202.

ляется их монополией. Так, согласно Шумпетеру, современное, т. е. «буржуазное общество построено на чисто экономических принципах: его фундамент, несущие конструкции, сигнальные огни — все это сделано из экономического материала»<sup>38</sup>. Именно это делает совершенно непригодной для него «классическую доктрину демократии». Это понятие выступает у Шумпетера идеально-типическим отображением 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>39</sup>. Другое дело, что в отличие от левых радикалов Шумпетер озабочен тем, как сохранить, а не демонтировать 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, а оно готово терпеть оппозицию в строгих рамках, определенных самими властями»<sup>40</sup>. Майкл Хардт и Антонио Негри в логическом отношении делают тот же ход, когда описывают, каким образом современная «Империя» «мистифицирует» три классических принципа конституционализма, выдвинутых Просвещением: прин-

<sup>38</sup> Шумпетер, Й. Капитализм, социализм и демократия. М.: Экономика, 1995. С. 115.

<sup>39</sup> См. главы 21 и 22 указанного выше произведения Шумпетера.

<sup>40</sup> Marcuse, H., «Repressive Tolerance», in Wolff, R. P., Moore, B., Jr., and Marcuse, H., *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press, 1965. P. 82–83.

цип политического представительства Джеймса Медисона, принцип разделения властей Шарля Монтескье и принцип свободного выражения мнений (ныне узурпированных корпоративными СМИ) Томаса Джефферсона<sup>41</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 практика, 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>42</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» пришлось бы ставить и решать трудные вопросы о том, в чьей перспективе (с чьей точки зрения) эти «принципы» выглядят так, как их описывают левые ра-

<sup>41</sup> См. Hardt, M. and Negri, A., *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. L.: Penguin Books, 2004. P. 273.

<sup>42</sup> Ярким примером такого консервативного подхода остается описание Яковом Талмоном светского «политического мессианства» как главного духовного продукта Просвещения в качестве «движущей силы» Французской революции, в особенности — на ее якобинской стадии. См. Talmon, J. L., *The Origins of Totalitarian Democracy*. NY: Praeger, 1960, особенно с. 18–21, 253. О сталинизме как «квинтэссенции утопии Просвещения» см. Kotkin, S., *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*. Berkeley: University of California Press, 1995. P. 364.

дикалы; *каким образом* интерпретированные в рамках этой перспективы «принципы» входили в практику и придавали ли 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. Затруднения, которые вызывает их обозрение, заключаются даже не в том, что каждый из них дает результаты, не похожие на те, к которым ведут другие способы. Важнее то, что мы остались методологически не удовлетворены всеми эти способами, хотя и по разным причинам. Кроме того, у нас появилось подозрение, что за всеми разнообразными причинами нашей неудовлетворенности кроется одна «мегапричина» — отсутствие или недостаточность рефлексии нашими авторами методологических аспектов их собственных подходов к проблеме связи либерализма и Просвещения, т. е. незамечание того, что во вступлении к данной статье мы назвали методологическими «развилками». К ним мы сейчас и обратимся.

#### МЕТОДОЛОГИИ ИССЛЕДОВАНИЯ СВЯЗИ ЛИБЕРАЛИЗМА И ПРОСВЕЩЕНИЯ

«Развилки», о которых пойдет речь в данном параграфе, достаточно хорошо известны из дискуссий о методологии социальных наук в XIX–XX веках. Моя цель здесь — не внести собственную лепту в эти дискуссии, а, дав краткую характеристику трем основным оппозициям, на которых эти дискуссии во многом фокусировались, показать их значение для осмысления связи либерализма и Просвещения в целом, в частности — затруднений, испытанных нами при обозрении подходов, рассмотренных в предыдущем параграфе. Нас интересуют следующие оппозиции: 1. идеализма и реализма; 2. объективизма и перспективизма; 3. историзма и эссенциализма.

Мы назвали их «развилками» по той причине, что выбор одной из сторон в каждой из этих оппозиций, если и не детерминирует путь нашего исследования абсолютно, то во всяком случае отсекает не-

которые возможности, «задает ориентир», отличный от того, который был бы у нас при выборе противоположной стороны данной оппозиции. Более того, можно говорить об «избирательном средстве» соответствующих сторон всех трех оппозиций. Так, выбор «идеализма» ориентирует нас на предпочтение «объективизма» во второй оппозиции, а тот в свою очередь — на «эссенциализм» в третьей. Аналогичным образом выстраивается цепочка «реализм — перспективизм — историзм». Ясно, что «избирательное средство» — иной тип связи, чем жесткая каузальность. При переходе от одной оппозиции к другой выбор исследователя неустраим именно потому, что, к примеру, «идеализм» не есть причина «объективизма», который *логически* может сочетаться с «реализмом» и даже некоторыми версиями «историзма» из третьей оппозиции. И все же *стилистика* мышления, в своих истоках задаваемая базисными нравственными установками исследователя и приверженностью некоторым эстетическим принципам организации мысли, обуславливает как *преимущественные* те линии «избирательного средства», которые были отмечены выше. Итак, рассмотрим последовательно три указанные оппозиции-«развилки».

#### 1. Идеализм — реализм

«Идеализм» в применяемом здесь смысле<sup>43</sup> означает следующее. Во-первых, то, что идеи можно и достаточно рассматривать сами по себе, т. е. вне того культурно-исторического контекста, которому они принадлежат и в котором они что-то *делают*. Во-вторых, то, что понятие таким образом идеи можно — и в целях объяснения достаточно — «замыкать» непосредственно на события, которые в таком случае изображаются в качестве их следствий или даже «воплощений». Грубо говоря, чтобы понять Вольтера нужно максимально тщательно и вдумчиво прочитать то, что он написал, а после этого — проследить то, каким образом его идеи прямо или косвенно отразились на событиях, скажем, Французской революции.

За рассуждениями такого рода, которые являются характерными для традиционной истории философии как жанра интеллектуальной работы, стоит фундаментальное тождество, точнее, неразличение двух различных явлений, обычно обозначаемых одним термином «разум». Эти явления — разум как фигура (мысли) и разум как

<sup>43</sup> После пояснения смыслов, придаваемых в данной статье понятиям «идеализм», «реализм» и проч., они употребляются без кавычек.

активность мышления<sup>44</sup>. В первом качестве разум — некая система идей, следующих из некоторых посылок и приводящих к некоторым выводам. Говоря обобщенно, это наполненный некоторым мыслительным содержанием Силлогизм (насколько он прочно и удачно построен — другой вопрос). В другом качестве разум — это Работа мысли, производящая все связки, составляющие Силлогизм.

Конечно, эта Работа, как и любая другая, осуществляется в соответствии с некоторыми правилами. Но было бы слишком наивно думать, во-первых, будто эти правила являются по своей природе сугубо логическими, во-вторых, будто именно они — выступают «двигательной силой» мысли. Правила, которым следует мысль, помимо собственно логики, имеют разные источники. Среди них — «приличия», «самоочевидность» (для данной эпохи, данного этноса, сословия и т. д.), «релевантность» (как для непосредственного адресата продукта мысли, так и для «ситуации» в более широком понимании), «уместность» (соответствие нравственным ожиданиям референтной для автора публики). Равным образом, мыслью «движет» нечто, к логике отношения не имеющее, — страсти, интересы, возмущение, надежды и т. д. вплоть до «подсознательного».

Реализм стремится выявить ту «социальную и интеллектуальную матрицу», из которой вышел исследуемый нами Силлогизм, которая отразилась в его организации и к которой он обращен — апологетически или критически. Без учета этой «матрицы» нельзя понять даже то, почему автор исследуемого Силлогизма занимается именно данными проблемами, а не иными. Нельзя понять и то, почему для их обсуждения он использует данный понятийный вокабуляр, а не иной, а также смыслы, которыми наделены его понятия (вспомним рассуждение Карла Беккера о «современности» вокабуляра философии Просвещения!). Наконец, мы не поймем, решению каких задач, возможно, не только когнитивных, но и идеологических, культурных, политических и т. д., подчинен и служит выстраиваемый им Силлогизм. Говоря коротко, центральным вопросом становится «что *делал* данный автор, выстраивая свой Силлогизм?», а не «что собой *представляет* данный Силлогизм как таковой?»<sup>45</sup>. Постигание «дела-

<sup>44</sup> Это различие очень тонко, причем в прямом применении к миру политики, проводит английский философ Рой Эджли. См. Edgley, R., «Reason and Violence: A Fragment of the Ideology of Liberal Intellectuals», in *Practical Reason*, ed. S. Korner. New Haven (CT): Yale University Press, 1974. P. 124 ff.

<sup>45</sup> Классическое описание этого метода, названного мной реализмом, дал Квентин Скиннер в предисловии к первому тому его фундаментального труда «Осно-

ния» требует внимания к тому историко-культурному контексту, в котором «делание» только и может разворачиваться, чего вовсе не требует изучение Силлогизма как такового. Поясню сказанное одним примером.

Знаменитое эссе Канта «Что такое Просвещение?», которое для многих исследователей служит чуть ли не главным источником постижения «духа» Просвещения, начинается со следующих утверждений: «Просвещение — это выход человека из состояния своего несовершеннoлетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннoлетие — это неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннoлетие по собственной вине имеет причиной не недостаток рассудка, а недостаток решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого»<sup>46</sup>.

Вероятно, не требуется большого напряжения ума, чтобы увидеть логическую несостоятельность и даже парадоксальность этих утверждений. Действительно, понятие вины неотделимо от понятий вменяемости и ответственности. Некий поступок составляет мою вину и, следовательно, я *ответствен* за него *только* в том случае, если, как говорил Гегель, предикат «мой» применим к нему, т. е. если в этом поступке получила выражение моя свободная воля, которая *как свободная* могла выразиться в ином — «правильном» с моральной и правовой точек зрения — поступке<sup>47</sup>. Логическую несостоятельность приведенных утверждений Канта может предотвратить лишь допущение того, что некогда в прошлом «человек» в достатке обладал рассудком, реши-

вания современной политической мысли». См. Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. P. X–XIII ff. Подробнее см. его же «Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action», *Political Theory*, 1974, vol. 2, no. 1. P. 277–303. Я умышленно создаю ассоциацию между моим описанием реализма и скиннеровской его версией для того, чтобы подчеркнуть: реалистический подход к историко-философскому материалу вовсе не обязательно ведет к тому игнорированию его собственно когнитивного содержания и значения, которое подчеркивает формула Мишеля Фуко (формула *фукоистской* версии реализма) «знание делают не для того, чтобы понимать, а для того, чтобы резать». См. Foucault, M., «Nietzsche, Genealogy, History», in *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. D. F. Bouchard. Ithaca—NY: Cornell University Press, 1977. P. 154.

<sup>46</sup> Кант, И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? В Кант, И. Собр. соч. в восьми томах. Т. 8 М.: Чоро, 1994. С. 29.

<sup>47</sup> См. Гегель, Г. В. Ф. *Философия права*. М.: Мысль, 1990, параграф 115.



мостью и мужеством и на основе свободного волеизъявления отказался от самостоятельного пользования своим рассудком, в чем и состоит его *вина*. Такое допущение абсурдно не только с нашей исторической точки зрения, но и с точки зрения кантовского прогрессизма, как он представлен в «Идее всеобщей истории...» и других произведениях. Более того, оно делает абсурдным сам тезис о «несовершеннолетии», центральный для рассматриваемой статьи Канта. Ведь при допущении «неправильного» использования «человеком» его свободной воли в прошлом речь должна идти не о его «несовершеннолетии», а о его «порочности» (нуждающейся в самостоятельном объяснении) или о «старении» его духа, порождающем нечто вроде фроммовского «бегства от свободы». Иными словами, *логически* мы можем иметь либо «несовершеннолетие», либо «вину», но никак не оба вместе.

Но не менее поразительна мысль о том, что отказ от пользования собственным рассудком всегда обусловлен недостатком решимости и мужества. Народная поговорка о том, что не следует со своим уставом лезть в чужой монастырь, кажется более глубоким пониманием связи собственного рассудка и мужества, чем приведенные кантовские утверждения. Если я не агрессор и не хам, то не должен ли я, оказавшись в незнакомой культурной среде, *просить* руководства со стороны другого, способного объяснить мне местные традиции и обычаи? А до того — воздержаться от пользования собственным рассудком, дабы невольно не оскорбить хозяев какими-то действиями, которые с моей точки зрения выглядят естественными? Разве не нужно мужества для того, чтобы обуздать гордыню собственного разума и здраво признать, что в каких-то сферах жизни есть люди умнее, тоньше, опытнее меня, и вовсе не зазорно пользоваться их советами и наставлениями? Возможно, мое *самостоятельное* пользование собственным рассудком (а вовсе не робость или «идеологическая диктатура») приведет меня к умозаключению о необходимости «слушать» мнение более мудрых и опытных людей (моя самостоятельность в таком случае выразится в том, что я сам на основе принятых мной критериев утверждаюсь в понимании их превосходства надо мной). Кантовская *универсализация* принципа пользования своим рассудком и отказа от руководства со стороны другого не только абсолютно нереалистична в историческом и культурном отношении, но и *логически* допустима лишь как выражение философии *солипсизма*. Вряд ли защита ее входила в намерения Канта, по крайней мере, в его так называемых исторических и политических работах.

Если мы не совсем ошиблись в исследовании логических противоречий в приведенных утверждениях Канта, то уместно задать во-

прос о том, как мог один из лучших в истории философии логиков их допустить? Как могли его *просвещенные* современники, с такой дошностью и с таким упоением вскрывавшие противоречия схоластических и религиозных текстов, их не заметить? Как могли столь выдающиеся умы среди наших современников, как Хабермас и Фуко, написавшие интереснейшие статьи, посвященные этому эссе Канта, пройти мимо них, не обронив по их поводу ни слова? И как мог *консервативно* настроенный философ, слава которого не сопоставима со славой только что упомянутых имен, столь просто и наглядно показать суть этих противоречий<sup>48</sup>?

Но в том и дело, что в логике некоторых *дискурсов* — в отличие от некоторых других дискурсов — в приведенных рассуждениях Канта *нет* противоречий. Чтобы осознать это, нужно различать то, что Пьер Бурдьё называл «практической логикой» в отличие от «логической логики»<sup>49</sup>, более того, нужно понять служебность второй по отношению к первой. Именно «практическая логика» задает правила организации Силлогизма, лишь частью которых является «логическая логика», обсуждавшиеся в начале данного параграфа. «Практическая логика» *наших* (как «читателей») дискурсов и проектов обуславливает то, фиксируем ли мы противоречия в обсуждаемом Силлогизме, обращаем ли внимание на то, каким именно образом «логическая логика» включена в «практическую логику» Силлогизма и подчинена ей.

Предположим, наш критический дискурс в отношении *нашего* статус-кво обуславливает то, что в Просвещении мы усматриваем прежде всего «философский этос критики»<sup>50</sup>. Это означает, что мы осваиваем Просвещение именно в этой модальности и берем его как ресурс нашего критического проекта<sup>51</sup>. Критика, если она хочет быть дей-

<sup>48</sup> См. Bittner, R., «What Is Enlightenment?», in *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, ed. J. Schmidt. Berkeley, CA: University of California Press, 1996. P. 345–348. Мое описание этих противоречий в значительной мере воспроизводит их анализ Рюдигером Биттнером.

<sup>49</sup> См. Bourdieu, P., *Practical Reason*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998. P. 82.

<sup>50</sup> См. d'Entreves, Passerin M., «Critique and Enlightenment: Michel Foucault on “Was ist Aufklärung?”», in *The Enlightenment and Modernity*, ed. N. Geras and R. Wokler. L.: Macmillan, 2000. P. 185.

<sup>51</sup> Технология такого освоения зрима именно в фукоистской трактовке Канта: Фуко различает две критические перспективы у Канта, называемые им «аналитика истины», моделью и воплощением которой служит «Критика чистого разума», и «онтология настоящего», реализованная в эссе «Что такое Про-

ственной, не сводящейся к сетованиям «пикейных жилетов» на несовершенство мира, строится на связи двух необходимых моментов: во-первых, «мы», от имени кого она ведется, должны быть признаны способными изменить мир, во-вторых, должно быть опознано то, что «нам» мешает это сделать. Вернемся от этого пункта к приведенным утверждениям Канта о «несовершеннолетии» и «вине» и посмотрим на них под таким «критическим» углом зрения.

В них «мы» — «человек» без социологических спецификаций — признаемся в принципе способными жить без чужого руководства (политические импликации такого признания во всем их объеме даже трудно себе представить — они могут простираются до самой радикальной революции и анархизма). В качестве помехи реализации этих способностей представлена наша собственная нерешимость. Она составляет нашу *вину*.

Все очень логично, но при этом связь между «несовершеннолетием» и «виной» переворачивается — по сравнению с тем, какой она должна была бы быть в «логической логике». Не «наше» состояние «несовершеннолетия» обуславливает «нашу» вину, а наоборот: вследствие нашей «вины» мы оказались «несовершеннолетними». Речь тут, действительно, идет только об «онтологии *настоящего*» (Фуко): какие-либо и что-либо объясняющие теоретические или эмпирические отходы в историю (предполагавшиеся допущением о «неправильном» использовании свободной воли в прошлом) исключены. В рамках «онтологии настоящего» при отсечении истории «мы» остались только с «виной». «Мы» оказались замкнуты в *сугубо этическую* драматургию повествования, которая *сама собой* подсказывает единственно возможное решение (проблемы «вины») — освобождение от чужого руководства. Это и требовалось доказать «практической логикой» «нашего» (и Канта) критического проекта — ведь это и было его *практической целью!* Доказательство же — в более прикладном его значении — есть орудие мобилизации «нас» на действия, соответствующие критическому проекту.

Критическая «практическая логика», делающая связь «несовершеннолетия» и «вины» непротиворечивой в рамках соответствующего ей дискурса, оказывает еще одну важную услугу — она устраняет чрезмерную широту возможных импликаций тезиса об освобож-

свещение?». Только вторая рассматривается как подлинно актуальная для нас и содержащая «суть» Просвещения — «философский этос критики». См. Foucault, M., «Kant on Enlightenment and Revolution», in *Economy and Society*, 1986, vol. 15, no. 1. P. 96.

дении от чужого руководства и выводов из него. Мы уже отмечали, что среди таких импликаций и выводов могут быть и радикальная революция, и полный анархизм. *Логически* данный тезис, равно как и его развитие в эссе Канта, не содержит абсолютно ничего, что исключало бы подобные импликации и выводы. И тем не менее они исключены.

В том же эссе Канта о Просвещении «вдруг» обнаруживается, что «правильное» освобождение от чужого руководства полностью согласуется с волей монарха, позволяющей говорить о чем угодно при условии повиновения. «Мы» *руководствуемся* этим повелением, насильничающим над нашим «говорением» уже тем, что оно отделяет «говорение» от «делания», разрушает то, что называется перформативной функцией речи, т. е. ее непосредственную способность *быть делом*. Более того, мы отказываем себе в праве судить о том, разумно ли данное повеление и не обрекает ли оно «нас» на «несовершеннолетие» в гораздо более радикальном смысле, чем, скажем, наше послушание религиозному авторитету, послушание, в котором добровольность и субъективная осмысленность могут присутствовать в значительно большей мере.

Критический тезис об освобождении от чужого руководства и призыв к такому освобождению конкретизируются не «логической логикой», а «практической». Принимая такую максиму, «мы» имплицитно, но отчетливо знаем, об освобождении *от чьего* или *от какого* чужого руководства идет речь и *чье* или *какое* чужое руководство мы принимаем (бессознательно или лицемерно), следуя кантовскому «*Sapere aude!*». Фуко был, конечно же, прав, когда подчеркивал, что любая критика властей, настаивающая на нашей самостоятельности по отношению к ним, в действительности всегда требует *лишь* того, чтобы «нами» управляли не *этими* методами, не ради *этих* целей, не на основе *этих* принципов, не *так* много и т. п. Такая критика всегда конкретна. Она всегда есть противоход по отношению к *данной* власти, а не неразумию, угнетению, насилию *вообще*<sup>52</sup>. Это и есть путь исторического — в духе «практической логики» — разрешения противоречий кантовского тезиса о преодолении «несовершеннолетия».

Сказанное отнюдь не имеет в виду «развенчать» Канта или преуменьшить *освободительное* значение его критики «несовершеннолетия человека» и «чужого руководства» нашим разумом. Напротив, реалистический подход призван выявить конкретную меру освобо-

<sup>52</sup> См. Foucault, M., «What Is Critique?» in *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers...* P. 384.

дительного значения его критики относительно того политического и историко-культурного контекста, в котором и адресуя себя к которому формировалась кантовская критика. Утверждая, что идеи не существуют сами по себе и не могут объяснять себя, реалистический подход нацелен на обнаружение тех смысловых и интенциональных спаек элементов Силлогизма, которые он получает от контекста. Как правило, эти спайки не видны в его законченной и выставленной на обозрение читающей публики форме<sup>53</sup>.

Английский исследователь Просвещения Рой Портер выражает важную установку реалистического подхода, подчеркивая необходимость скептического отношения к «принятию представителей [мысли] прошлого на их условиях»<sup>54</sup>. Действительно, «их условиями» может быть как раз сокрытие «практической логики» их произведений. Это может выразиться в преднамеренном или непреднамеренном изображении идеологических приемов в качестве метафизических истин или вердиктов «практического разума». Но может проявляться и в приписывании практико-политической значимости тому, что является прикрытием бегства разума от реальности и уклонения

<sup>53</sup> Действительно, лишь единицы среди творцов «высокой философии» столь откровенно и глубоко обнажали «практическую логику», организующую и направляющую их произведения, как это сделал Гоббс в «Предисловии к читателям» в работе «О гражданине»: «Я надеялся, что, узнав и продумав предлагаемое мной учение, вы предпочтете переносить некоторые неудобства в частной жизни... а не приводить государство в состояние смуты. Я сделал это также для того, чтобы... вы не позволяли в дальнейшем честолюбивым людям проливать вашу кровь ради приобретения ими власти. Я надеюсь также научить вас предпочитать наслаждение настоящим состоянием вещей, хотя оно не является наилучшим, стремлению к тому, чтобы в результате войны, после того как вы будете убиты или состаритесь, другие люди в ином веке имели лучшее государственное устройство». И так далее. См. Гоббс, Т. О гражданине // Избранные произведения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1964. С. 295. Хотя заслуживает внимание то, что раскрытие «практической логики» своих работ (в той или иной степени и форме) более присуще философам Просвещения, чем кому-либо еще, разве что за исключением современных «постфилософов». Знаменитое вольтеровское «я пишу, чтобы действовать» в определенной мере относится к ряду других просветителей (хотя едва ли напрямую к Канту). Цит. по *Postmodernism and the Enlightenment: New Perspectives in Eighteenth-Century French Intellectual History*, ed. D. Gordon. NY—L.: Routledge, 2001. P. 209.

<sup>54</sup> Porter, R., *The Enlightenment*. Basingstoke (UK): Macmillan, 1990. P. 1 (курсив мой. — Б. К.).

от действенной критики ее<sup>55</sup>. Но, с другой стороны, мы, потомки, вряд ли поймем «их условия» вне того контекста, в котором и для которого эти условия были сформулированы. Поняв же его, мы, вероятно, сможем принять кантовское условие *незамечания* логической противоречивости его тезиса о «несовершеннолетии» и «вине», если для нас ценен освободительный потенциал, которым этот тезис обладал в *том* контексте, во многом задавшем параметры *нашей* эпохи.

## 2. Объективизм и перспективизм

Обсуждая пару «идеализм – реализм», мы уже коснулись многих существенных моментов, характеризующих различия между «объективизмом» и «перспективизмом». В особенности это относится к способам освоения «нашим» дискурсом взятого из прошлого интеллектуального материала, превращаемого в «наш» ресурс. Здесь и проявляется то «избирательное сродство» между всеми тремя парами понятий, рассматриваемых в данной части работы, которое отмечалось в ее начале.

«Объективизм» – это убеждение в том, что возможно единственно «правильное» понятие исследуемого предмета, независимое от «точек зрения» на него. Это убеждение формирует соответствующие методы исследования, не обязательно позитивистские, ибо оно может

<sup>55</sup> Последнее, возможно, более характерно для современного либерализма, чем для Просвещения. Так, на основе обсуждения кантовского космополитизма и выводимых из него идей о «глобальной демократии» можно предлагать якобы конкретные рекомендации по дальнейшему утверждению «верховенства закона» в международных отношениях – вроде создания второй палаты в ООН (помимо Совета Безопасности), уже не базирующейся на принципе представительства наций-государств, учреждения нового международного Суда по правам человека, Всемирного парламента и т. д. (см. Held, D., *Democracy and the Global Order*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1995, глава 12). Однако данные рекомендации оставляют без внимания *уже* произошедший подрыв международного права в нынешнем монополярном мире, лишь одним из выражений которого стала игнорирующая *право как таковое* американская оккупация Ирака, и все более очевидную неэффективность *существующих* международных институтов, включая ООН. Предложения по совершенствованию «верховенства закона», безучастные к его нынешней агонии и умалчивающие о том, кто виновен в ней и как им можно на деле противостоять, есть яркий пример бегства от реальности под прикрытием якобы конкретного ее анализа, способного давать (будто бы) практически значимые результаты.

выражаться и в различных версиях интуитивизма, рационализма и т.д. «Перспективизм», напротив, считает «точки зрения» (вместе со всем, что их обуславливает) неотъемлемо принадлежащими любому понятийному определению предмета. Вследствие этого все ключевые понятия социальных наук оказываются, используя знаменитую формулировку Уолтера Галли, «сущностно оспариваемыми понятиями»<sup>56</sup>. Методологически перспективизм, так же как и объективизм, многовариантен (он может выступать в виде собственно ницшеанского перспективизма, «социологии знания», марксистских версий «классовых интересов» и «ложного сознания» и т.д.). Отвлекаясь от особенностей разнообразных версий объективизма и перспективизма и рассматривая их только под углом зрения задач, стоящих перед нами в данной статье, ограничимся следующими замечаниями.

Если идеи (отражаемые ими предметы) существуют сами по себе, то не понятно, почему мы, хотя бы «в принципе», не могли бы рано или поздно получить единственно правильное их определение, прогрессивно освобождаясь от заблуждений, односторонности и предвзятости в нашем подходе к ним. Иными словами, если обоснован идеализм, как мы его определили ранее, то обоснованным представляется и объективизм. Но если идеи (отражаемые ими предметы) есть лишь моменты деятельности, не сводимой к познанию, если свои смыслы и значения они получают в своих отношениях к неким культурным полям, то достижение единственно правильных их определений окажется в принципе невозможным. Ведь исторически изменяются сами эти поля, следовательно, будут изменяться смыслы и значения относящихся к ним идей и предметов. Кроме того культурные поля никогда не бывают полностью гомогенными: они скорее, говоря образно, электрические поля, поля напряжений между величинами, имеющими разные (политические, идеологические и т.д.) заряды. Смыслы и значения идей и предметов трансформируются в зависимости от того, какой полюс и какие силы данного культурного поля их притягивают, в чей и в какой историко-политический проект они входят в качестве ресурса. Эти соображения объясняют и «избирательное сродство» между реализмом и перспективизмом.

Но нас здесь не будет интересовать то, что можно назвать *слабой* версией перспективизма. Она сводит его по существу к идиосинкра-

<sup>56</sup> См. Gallie, W. B., «Essentially Contested Concepts», in *Philosophy and the Historical Understanding*. NY: Schocken Books, 1968. Анализ таких понятий и концепции Галли см. Ледаев, В. Г. О сущностной оспариваемости политических понятий // Полис. 2003, № 2.

зии индивидуальной точки зрения исследователя, к его *произволу* в отношении исследуемого предмета. Утверждение универсального права на такой произвол и есть самое грубое и пошлое значение термина «релятивизм». Кульминацией его выступает постмодернистское «everything goes» («все допустимо» или «все проходит»), некогда заявленное еще «методологическим анархизмом» Пола Фейерабенда.

*Сильная* версия перспективизма говорит о другом — о том, как идеи (отражаемые ими предметы) «перетолковываются» самой действительностью, меняющимися культурными полями и осуществляющимися в них историко-культурными проектами. Исследователь, раскрывающий эти трансформации, не чинит над исследуемыми предметами никакого произвола — в идеале его точка зрения с максимальной точностью воспроизводит происходящее с этими предметами, т. е. их культурно-историческое бытие как живых *процессов*. Многообразии таких точек зрения, соответствующих сильной версии перспективизма, *необходимо* как отражение разных форм и способов трансформации исследуемого предмета, его превращения в пучок историко-культурных процессов, которые могут вступать друг с другом в сложные отношения взаимодополнения — взаимоотрицания.

В этом плане те шесть версий связи либерализма и Просвещения, о которых шла речь в первой части данной работы, следует понять в качестве шести историко-культурных процессов трансформации Просвещения в поле современной культуры. Эти процессы обусловлены включением Просвещения в разные проекты (от леворадикального до ультраконсервативного), образующие данное поле. 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.

Получается, что 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 показ *неслучайности* этого многообразия, *закономерности* конфликтов между составляющими его элементами как результатов его истории. Но это будет уже «дискретная»



история, включающая в себя моменты радикальной перестройки своей логики и структуры, которые с точки зрения предшествующих им стадий видятся абсолютным Концом, а с точки зрения последующих — основополагающим Началом.

Приведу поясняющий пример, относящийся к историко-культурному «перетолкованию» Просвещения как эпохами, так и проектами разных сил. Антуану Дестюту де Траси, Пьеру Жану Кабанису, Луи Мерсье и другим «идеологам», пик деятельности которых пришелся на период «термидорианского режима» (между падением якобинской диктатуры и утверждением единовластия Наполеона Бонапарта), проблема Просвещения и его выражения в революции виделась прежде всего в чрезмерном множестве интерпретаций «основных принципов». Эту проблему Мерсье выразительно обозначил как «логомахия» или «Вавилонская башня» мировоззрений и именно в ней усматривал причину важнейших бед, постигших Францию, включая якобинскую диктатуру. Соответственно, собственной теоретической и политической задачей «идеологи» считали ограничение спектра допустимых интерпретаций («разума», «свободы», «прав человека» и т. д.) без принесения в жертву базовых либеральных принципов, подобных свободе слова, как они были зафиксированы в документах 1789 года и повторены в Конституции 1795 года.

В плане нашего примера интересно даже не то, что методы, которыми «идеологи» хотели укротить «логомахию», весьма напоминают описания «конституирующей» или «структурной» цензуры в современной постструктуралистской литературе<sup>57</sup>. Любопытнее то, что постструктуралисты видят проблему Просвещения *прямо противоположно* тому, как ее понимали «идеологи». Эта проблема — «логоцентризм», подавление альтернативных голосов, вытеснение «Другого» тем, что со времен «Диалектики Просвещения» Макса Хоркхаймера и Теодора Адорно стали называть «тоталитарностью Просвещения»<sup>58</sup>.

Как рассудить спор «логомахии» и «логоцентризма»? Я думаю, нет оснований отдавать предпочтение ни живому созерцанию плодов Просвещения «идеологами», ни взгляду на Просвещение с «высот исторического опыта» теоретиков Франкфуртской школы и постструк-

<sup>57</sup> Подробнее об этом в очень интересной статье пишет София Розенфельд. См. Rosenfeld, S., «Writing the History of Censorship in the Age of Enlightenment», in *Postmodernism and the Enlightenment*. P. 134–135.

<sup>58</sup> См. Horkheimer, M. and Adorno, T., *Dialectic of Enlightenment*, tr. J. Cumming. NY: Continuum, 2000. P. 6–7.

туралистов. Они говорят о разных Просвещениях как составляющих разных культурных полей, к тому же по-разному включенных в политико-идеологические проекты: многие «идеологи» говорили от имени власти («термидорианского режима»), тогда как Франкфуртская школа и постструктурализм — от имени оппозиции. Одно Просвещение граничило с анархией интерпретаций, и оно должно было быть введено в «разумное русло» для утверждения базовых либеральных принципов. Другое, во всяком случае, с точки зрения первого поколения «франкфуртцев», должно было быть спасено из смиренной рубашки утилитарно-инструментальной рациональности ради тех «остатков свободы», которые еще не успел раздавить прогресс и которые не могут существовать вне связи с «просвещенной мыслью»<sup>59</sup>.

### 3. Эссенциализм и историзм

«Эссенциализм» в принятом здесь значении — это представление о наличии у духовно-практических образований типа Просвещения и либерализма некоей устойчивой и даже неизменной сущности, которая с той или иной степенью прозрачности обнаруживает себя в явлениях, относимых к этим образованиям. Каждая из описанных в первой части версий связи либерализма и Просвещения давала свое понимание сущности этих образований (что и обуславливает неразрешимость их спора). Представление об устойчивой и неизменной сущности не обязательно предполагает статическое описание изучаемого предмета. Сущность можно понимать в качестве «законов» развития (или деградации) изучаемого предмета. Так, к примеру, Хоркхаймер и Адорно пишут о «неумолимой саморазрушительности Просвещения»<sup>60</sup>. Рассказ о ней составляет главное содержание их книги о «диалектике Просвещения». В результате Просвещение предстает чрезвычайно динамичным явлением, но то, что задает эту динамику, — неизменно, как и любые «законы истории», которые, чтобы структурировать и направлять ее, должны мыслиться как вне- или трансисторические, т. е. недоступные изменениям.

<sup>59</sup> См. там же. С. IX («предисловие к новому изданию») и с. XIII (Введение). Эти гуманистические цели, в смысловом отношении организуют и направляют критику Просвещения Хоркхаймером и Адорно. Это нередко упускают комментаторы, чрезмерно сближая «франкфуртскую» критику Просвещения с его постструктуралистским развенчанием.

<sup>60</sup> Horkheimer, M. and Adorno, T., *Op. cit.* P. XI.

Как отмечалось ранее, эссенциализм находится в «избирательном средстве» с идеализмом и объективизмом. То, что задает логику предмету (и как его структурную организацию, и как последовательность стадий его развертывания), само должно быть логичным. Библейское «вначале было Слово» есть глубочайший образ и даже «парадигма» любой рационалистической эпистемологии сущности. Гетевская замена этого образа на «вначале было Дело», важная во многих иных отношениях, в интересующем нас плане ничего принципиально нового не дает: основополагающее «Дело» должно мыслиться столь же логичным, как и «Слово». В этом смысле оно — тоже Идея, пусть ставшая деятельностью. В любом случае Начало необходимым образом *разумно*.

Нет ничего удивительного в том, что все рассмотренные нами до сих пор подходы к Просвещению отождествляли его с некими (основополагающими или ключевыми) *идеями*. Спор может идти только о том, каковы именно эти идеи и как их оценивать (скажем, являются ли они освободительным «философским этосом критики» или пагубной гордыней «автономного разума», тщасящегося произвести из себя новую рациональную мораль). Эта связка идеализма и эссенциализма логично дополняется объективизмом: разумную сущность Просвещения (хотя его разумность может осуждаться — в качестве проявления инструментального разума) можно и должно разумно познать. Разумная сущность делает возможной объективную истину и отражается в ней.

Если то главное, что «историзм» противопоставляет эссенциализму передать одной фразой, то она будет такова: сущность порождает случай<sup>61</sup>. Историзм разрывает непосредственное тождество Сущности и Начала, которое в рамках эссенциалистского подхода подразумевало, что они не обладают самостоятельными понятийными содержаниями: Начало было не каким-то определенным *событийным* началом, а лишь фигурально-риторическим обозначением той же сущности. Теперь же Начало обретает свой специфический смысл, который соотносится с Сущностью лишь опосредованно, причем это опосредование дает не логическая категориальная дедукция, а реальная история. Иными словами, Начало есть то стечение обстоя-

<sup>61</sup> Эта формулировка есть парафраз известного заключения Фуко, в свою очередь опирающегося на афоризм Ницше из «Утренней зари»: «исследуя историю разума, он (сторонник метода „генеалогии“. — Б. К.) открывает, что [разум] порожден совершенно «разумно» — случаем». См. Foucault, M., «Nietzsche, Genealogy, History». P. 142.

тельств, во всей его случайности с точки зрения *последующего* развития и со всем привходящим в него насилием, которое обладает достаточной взрывной силой для того, чтобы запустить новую цепь событий, которой не было бы без этого стечения обстоятельств. В той мере, в какой таким образом запущенные события дают относительно устойчивые и переплетающиеся следствия, с ходом времени вырабатывающие функциональные и иерархические связи между собою, Начало *трансформируется* в Сущность.

Такая трансформация – нечто гораздо более серьезное и «материальное», чем просто умственное переосмысление Начала или его (во фрейдовском смысле) «рационализация». Речь должна идти о действительном становлении той исторической культуры, в рамках которой некогда случайное стечение обстоятельств *стало* Сущностью, т. е. тем, с чем данная культура соотносит себя и из чего она выводит свое право на существование<sup>62</sup>. Сущность – довольно поздний продукт развития данной культуры. Не Сущность сообщает (соответствующую) разумность своим явлениям, а напротив, они «вразумляют» в себя Сущность и, таким образом, становятся собственно явлениями.

Суть спора эссенциализма и историзма заключается вовсе не в том, есть ли у «вещей» сущность. Суть его в том, благодаря чему сущность «разумна» – является ли она таковой сама по себе, сообщая свою «разумность» явлениям, или она «разумна» благодаря *событийному* превращению неразумия в разум. Вопрос этот вовсе не схоластический – то или иное его решение прямо отражается на методах и стратегиях исследовательской работы. Если верно первое, то имеем право остаться в сфере традиционной истории идей. Если верно второе, нам следует заняться историей событий и выявлять роль в них исследуемых идей. Можно сказать и так: нам следует сами идеи

<sup>62</sup> Жак Деррида, похоже, обладал особым искусством демонстрировать такое превращение случайностей, выразительно названных им в «Силе закона» «кладущим начало насилием», в рационально-сущностные основания новых политий. Особенно удачно это у него получилось в двух случаях – при анализе Декларации независимости и Билля о правах человека Соединенных Штатов Америки, ключевых документов Просвещения, и политической мысли Нельсона Манделы как обоснования ликвидации режима апартеида и установления воплощающей идею расовой справедливости новой Южной Африки. См. Derrida, J., «Declarations of Independence», in *New Political Science*, Summer 1986, no. 15. P. 7–15; Derrida, J., «The Laws of Reflection: Nelson Mandela, in Admiration», in *For Nelson Mandela*, ed. J. Derrida and M. Tlili. NY: Seaver Books, 1981.

понять как события. Поясню сказанное примером, вновь относящимся к Просвещению.

Обычно сущность Просвещения в рамках традиционных подходов видят в некотором комплексе идей, который так или иначе центрируется на понятиях автономного разума, прогресса, природы и прав человека и т. д. (не будем сейчас возвращаться к тому, что даже столь бедный содержанием общий знаменатель просветительских учений «оставляет за кадром» многие из них). Если же поставить вопрос «когда началось Просвещение?», то ответом будет тавтология, лишь риторически передающая то, что уже содержалось в определении его сущности, — «оно началось тогда, когда сформировались или достигли зрелости или получили распространение эти идеи». Хотя упоминание распространения выводит нас далеко за границы мира самостоятельно существующих идей и указывает на нечто весьма материальное. Под «материальным» я имею в виду деятельность издательств и органов цензуры, функционирование легальных и нелегальных сетей распространения литературы, платежеспособный спрос разных групп населения, приемы регулирования университетских и школьных учебных программ и т. д. Без учета всего этого «распространение идей» — пустая идеалистическая фраза.

Конечно, такие рассуждения о сущности и начале Просвещения сталкиваются с некоторыми историко-философскими трудностями. Дело в том, что большинство идей, обычно относимых к концептуальному ядру Просвещения, были известны задолго до его начала. Учитывая это, датировка его начала окажется в прямой зависимости от того, *какие* идеи мы будем считать определяющими для «духа Просвещения». Есть исследования, специально посвященные тому, *как* трактовки «сути» Просвещения в качестве «*esprit revolutionnaire*», или «*esprit philosophique*», или «*esprit encyclopedique*», или «*esprit scientifique*», или «*esprit critique*» и т. д. влияют на определение его хронологических границ. Эти границы будут варьироваться в огромном диапазоне — от самых узких (1715–1789 гг.) до наиболее широких, отодвигающих начало Просвещения к 1600 г., а то и к раннему Ренессансу<sup>63</sup>. В этом и состоит парадокс. Эссенциализм с присущим ему отождествлением сущности и начала не в состоянии с необходимой строгостью установить начало исследуемого предмета, хотя он претендует именно на такую строгость. Можно сказать, что в рамках эссенциализма установление начала так же отмечено произво-

<sup>63</sup> См. Wade, I., *The Intellectual Origins of the French Enlightenment*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971, особенно с. 15–17, 644.

лом «точки зрения» исследователя, как и фиксация сущности изучаемого предмета.

Историзм, как уже отмечалось, стремится обнаружить начало в некоторых событиях, которые дали импульс формированию изучаемого предмета (скажем, идеологии Просвещения), но которые как таковые не выводимы из его логики и не несут ее отпечаток. Ставшей недавно популярной версией *такого* объяснения начала Просвещения выступает указание на роль *эмигрантской* культуры, сформировавшейся прежде всего в Нидерландах в конце XVII — начале XVIII веков. Отмена Нантского эдикта Людовиком XIV во Франции, с одной стороны, с другой — усиливавшееся в Англии времен Карла II и особенно Якова II давление на протестантов привели к массовой эмиграции в Нидерланды радикально настроенных интеллектуалов из обеих этих стран. В результате здесь сложилось уникальное культурное явление, основные черты которого можно рассматривать как теоретическое обобщение и в то же время идеологическую *компенсацию* положения изгоев и сторонников политически проигравших (на то время) «партий» и программ<sup>64</sup>.

В этой среде произошло не только заметное усиление тех моментов критики, которые уже были присущи культуре скептицизма и свободомыслия прежних времен. Примеры тому — доведение анализа религии до «пантеистического атеизма» (в духе Джона Толанда), облачение ее как репрессивной идеологии (в анонимном «*Traite des trois imposteurs*»), трансформация осуждения абсолютизма в открытый республиканизм (у Толанда, Энтони Коллинса, Проспера Маршана), утверждение универсальности «научного метода», основанного на описании *фактичности* (в «Словаре» Пьера Бейля) и т. д.<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> Подробнее об этом см. Porter, R., *The Enlightenment*. P. 44–46; Jacob, M. C., *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons, and Republicans*. L.: George Allen & Unwin, 1981, 20–27; Koselleck, R., *Critique and Crisis*. P. 64–65 ff.

<sup>65</sup> Разумеется, речь не идет о том, что каждое из указанных усилений моментов критики разделялось всеми мыслителями эмигрантского «Пред-просвещения». Убежденный кальвинист Бейль не мог разделять атеизм Толанда. Либерально-аристократическая критика абсолютизма отнюдь не тождественна, концептуально и политически, республиканизму (в этом отношении символично вымарывание аббатом де Сен-Пьером слова «республиканизм» из его благодарственного письма Маршану) См. Jacob, M. C., *Op. cit.* P. 148–149). И т. д. Мое описание призвано лишь обозначить границы спектра тех радикальных идей, которые излучала эмигрантская «пред-просветительская» среда практически по всей Западной Европе.

Но еще важнее другое — *практическое* переосмысление ряда известных и ранее идей и формирование того, что можно назвать «инфраструктурой их материализации». Речь идет о каналах и методах распространения идей в качестве *идеологии* (или контридеологии), способной воздействовать на умы далеко за рамками собственно эмигрантской среды и даже за рамками того, что тогда являлось «миром образования» и называлось «Republique des Lettres»<sup>66</sup>. Именно за счет этого эмигрантское «Пред-просвещение» задало тон, стиль, практическую ориентированность Просвещения. Кассирер точно уловил это следующей формулировкой: «...Все те философские концепции и проблемы, которые восемнадцатый век просто заимствует из прошлого, перемещаются на новые позиции и претерпевают характерное *смысловое изменение*. Они преобразуются из статичных и законченных форм в активные силы, из всего лишь результатов в *императивы*»<sup>67</sup>.

Такое смысловое изменение претерпело, прежде всего, ключевое понятия Разума. В отличие от рационалистической систематической философии XVII века Просвещение стало понимать Разум уже не как (или не только как) корпус достоверного знания о «принципах и истинах», открываемых особой способностью человека, также называемой Разумом вследствие ее предустановленного соответствия «разумности» онтологических «принципов и истин». Нет, теперь под Разумом стала пониматься *сила*, действующая не только на уровне познания, но и на уровне социального поведения людей, сила, существующая *только* в этом действии и как это действие, а потому не отождествимая *ни с какими ее результатами*, всегда носящими характер неокончателности. Именно благодаря этому (уже в самом Просвещении) Разум окажется неотделим от Прогресса как в принципе бесконечного движения, хотя движения по фиксированному руслу и в одном направлении. Можно сказать, что в Просвещении Разум впервые полностью сливается с Методом, а не какими-либо его определенными продуктами, могущими быть признанными в качестве «окончательно» установленных истин.

Смелое «допущение» Просвещения заключалось именно в том, что Разум есть метод не только прогрессирующего познания,

<sup>66</sup> Сжатое и содержательное описание понятия «Republique des Lettres», а также исторических практик, ему соответствовавших в XVII–XVIII веках, см. Dascal, M. and Marras, C., «The *Republique des Lettres*: A Republic of Quarrels? », on <http://www.tau.ac.il/humanities/philos/dascal/papers/republic1.html>

<sup>67</sup> Cassirer, E., *Op. cit.* P. VII (курсив мой. — Б. К.).

но и прогрессирующей практики, а именно метод наделения человечества способностью «самостоятельно определять и направлять свою судьбу»<sup>68</sup>. Более конкретно и очень выразительно предполагаемое действие этого метода описал Макинтайр: «Главное устремление Просвещения, формулировка которого выступает его величайшим достижением, заключается в том, чтобы обеспечить дебаты в публичной сфере критериями и методами рационального обоснования, посредством которых можно рассудить, какие линии действий являются справедливыми и несправедливыми, рациональными и иррациональными, просвещенными и непросвещенными. Отсюда — надежда, что разум сможет заместить собою авторитет и традицию. Рациональное обоснование должно было апеллировать к принципам, неопровержимым для любого разумного человека. Поэтому оно мыслилось независимым от каких-либо социальных и культурных особенностей [людей], которые теоретики Просвещения считали всего лишь случайными покровами разума в тех или иных обстоятельствах места и времени»<sup>69</sup>.

Разуму (как рационально организованной дискуссии) приписывалась сила, способная *непосредственно* противостоять, так сказать, реальным политическим и идеологическим силам, воплощенным в соответствующих институтах и традициях. Это — более дерзкий проект, чем даже платоновская утопия соединить Разум с Силой в фантастической фигуре «философа-царя» (или дуэте царя и философа, как он описывается в «Законах» и как он катастрофически для Платона обнаружил свою полную невозможность в сиракузских авантюрах великого философа<sup>70</sup>). Особая дерзость «просветительского» проекта — по сравнению даже с платоновским — состоит в том, что Разум не соединяется с Силой, дабы стать действенным, а объявляется Силой. Более того, в качестве такой Силы выдвинулась *неполитическая* «сила убеждения» как «чистая» сила «лучшего аргумента» — в противоположность такому политическому явлению, как риторика<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> Schwab, R. N., «Translator's Introduction», in D'Alembert, Jean Le Rond, *Preliminary Discourse to the Encyclopedia of Diderot*. Chicago: University of Chicago Press, 1995. P. XXXI.

<sup>69</sup> MacIntyre, A., *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1988. P. 6.

<sup>70</sup> См. «Письма» Платона. В Платон. Собр. соч. в четырех томах. Т. 4. М.: Мысль, 1990.

<sup>71</sup> Трудно представить себе более наглядное противопоставление риторики как политического метода и «рационального» метода убеждения, чем то, которое



Что еще могло породить такую веру в силу «чистого разума» — помимо реального бессилия, вызванного политическими поражениями, вкупе со жгучей потребностью бороться со «злом»? На что еще могли уповать англо-французские изгои в Голландии — кроме как на тот единственный ресурс, который был у них в избытке и который у них никто не мог отнять, а именно — Разум? В какой иной среде — кроме этой космополитичной, оторванной от национальных корней эмигрантской среды — могла возникнуть идея практически действенного и в то же время утратившего какую-либо социальную и культурную определенность *разума вообще*? Это, действительно, серьезная новация по сравнению с рационализмом предшествовавшего века. Ведь принципиальная позиция последнего, которую с кристальной ясностью выразил не кто иной, как Рене Декарт, заключалась именно в том, что Разум универсален *только* как познающий Разум, но никоим образом не как практически действующий в обществе и меняющий его Разум. Применительно к общественной жизни (в противоположность познанию) «наилучшая из всех максим», согласно Декарту, гласит, что «следует больше полагаться на опыт, нежели на разум». Необходимым выводом из этого является требование «повиноваться законам и обычаям своей страны, неотступно придерживаться религии» и с «постоянством следовать даже самым сомнительным мнениям», руководствоваться которыми советует опыт<sup>72</sup>. Во всем этом рационализм Декарта *диаметрально противоположен* тому, который утверждает эмигрантское «Пред-просвещение»!

Известная оторванность эмигрантов от политической жизни своих стран и их кажущаяся ныне наивной вера в силу абстрактного Разу-

мы видим в споре «факира» и «конфуцианского философа» в статье «Обман» в «Философском словаре» Вольтера. В этом споре побеждает, конечно же, китайский мудрец в качестве представителя Просвещения. (См. «Fraud’, in *Voltaire’s Philosophical Dictionary*, tr. H. I. Woolf. L.: George Allen & Unwin, 1929. P. 136–141). Но это лишь одна иллюстрация справедливости вывода Козеллека о *неполитичности* Просвещения, выражающейся в его вере в то, что торжество Разума достижимо без политической борьбы и ее специфических методов и приемов. Уже по этой причине оно *не было революционным*, хотя его, как сказали бы Юм и Хайек, *непреднамеренные* следствия привели к революции, более того, к террору. См. Koselleck, R., *Op. cit.* P. 1–2. Далее мы покажем, что этот вывод Козеллека является справедливым, но *односторонним*.

<sup>72</sup> См. Декарт, Р. Беседа с Бурманом; письмо Елизавете (принцессе Богемии), май 1646 г. // Декарт, Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 486, 538; Декарт, Р. Рассуждения о методе // Декарт, Р. Там же. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 263–264.

ма дают некоторые основания для заключений относительно непрактичности, умозрительности, утопизме и даже «светском мессианстве» (Я. Талмон) «просветителей»<sup>73</sup>. Однако история нередко показывала практическую непрактичность и реализм утопизма. Отчаянное положение англо-французских эмигрантов подтолкнуло их к нескольким в высшей мере нетривиальным решениям и действиям.

Во-первых, их относительная изоляция от реальных политических сил в своих странах и необходимость полагаться на самих себя привели — впервые в истории — к формированию представлений о самостоятельной *социально-политической* роли «носителей разума». Используя лексику позднейших времен, это можно назвать идеей «светской интеллигенции» как особого агента общественной жизни и борьбы<sup>74</sup>. Во-вторых, они создали очень эффективные организации (масонские ложи, секретные общества, братства-«ордена» и т. д.<sup>75</sup>), превратившиеся чуть ли не в общеевропейскую сеть распространения и внедрения их идей в сознание широкой «читающей публики». В-третьих, им удалось создать своего рода союз «Разума и Бизнеса»: распространением продукции «Пред-просвещения» с выдающейся коммерческой энергией и хваткой занялись мощные издательские дома Европы, среди которых особо видное место принадлежало голландским издательствам (этот «союз» сохранится в целом в течение всего предреволюционного восемнадцатого века). Искусство придания продуктам мысли товарной формы оказалось еще одним видом оружия Разума.

<sup>73</sup> Следует иметь в виду, что то «Пред-просвещение», о котором сейчас идет речь, находится в более прямом родстве с «радикальным» и «умеренным», чем с «консервативным Просвещением», если воспользоваться классификацией течений Просвещения, предложенной Джонатаном Израэлом. См. Israel, J., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*. Oxford: Oxford University Press, 2001, Part I, «Introduction». Консервативное Просвещение, например, «шотландская школа», во многом является реакцией, несомненно, богатейшей в интеллектуальном плане, на радикализм «Пред-просвещения» (вспомним то же оппонирование Юма Локку) и его более прямых наследников.

<sup>74</sup> См. Porter, R., *Op. cit.* P. 11. Эта идея оказалась столь эффективной и так сильно «вошедшей в практику», что всего лишь три-четыре десятилетия спустя Вольтер уверенно пишет в «Философском словаре» о кардинальном изменении в положении «литераторов» (*gens de lettres*) в обществе и об их вкладе в решении фундаментальных проблем общественной жизни. См. «Men of letters’, in *Voltaire’s Philosophical Dictionary*. P. 248–249.

<sup>75</sup> Их подробное описание дает в своей книге Маргарет Джейкоб. См. Jacob, M., *Op. cit.*, особенно главы 4–6.

В-четвертых, хотя, возможно, это — главное, настолько ли утопична вера в силу Разума, хотя бы до поры до времени *неполитичного*? Особенно если Разум переопределить и понимать под ним не вечно истинные идеи, а «*просвещенные мнения*». Козеллек в «Критике и кризисе» убедительно пишет о новом климате мнений, складывавшемся к исходу XVII века под влиянием недовольства абсолютизмом со стороны части традиционной аристократии (гугенотской и наследников Фронды во Франции, «сельской» или «предвиговской» партии в Англии), части «аристократии мантии», части новой буржуазии, уставшей от милитаризма и идеологической жесткости абсолютизма. Совершенно новая проблема, которую скорее улавливает, чем осознает «Пред-просвещение», но которая становится чуть ли не главной темой «собственно Просвещения», — насколько важен климат мнений, даже если они не организованы в программы и партийные платформы, для определения характера, эффективности функционирования и направления изменений власти? А если климат мнений в той или иной степени важен для всего этого, то как на него можно влиять?

Великое открытие, которое лишь предполагалось верой в социальную, а не только познавательную, силу разума «как такового», было сформулировано уже «высоким Просвещением», и лучше всего его передать словами Юма: «...Правители в качестве своей опоры не имеют ничего, кроме мнения. Поэтому правление основывается только на мнении; и это правило распространяется как на самые деспотические и диктаторские системы правления, так и на самые свободные и демократические»<sup>76</sup>. И тот же Юм, обращаясь к этой же теме в другом эссе («*мнение управляет всеми человеческими делами*»), многозначительно отметил: «...В течение последних пятидесяти лет произошло внезапное и разумное изменение во мнениях людей...». И начал обсуждать тему *революции*, которая может смести британскую монархию<sup>77</sup>.

Теперь мы видим ту линию, которая ведет от стечения «случайных» событий (образования радикального эмигрантского сообщества в Голландии) к возникновению идеологии «Пред-просвещения», к ее материализации в организационных и политико-экономических структурах и их воздействию на климат мнений («читающей публики»). Теории «собственно Просвещения» стали выражением

<sup>76</sup> Юм, Д. О первоначальных принципах правления. В Юм, Д. Указ. соч., Т. 2. С. 502.

<sup>77</sup> См. Hume, D., «Whether the British Government Inclines More to Absolute Monarchy, or to a Republic», in *Essays: Moral, Political, and Literary*, ed. E. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1987. P. 32.

и осмыслением этого климата. При всем их разнообразии они имеют общую генетику и общую «мегапроблему» — изменяемость мира, *поскольку он есть мир мнений*, посредством идеологического воздействия на него «просвещенных взглядов».

#### КЛЮЧЕВЫЕ ПОНЯТИЯ ОПИСАНИЯ СВЯЗИ ЛИБЕРАЛИЗМА И ПРОСВЕЩЕНИЯ В ИХ СТАТИКЕ И ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИНАМИКЕ

В свете изложенного выше понятны те различия в изображении связей между либерализмом и Просвещением, которые обнаруживаются при сравнении подходов, воплощающих триаду «идеализм — объективизм — эссенциализм», с одной стороны, и тех, которые выполнены в логике «реализма — перспективизма — историзма» — с другой стороны.

В первом случае установление связи между либерализмом и Просвещением достигается посредством методологически бесхитростной, но требующей огромной историографической работы операции. Она заключается в том, что мы индуктивно «вычисляем» общий знаменатель философских концепций Просвещения, проделываем то же самое с либерализмом и затем сопоставляем полученные результаты. В случае совпадения «достаточно» большого количества элементов первого («просвещенческого») и второго (либерального) множеств мы можем говорить о либеральности Просвещения и о том, что либерализм «несет в себе» концептуальное или нормативное ядро Просвещения.

Главной проблемой таких подходов является то, что они движутся в круге тавтологии, из которого в принципе не могут выйти. В самом деле, мы должны *уже* знать, что такое Просвещение и в чем его «суть», для того, чтобы отбирать тех репрезентативных для Просвещения авторов, индуктивное обобщение взглядов которых позволит нам найти общий знаменатель философии Просвещения. Понятно, что если в списке наших авторов появятся Морелли, Гаман, Якоби и т. п., которые хронологически тоже относятся к «эпохе Просвещения» и тоже касались тем, которым были посвящены труды «истинных» представителей Просвещения, то мы получим общий знаменатель, мало совпадающий с общим знаменателем либерализма. Впрочем, то же самое можно сказать об отборе авторов, считаемых репрезентативными либералами.

Поэтому, исследуя связь либерализма и Просвещения, мы *заранее* знаем, кого включать и кого исключать из наших списков. Мы уже

знаем, какова эта связь до начала ее сознательного академического изучения, и используем это знание (или «предзнание», как говорят герменевтики и феноменологи) в качестве критерия отбора репрезентативных для Просвещения и либерализма авторов. В этом и состоит круг тавтологии, в котором вращается наша мысль при таких подходах. Только эта тавтологическая логика может объяснить, к примеру, бесконечные споры о том, является ли Руссо представителем Просвещения (ведь его отношение к либерализму сомнительно, а относительно Просвещения мы *уже* знаем, что оно либерально). Аналогичным образом спорят, либерал ли Гегель, — ведь он подверг разящей критике «основы» Просвещения, а его-то мы уже отождествили с каноном либерализма.

Поскольку таких списков самых общих и «существенных» черт Просвещения и либерализма великое множество, и не известны критерии, на основе которых одни из них следует предпочесть другим, я ограничусь тем, что почти наугад приведу несколько из них. После этого мы проведем указанную выше операцию сличения общих знаменателей Просвещения и либерализма и посмотрим, что это дает для прояснения связи между ними.

1. В трактовке видного французского философа марксистской ориентации Люсьена Гольдмана перечень «основных идей» и «ценностей» Просвещения таков: 1. Автономия индивида; 2. Контракт как модель общественных отношений; 3. Равенство; 4. Толерантность; 5. Частная собственность; 6. Универсализм<sup>78</sup>.
2. Согласно уже упоминавшемуся в первой части данной статьи Карлу Беккеру «кредо Просвещения» состоит в следующем: «1. Человек не является от природы обездоленным; 2. Цель жизни — сама жизнь, хорошая жизнь на земле вместо жизни вечной после смерти; 3. Человек, руководимый исключительно светом разума и опыта, в состоянии совершенствовать хорошую жизнь на земле; 4. Первым и самым существенным условием хорошей жизни на земле является освобождение ума человека от уз невежества и предрассудков, а их тел — от произвола и угнетения существующих в обществе властей». Все составляющие этого кредо полагаются соответствующими «универсальным принципам природы человека»<sup>79</sup>.

<sup>78</sup> См. Goldman, L., *The Philosophy of the Enlightenment*, tr. H. Maas. L.: Routledge & Kegan Paul, 1973. P. 22–23.

<sup>79</sup> Becker, C. L., *Op. cit.* P. 102–103.

3. Питер Гэй в своем монументальном труде описывает Просвещение как продукт деятельности сравнительно небольшой и весьма тесно сплоченной группы людей, называемых им «партией человечности», и фиксирует следующие их «общие приверженности», которые и образуют дух Просвещения. Они таковы: 1. Критика несправедливости и неэффективности *ancien regime*; 2. Эмансипация человека от пут невежества, предрассудков и мертвой хватки клира посредством образования и науки; 3. Укрепление надежды на лучшее будущее и веры в возможность совершенствования общества; 4. Ориентация на практические действия, способные создать более справедливые законы и более «мягкое» правление, установить религиозную терпимость и интеллектуальную свободу, стимулировать экономическое процветание и формирование рациональной и компетентной администрации, наконец, поднять индивидуальное самосознание людей<sup>80</sup>.

Среди версий описания общего знаменателя либерализма остановимся на той, которая представляется одной из самых тщательно продуманных и обстоятельных. Она принадлежит видному политическому философу Джону Халлоуэлу и охватывает следующие признаки либерализма: 1. Абсолютная ценность человеческой личности и моральное равенство всех людей; 2. Автономия индивидуальной воли; 3. Сущностная рациональность человека; 4. Неотчуждаемые права человека, относящиеся в первую очередь к сохранению жизни, свободе и собственности; 5. Идея государства, строящегося на общем согласии и с главной целью защиты прав человека; 6. Договорные отношения между государством и индивидом, нарушение которых со стороны государства дает гражданам право на сопротивление власти; 7. Превосходство закона над приказом в качестве инструмента социального контроля; 8. Ограниченные и преимущественно негативные функции правительства, которое тем лучше, чем меньше правит; 9. Свобода человека во всех основных сферах его жизни (экономике, политике, культуре, религии и т. д.); 10. Существование высших нравственных истин, открытых человеческому разуму и долженствующих лежать в основе того выбора, который он делает прежде всего в сфере политики<sup>81</sup>.

Хотя Халлоуэлл мыслит это как «описание идеи либерализма в

<sup>80</sup> См. Gay, P., *The Enlightenment: An Interpretation*, Vol. 2. NY: Vintage, 1968, chapter 1.

<sup>81</sup> См. Hallowell, J. H., *Main Currents in Modern Political Thought*. NY: Holt, Reinhart & Winston, 1950. P. 10–11.

платоновском смысле»<sup>82</sup>, т. е. как отвлечение от всего «эмпирического» и особенного, характеризующего разные версии либерализма, и выявление его родовой сущности, очевидно, что оно дает в лучшем случае комбинацию признаков нескольких либеральных течений мысли и игнорирует некоторые другие. К примеру, очевидно, что не только либеральные эпистемологические скептики или сторонники «критического рационализма» Карла Поппера, но и адепты современных версий либерального плюрализма никогда не подпишутся под идеей «высших нравственных истин, открытых разуму человека». Упор на «сущностную рациональность человека» — не просто грубая ошибка, с точки зрения сторонников «спонтанной эволюции» (Хайек и др.), а предательство либерализма в пользу тоталитарной идеологии. Все, что сказано в описании Халлоуэла о «правах человека», не приемлемо для утилитаристов. Рассмотрение собственности в качестве естественного «права человека» отвергнуто социал-либерализмом — от Хобхауза и Хобсона до Бенедетто Кроче. И так далее и тому подобное.

Тем не менее стоит попробовать совместить халлоуэлловский список общих признаков либерализма с теми описаниями общих знаменателей Просвещения, которые приводились выше. Что общего можно найти у первого и вторых, полагая, что это общее и будет искомой связью либерализма и Просвещения? Такое общее получится содержательно довольно скудным, но заслуживающим внимания. Этим общим, вероятно, можно считать то, что Джон Грей описывает в качестве ключевых тем всего либерализма, т. е. включая его начало в «либеральном Просвещении». Темы эти таковы: 1. индивидуализм, 2. эгалитаризм, 3. универсализм, 4. мелиоризм (как вера в возможность совершенствовать социальные и политические институты)<sup>83</sup>. Посмотрим теперь, что дает этот список для выяснения связей между либерализмом и Просвещением.

<sup>82</sup> Hallowell, J. H., *The Decline of Liberalism as an Ideology*. Berkeley, CA: University of California Press, 1943. P. IX.

<sup>83</sup> См. Gray, J., *Liberalism*. Milton Keynes (UK): Open University Press, 1986. P. X. Стоит подчеркнуть разумную осторожность этого подхода: Грэй пишет именно об общих темах, а не их содержательном раскрытии, на уровне которого распадается даже то эфемерное единство либерализма, которое предполагается общностью тем. Примечательно, что на более позднем этапе своей академической карьеры сам Грэй отказывается от представлений о каком-либо единстве либерализма и заявляет о его «исторической деконструкции». Gray, J., *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*. L.: Routledge, 1989. P. 262.

1. *Индивидуализм*

Обычно этот термин употребляют в четырех нетождественных смыслах. Первый — под индивидуализмом могут понимать логическую, уж если не историческую, первичность индивида по отношению к коллективу (в том смысле, в каком в популярной литературе истолковываются теории «общественного договора» XVII–XVIII веков — согласие индивидов учредить «гражданское общество»). Второй смысл соответствует социологически фиксируемому явлению «атомизации общества» и философским концепциям «обедненного» или «сжатого я»<sup>84</sup>. Третий смысл передает идею несущественности общественных связей для формирования моего «глубинного я» или (общей) «природы человека». Четвертый смысл акцентирует моральный приоритет индивида над обществом, популярно выражаемый формулой «общество (государство) ради человека, а не человек ради общества (государства)». В каких из этих значений индивидуализм присущ, соответственно, Просвещению и либерализму?

В «Энциклопедии» Дидро и Даламбера есть статья «Философ», признанная и их современниками, и позднейшими исследователями идеальным выражением идеализированного образа «просветителя» как цвета рода человеческого. Из нее узнаем, что общение с другими является *существенным* для «философа» при любых обстоятельствах, что сами насущные потребности, не говоря уже о более высоких потребностях *образованного* человека, делают такое общение абсолютно необходимым. Более того, «философ» — знаток «гражданского общества», и это является особым предметом его гордости. А «стоик» как *противоположность* «философа» объявляется «призраком» — бесполезным для общества и не способным к подлинному познанию существом<sup>85</sup>.

Даже если забыть об исторической социологии «шотландской школы», о Гете, об объяснении «происхождения неравенства» Руссо и многом другом, что тоже было Просвещением, одной этой статьи достаточно для того, чтобы понять — индивидуализм в первом из приведенных

<sup>84</sup> Классическим описанием такого рода служит концепция Макса Хоркхаймера. См. Horkheimer, M., «Reason Against Itself: Some Remarks on Enlightenment», in *What Is Enlightenment?* p. 364. Более развернутую критику «либерального принципа индивидуализации» в свете теории отчуждения и мультикультуральности см. Parekh, B., «The Cultural Particularity of Liberal Democracy», in *Prospects for Democracy*, ed. D. Held. Cambridge: Polity Press, 1993.

<sup>85</sup> См. «Философ». В *Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера*. Отв. ред. В. М. Богуславский. М.: Наука, 1994. С. 600, 601.



выше смыслов не был характерен для Просвещения. Человек — в том его высшем «философском» проявлении, которому даже с точки зрения античных «политических животных» соответствовал образ уединенного созерцателя, — оказывается в Просвещении полностью и исключительно социальным, причем *социально активным*, существом.

Но, может быть, этот смысл индивидуализма стоит сохранить хотя бы в том усеченном значении, в каком мы можем говорить о «методологическом индивидуализме» и о сугубо логической первичности индивида по отношению к коллективу? На ум сразу приходят популярные в то время (хотя отнюдь не универсально популярные) теории «общественного договора». Хотя бы в виде приема философско-политической аналитики в них ведь предполагается то, что общество образуется из согласия индивидов, логически «предшествующих» ему!

(Такую аналитику и отвергали со всей решительностью *другие* «просветители», неподражаемым памятником чему служит юмовское эссе «О первоначальном договоре»).

На такой аргумент можно ответить — «и да, и нет». «Нет» — поскольку логическое предшествование индивида обществу концептуально предполагает возможность «выведения» общества из индивида и его природы. Такие концепции по сути своей телеологичны, даже если речь идет о слабой, чисто воображаемой телеологии, какая предполагается Кантом в его описании «общественного договора» в качестве регулятивной идеи разума, существующей исключительно в модальности «как если бы» (такой «договор» имел место).

Но в том и дело, что в «общественно-договорных» теориях Просвещения (за исключением кантовской), как и в их предшественниках XVII века, из природы человека общество *не* «выводится», более того, она делает общество в прямом смысле *невозможным*. И это верно не только для Гоббса, хотя у Гоббса эта *антителеологичность* теории возникновения общества выступает наиболее рельефно. В «естественном состоянии», которое потому и «естественно», что в нем природа человека предстает в своем чистом виде, *упорядоченная* совместная жизнь невозможна в принципе. Человек в нем набирается горького опыта неразрешимых конфликтов с другими людьми и на основе этого *опыта общения* делает пруденциальное заключение о необходимости вступления в договор «всех со всеми», который «потом» реализуется мистической и необъяснимой у Гоббса «общей волей». Пусть не столь радикально, но все без исключения мыслители «Пред-просвещения» и Просвещения описывают некий печальный *опыт общения* в условиях «естественного состояния» (или его завершающей фазы, как у Локка), который толкает людей к осуществле-

нию разумной *альтернативы* — созданию справедливого гражданского общества.

Можно сказать, что характерной чертой теорий «общественного договора» того времени было то, что обществу логически предшествовал не индивид как таковой, а трагический опыт общения индивидов, делавший *необходимым* тот разумный акт, для которого природа человека являлась только *возможностью*. Другими словами, «просвещенческие» теории «общественного договора» — в той или иной форме — строились на *парадигме конфликта*, который сам по себе есть способ общения. Телеология же выведения общества из природы человека как того, что предшествует обществу, предполагает *парадигму консенсуса* — хотя бы в смысле фундаментальной одинаковости людей, позволяющей рассматривать их как «одного человека», из природы (сознания) которого «выводится» общество.

Но индивидуализм именно в смысле логического «предшествования» индивида обществу характерен как раз для *современного либерализма* и в особенности для его деонтологической версии. Так называемое возрождение «общественно-договорных» теорий в современной политической философии, связываемое в первую очередь с трудами Джона Ролза, происходило как раз посредством подстановки консенсусной парадигмы на место конфликтной. Теория «исходной позиции» Ролза и ее стержень — концепция «вуали неведения» строилась именно на стирании всей социальной, культурной, половозрастной и иной определенности индивидов, которые благодаря этому превращались в носителей чистой способности рационального суждения. Эта способность с необходимостью приводила их к выводам относительно основных принципов справедливости, воплощаемых в «базисной структуре» общества. Таким образом, здесь общество *напрямую* «выводится» из сознания индивидов. Оно понимается как «логическая машина», а также как контейнер «знаний» об обществе вообще, о законах вообще, об абстрактных теориях справедливости вообще и т. д. Это «общее знание», конечно же, не содержит в себя, по мысли Ролза, никакой «эмпирики». Консенсус окончательно закрепляется тем, что полагается *самовоспроизводящимся*: «когнитивный консенсус» «исходной позиции» реализуется в «базисных структурах» общества, а они, в свою очередь, вырабатывают у людей *соответствующее* понимание справедливости и стремление действовать согласно ему<sup>86</sup>.

<sup>86</sup> См. Rawls, J., *A Theory of Justice* (revised edition). Harvard, MA: Harvard University Press, 1999, chapter III, особенно с. 118–119 и далее.

Мы приходим к любопытному выводу. Индивидуализм в смысле логического «предшествования» индивидов обществу, характерный для современного либерализма вследствие его апологетического отношения к нынешнему статус-кво, *приписывается* Просвещению и служит той линзой, сквозь которую мы рассматриваем его теории «общественного договора» и которая не позволяет нам увидеть то, в чем они кардинально отличаются от их версии, «возрожденной» деонтологическим либерализмом. Это — лишь один из примеров того, *как* современность перестраивает прошлое «под себя», превращая его в ресурс самообоснования<sup>87</sup>.

Но ранее мы сказали, что реакцией на аргумент о методологическом индивидуализме Просвещения является «и да, и нет». В каком смысле с ним можно согласиться? Этот вопрос выводит нас прямо на третье значение термина «индивидуализм» в приведенном выше списке, а именно на представление о несущественности общественных связей для формирования «глубинного я» или «природы человека» вообще.

«Природа человека» — одно из самых широко употребляемых и вместе с тем самых неопределенных понятий Просвещения. Говоря упрощенно и рассматривая ее в качестве своего рода «идеального типа», природу человека можно определить как сумму универсальных и неизменных принципов, на самом фундаментальном уровне определяющих мышление и поведение человека и находящихся в соответствии со столь же универсальными и постоянными принципами устройства мироздания. Квинтэссенцией природы человека и в то же время выражением ее соответствия устройству мироздания является то, что называли «законами природы». Очень характерным для «просвещенческих» представлений о «законе природы» можно считать его определение, данное Константином Франсуа Вольнеем (особенно если встречающееся в нем понятие Бога интерпретировать метафорически). Это «правильный и постоянный порядок фактов, посредством которого Бог управляет мирозданием, порядок, который мудрость являет чувствам и разуму людей, чтобы служить им в качестве равного для всех и общего правила поведе-

<sup>87</sup> Впрочем, Ролз делает это достаточно тактично. Он честно пишет о том, что «возрождает» только кантовскую версию «общественного договора», которая является экспликацией моральной доктрины категорического императива Канта. См. Rawls, J. *Op. cit.* P. 118, сноска 11. Возможно, большая точность требовала бы указать, что эта кантовская версия сама звучала похоронным звоном по *характерным* для Просвещения теориям «общественного договора».

ния и направлять их — без различия рас и конфессий — к совершенству и счастью»<sup>88</sup>.

Под углом зрения наших задач нужно зафиксировать три момента в «просвещенческом» понимании «законов природы» и «природы человека». Первый — эти понятия являют слитность сущего и должного<sup>89</sup>. Это важно иметь в виду, когда говорят о «научности» Просвещения (его «научном духе»): та нравственная неопределенность, с какой мы употребляем слово «наука» сейчас, не говоря уже о конфликте науки и нравственности, была невозможна в Просвещении. Рационализация экономики или политики мыслилась как непосредственно дающая эффект нравственного совершенствования человека и его мира. Разрыв между тем, что позднее стали называть «инструментальным» и «нравственным разумом», стал той трагедией Просвещения, которая опрокинула его «освободительный проект».

Второе — разумность природы человека вовсе не обязательно предполагает ее оценку как «доброй», т. е. имманентно нравственно разумной. Природу человека можно описывать в категориях несправимого эгоизма и неутолимых «аппетитов», как это делают Мандевиль или Юм. Но вместе с тем полагается, что на ее основе способно возникнуть «наилучшее» общественное устройство, воплощающее модель сдержек и противовесов одних эгоистических аффектов другими<sup>90</sup>. Разумность здесь будет подразумевать скорее «правильную организацию», чем сущностную нравственность того, что «организуется».

Третье — именно потому, что хорошо устроенное общество не выводится напрямую из природы человека, что непосредственное тождество сущего и должного имеется лишь на уровне фундаментальных законов, а не явлений, нужно правильно познать как сами эти законы, так и условия приведения явлений в соответствие с ними. Отсюда — упор на разум как орган познания и на образование как подготовку его к этой роли. Того, что нам дано природой (человека), мало

<sup>88</sup> Цит. по Becker, C., *Op. cit.* P.45.

<sup>89</sup> Альфред Коббан показывает эту слитность даже на примере одного из самых «социологически» мыслящих «просветителей» — Шарля Монтескье: «la nature des choses» отражается в «droit» и наоборот. См. Cobban, A., *In Search of Humanity: The Role of the Enlightenment in Modern History*. NY: George Braziller, 1960. P. 101 ff.

<sup>90</sup> См. Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996, книга III, часть II, отдел II.

для продвижения к восстановлению тождества сущего и должного на уровне явлений нашей жизни. Нужно научиться правильно использовать и применять «естественно» данное нам<sup>91</sup>.

К ответу на вопрос о том, было ли Просвещение методологически индивидуалистичным, все это имеет следующее отношение. Да, переход от индивида к обществу был необходимо логически опосредован общением определенного типа, и в этом аспекте Просвещение не было индивидуалистичным. Но индивида можно было сделать исходной посылкой общей теории общественной жизни именно потому, что его природа мыслилась неизменной и одинаковой у всех индивидов и потому доступной для изучения вне контекста общественных отношений, т. е. с этой точки зрения они представлялись несущественными<sup>92</sup>. В этом был методологический индивидуализм Просвещения. Более того, природа человека представлялась своего рода окном, сквозь которое — именно вследствие ее соответствия «постоянному порядку» мироздания — можно было разглядеть устройство всего «космоса», физического и политического.

Сказав это, мы вновь сталкиваемся с инверсией в отношениях либерализма и Просвещения. Именно идея природы человека вместе со всей связанной с ней «метафизикой» оказалась неприемлемой для современного либерализма. Ее отвержение приводит к полному отказу от понимания либерализма как концепции, отстаивающей какой-либо «определенный набор критериев и принципов, согласно которым должна жить ассоциация [людей] или общество». Либерализм теперь понимается как «ответ на факт» нередуцируемого плюрализма мировоззрений и стилей жизни обитателей либерально-демокра-

<sup>91</sup> Данная установка Просвещения лишь конкретизирует и переводит в область практики то, что Декарт задолго до этого сделал отправным моментом своего учения о методе познания. Первая глава его «Рассуждений» открывается утверждением о том, что разум как таковой, как способность различать истину и ложь ровно распределен среди всех людей. Но этого не достаточно, считает Декарт: «главное — это хорошо применять его». Декарт, Р. Рассуждение о методе. В Декарт, Р. Соч. в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 251.

<sup>92</sup> Открытие Руссо (в первом наброске «Общественного договора», I, ii) того, что все наши идеи приходят из общественного устройства, к которому мы принадлежим, и что мы в собственном смысле слова становимся людьми *после того*, как стали гражданами, является по существу прорывом за рамки Просвещения XVIII века. Интересный комментарий к этим рассуждениям Руссо см. в Dumont, L., *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986. P. 87.

тического социума. Точнее, это ответ на вопрос о том, какой должна быть власть в условиях многообразия без общего знаменателя, каким в Просвещении была природа человека, и неразрешимых разногласий, считавшихся в Просвещении разрешимыми благодаря воплощенным в природе человека истинам<sup>93</sup>. Иными словами, современный либерализм перестал быть методологически индивидуалистичным в том, в чем было индивидуалистично Просвещение (благодаря отказу от «природы человека»), но стал индивидуалистичным в том, в чем оно не было таковым (непосредственное выведение базисных структур общества из морального сознания индивида). В итоге *общий для обоих признак индивидуализма скорее разделяет, чем связывает их*.

Кратко остановимся на втором и четвертом значениях термина «индивидуализм» из нашего списка. Конечно, с точки зрения марксистской критики Просвещения оно «объективно» (хотя бы в смысле «непреднамеренно») отражало становление буржуазного строя и способствовало этому, а потому — связано с индивидуализмом как «атомизацией» общества. Равным образом с точки зрения романтизма XIX века оно дало весьма обедненную концепцию «я» — уже вследствие того упора на универсальную и неизменную «природу человека», о котором мы говорили раньше. Однако я сомневаюсь в том, что такая критика справедлива и исторически, и методологически, учитывая то, что мы по-прежнему находимся на уровне анализа, определенном триадой «идеализм–объективизм–эссенциализм» и не вправе воспользоваться теми возможностями, которые открывают реализм, перспективизм и историзм.

*Исторически* марксистскую и романтическую критику делает несправедливым то, что Просвещение отражало формирование *новых*, не известных дотолде *общностей* людей и активно участвовало в этом. О складывании общности, названной нами «светская интеллигенция», мы уже говорили. Мы отмечали и то, что она устанавливала качественно новые отношения с некоторыми другими общественными группами. Для этого создавалось особое социальное пространство общения — дискурсивная «публичная сфера»<sup>94</sup>. Главный признак «атомизации» — превращение человека в агента и носителя «социального тренда» (Хоркхаймер), который подавляет и подчиня-

<sup>93</sup> См. Kukathas, C., «Two Concepts of Liberalism», in *The Liberal Tradition in Focus: Problems and New Perspectives*, ed. J. C. Espada, et al. Lanham, MD: Lexington Books, 2000. P. 98.

<sup>94</sup> См. Habermas, J., *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, tr. T. Burger. Cambridge, MA: MIT Press, 1989.

ет его себе как внешняя и чуждая ему сила. Такое подчинение происходит, в том числе, за счет того, что «тренд» разрушает среду непосредственного, «теплого» и «соразмерного с человеком» общения, в которой он «принадлежит себе» и которая есть среда его самоопределения. «Атомизация», несомненно, продукт гораздо более развитого капитализма, чем тот, с которым могли быть знакомы и который могли «отражать» «просветители». Такой капитализм — под тем углом зрения, о котором мы говорим, — пожалуй, впервые внятно описал Гегель в части «Гражданское общество» его «Философии права» (см. параграфы 187–199). Но это было уже критикой и преодолением Просвещения XVIII века.

То же самое можно сказать об «обедненном я» Просвещения. Да, оно весьма далеко от экспрессивной, эстетически «выстраивающей» себя, динамичной своими противоречиями и благодаря всему этому уникальной личности романтизма. Но тот «энциклопедический» синтез знаний и то уникальное для предыдущих и последующих эпох единство теории и практики, которые вошли в образ «просвещенной» личности и в действительности были реализованы многими «просветителями», — разве не свидетельствуют они об огромном обогащении личности вместо ее обеднения? И разве не глубину саморефлексии, тонкость самоиронии, независимость, характеризующие богатую личность, являет то, что внешне вроде бы подтверждает тезис об «обедненном я» Просвещения, — подобно следующему высказыванию Вольтера: «Я похож на те маленькие ручейки, которые очень прозрачны потому, что они очень мелководны»<sup>95</sup>? Кумир какой другой эпохи мог позволить себе сказать — или хотя бы подумать — такое о себе?

Если же отвлечься от истории и рассматривать идеи, как они существуют «сами по себе», то следует отметить, что характерной чертой мысли Просвещения (и одним из ее важнейших недостатков с точки зрения позднейшей критики) было как раз односторонне позитивное восприятие коммуникабельности и общения людей. То, что язык может сеять вражду так же, как и сближать, что общие интересы (скажем, к одному и тому же оспариваемому предмету) ведут к конфликтам не с меньшей вероятностью, чем к солидарности в общем деле, осталось не то чтобы незамеченным, но не концептуализированным достаточно серьезным образом в теориях Просвещения. Шанталь Муфф права в своем заключении о том, что мысль Просвещения не смогла теоретически понять неустранимую (хотя и различную) роль насилия в любой коммуникации между людьми,

<sup>95</sup> Цит. по Brumfitt, J. H., *The French Enlightenment*. L.: Macmillan, 1972. P. 9.

равно как и антагонистический аспект любой их общности<sup>96</sup>. Повторю: это можно и нужно рассматривать как важный недостаток мысли Просвещения. Но в этом нельзя увидеть не то что апологии, но даже отражения социальной «атомизации».

Что же касается индивидуализма как примата человека над обществом, то в этой идее вообще нет ничего «индивидуалистического», *если* она не регрессирует в отрицание субстанциальности общества и изображение его в качестве всего лишь агрегата индивидов. В некоторых течениях мысли Просвещения такой регресс, действительно, имел место, и в утилитаризме Бентама мы находим очень решительные формулировки в духе того, что «общество есть фиктивное тело», а его «интерес» представляет собою лишь «сумму интересов отдельных членов, составляющих его»<sup>97</sup>.

Однако такое растворение общества в агрегате индивидов никоим образом не характерно для других, пожалуй, даже более влиятельных течений Просвещения. Присущее им понимание примата человека над обществом можно скорее передать следующим утверждением Дидро: «Я хочу, чтобы общество было счастливым, но я также хочу, чтобы был счастлив гражданин, а есть столько способов быть счастливым, сколько есть индивидов. Наше собственное счастье есть основание всех наших истинных обязанностей»<sup>98</sup>.

Собственное счастье как основание наших обязанностей — это, конечно, производное от идеи «просвещенного эгоизма». В «просвещенном эгоизме» общественный интерес согласуется с частным интересом (но не сводится к последнему даже как сумме таких интересов). Он потому и является «просвещенным», что ограничен, направлен, дозирован соблюдением тех общественных *правил* и исполнением тех требований личной *добродетели*<sup>99</sup>, которые позволяют ему не деградировать в разрушительный как для общества, так и для самого индивида произвол.

<sup>96</sup> См. Mouffe, C., «Foreword», in Saint-Amand, P., *The Laws of Hospitality: Politics, Violence, and the Enlightenment*, tr. J. C. Gage. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996. P. VIII–X.

<sup>97</sup> Бентам, И. Введение в основания нравственности и законодательства. М.: РОССПЭН, 1998. С. 10–11. Перевод частично исправлен: Бентам ведет речь именно о «фиктивном», а не «искусственном теле». Последнее может быть отнюдь не «фиктивным».

<sup>98</sup> Diderot, D., «Observations sur le nakaz», in *Political Writings*. P. 125.

<sup>99</sup> О связи счастья и добродетели у того же Дидро см. Diderot, D. «Histoire des Deux Indes», in *Op. cit.* P. 211.



Но для того, чтобы «просвещенный эгоизм» мог действовать столь благотворным образом, должны быть и разумные общественные правила, направляющие его в сторону общего интереса, и просвещенные индивиды, способные осознать полезность быть добродетельными. И то и другое в тех обществах, которые наблюдали «просветители», было в большом дефиците (возможно, в меньшем в Англии, как ее воспринимали Юм, Вольтер, Монтескье и некоторые другие). Поэтому требование счастья для индивида (его примат по отношению к обществу) было формой нормативной *критики* статус-кво и протестным лозунгом. Никакого иного значения эта идея не имела и иметь не могла: у нее нет никакого эвристического потенциала для объяснения функционирования и происхождения общества, и она ничего нового не дает в плане описания природы человека. В этом смысле она является не теоретической, а политико-пропагандистской идеей, каковой и остается по сей день во всех случаях ее употребления. Поэтому для понимания индивидуализма Просвещения (за исключением тех течений, которые растворяли общество в агрегате индивидов) она ничего не дает.

Итак, признак индивидуализма дал нам очень мало для понимания связи либерализма и Просвещения. В большинстве значений этого термина, принятых в либерализме, Просвещение не было индивидуалистическим (за исключением некоторых его течений). Те же значения, в которых оно было индивидуалистическим, отвергнуты современным либерализмом. В плане сравнения современного либерализма и Просвещения «индивидуализм» оказался пустым ярлыком, который скорее скрывает различия между ними, чем обозначает сходства.

### 2–3. Эгалитаризм и универсализм

Казалось бы, идея эгалитаризма может засвидетельствовать гораздо более тесную связь и преемственность между либерализмом и Просвещением, чем индивидуализм. Действительно, «равенство всех перед законом» в политико-правовой плоскости, «равное достоинство всех людей» (для деонтологических версий либерализма) или равенство притязаний на счастье (для его утилитаристских версий) — в плоскости моральной являются характерными и для Просвещения XVIII века, и для позднейшего либерализма.

Поскольку мы до сих пор остаемся на уровне анализа идей как идей, мы должны воздержаться от критики такого (общего для либерализма и Просвещения) понимания равенства, имеющей исто-

рико-теоретический или социологический характер. Первая из них обратила бы наше внимание на то, что Жак Деррида назвал «насилием происхождения закона». Любой закон, устанавливающий равенство кого-то в отношении чего-то, делает это *посредством исключения* кого-то другого из данного отношения, т. е. посредством исходного насилия. Оно не может быть оправдано ссылкой на предшествующую ему рациональность. Ведь «основополагающее» насилие утверждает ту рациональность, в свете которой («апостериорно») оно оправдывается в качестве проявления разума<sup>100</sup>. Получается, что равенство всегда предполагает неравенство и существует за его счет, подобно тому как античный полис, этот классический пример «равенства свободных», был возможен только благодаря ойкосу, в котором концентрировалось «неравенство несвободных (и трудящихся)». Мы не можем здесь прибегнуть и к той социологической критике политико-правового и морального равенства, которая показывает его условность и даже «фиктивность» вследствие его зависимости от «эмпирических» — экономических, культурных, политических и иных — обстоятельств. Это тот вид критики, эпиграфом к которой мог бы послужить знаменитый афоризм Анатоля Франса о равном запрете богатым и бедным ночевать под парижскими мостами.

Но, оставаясь на уровне идей как идей, мы вправе задать вопрос о том, каково понятийное содержание термина «все» в формулах «равенство всех перед законом» и «признание равного достоинства всех» (если у него есть такое содержание) и какое значение он имеет для определения интересующей нас категории равенства. Именно этот вопрос обнаруживает то сопряжение понятий равенства и универсализма, которое побудило нас вынести их обоих в заглавие данного раздела статьи.

Значение термина «все» в обеих формулах состоит в том, что он сообщает «закону» в первом случае, «признанию» — во втором *нравственное достоинство универсальности*. «Закон» и «признание» делают кого-то равными (тех, на кого они распространяются). И наоборот —

<sup>100</sup> См. Derrida, J., «Force of Law: The Mystical Foundation of Authority», in *Violence and Its Alternatives*, ed. M. B. Steger and N. S. Lind. NY: St. Martin's Press, 1999. P. 70–76. Пьер Сен-Аман, отчасти следуя Кассиреру, блестяще показывает то, почему происхождение (человечества, законов, культуры...) оставалось для Просвещения завораживающей тайной, не разгаданной им именно потому, что сама ее постановка как *концептуальной проблемы* находилась в неразрешимом противоречии с культом разума, тем более, осмысленном как *прогресс* разума. См. Saint-Amand, P., *The Laws of Hospitality...* P. 1 ff.

«все», полагая нечто общим («признание») и обязательным («закон») для себя, превращают это нечто во всеобщий закон. Если бы равенство («выравнивание») шло от «закона», то без прямого признания его божественного происхождения, мы никогда не смогли бы быть уверены в его универсальности. Однако термин «все» с импликацией *«род человеческий» конституирует закон, перед которым «все равны», как бы отменяя неустранимое «насилие происхождения закона».* В более традиционной терминологии сказанное можно выразить так: позитивное право, если оно не есть прямая легализация узурпации и насилия, возможно только как отражение естественного права и производное от него.

В условиях секуляризации политико-правовой мысли, которая и была самым непосредственным образом Просвещением, аргумент о божественном происхождении закона, перед которым «все равны», стал практически невозможен. Конституирующее такой закон «все» приобрело вдвойне важное значение, причем теперь его референтом стало нечто эмпирическое (все люди), однако способное нести ключевые нормативные значения — прежде всего значение универсальной разумности. Такое невозможное с современной точки зрения соединение эмпирического и нормативного<sup>101</sup> достигалось при помощи именно той категории «природы человека», о которой мы говорили выше. Естественный закон — это то, что соответствует ей. В свою очередь, она обнаруживается «эмпирически», как у шотландских просветителей, у людей любых эпох, культур, рас, сословий и т. д.<sup>102</sup>.

<sup>101</sup> Это соединение достигает кульминации, когда «закон природы» онтологизируется настолько, что мыслится отраженным не только в «природе человека», а *во всем живом*, но при этом остается «моралью». В «Энциклопедии» проводится мысль о том, что «дело о естественном праве» должно разбираться «не перед человечеством, но перед животным миром». Однако, увы, животные не могут «ясно выражать нам свои чувства и мысли и столь же ясно понимать нас», так что приходится ограничиться «судом человечества». При таком подходе специфика человека видится не столько в моральности, сколько в способности *познания* «закона природы» посредством разума. См. «Право, данное природой, или естественное право». В: *Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера*. С. 223.

<sup>102</sup> С точки зрения «логики научного открытия» Карл Беккер прав, заявляя, что философы XVIII века уже «знали» принципы «природы человека» до того, как предпринимали свои исторические исследования, призванные эти принципы выявить (см. Becker, С., *Op. cit.* P.103). Неважно, что это можно сказать

Соединение эмпирического и нормативного через универсальную «природу человека» имело в плане «равенства» два фундаментальных следствия. Первое состоит в том, что все «неотъемлемые права человека», вытекающие из «природы», — это *способности* человека (быть равным другим, быть свободным, быть собственником и т. д.), а не только то, чем его наделяет закон независимо от того, в состоянии ли человек такими юридическими правами воспользоваться. Вся сила нормативной критики Просвещением «старого строя» в том и заключалась, что он не позволял людям реализовать те способности и стремления, которыми они *уже* обладают. Собственно, именно это и свидетельствовало о его неразумии<sup>103</sup>. «Равенство всех перед правом» подразумевало, прежде всего, действительную способность всех быть в «правовом состоянии», т. е. добровольно принимать на себя обязательства, которые разум (на этом уровне одинаковый у всех) признает соответствующими себе.

Но то же единство эмпирического и нормативного позволяло непротиворечиво согласовывать такое равенство с *естественными же* видами неравенства. Это второе следствие единства эмпирического и нормативного. Бесподобным образцом такого согласования является статья «Равенство» из «Философского словаря» Вольтера<sup>104</sup>.

Вольтер начинает ее с «очевидного» утверждения о том, что люди равны *в способностях*, обусловленных их «природой». Поскольку «природа» вложила в нас не только умственные способности, постольку *естественно* признать, что люди равны, когда «они оправляют свои животные функции и когда они используют свое рассуждение». Над тем и другим не властны ни китайский император, ни Великий

о любом исследовании вообще, если, конечно, не придерживаться догматики наивного позитивизма. Для нас существенно то, что если бы искомые принципы «природы человека» не выявлялись историческими исследованиями «просветителей», то *их* версия единства естественного и позитивного права и *их* идея «равенства всех перед законом» стали бы невозможны, как они невозможны в *наше время*.

<sup>103</sup> Для пояснения методом контраста укажем на то, что критика «позднего капитализма», скажем, «новыми левыми» (достаточно посмотреть «Одномерного человека» Герберта Маркузе) строилась на прямо противоположном: статус-кво неразумен потому, что убивает сами потребности в освобождении, делает людей *неспособными* к нему. Неразумие здесь понимается не только совершенно иначе, чем в Просвещении, — политически оно оказывается неубедительным, причем в первую очередь для тех, кого левые хотят освободить.

<sup>104</sup> См. «Equality», in *Voltaire's Philosophical Dictionary*. P. 114–117.

Могол, ни «падишах Турции». Однако присущий людям способ удовлетворения их потребностей, связанных с «животными функциями», обуславливает их социальную взаимозависимость, то, что позднее назвали дифференциацией и координацией социальных ролей. Поэтому, согласно Вольтеру, невозможно общество, не разделенное на классы богатых и бедных, управляющих и управляемых, каждый из которых, в свою очередь, имеет «тысячи разных градаций». Получается так, что общая «природа человека» («все люди рождаются с достаточно сильной любовью к господству, богатству и наслаждениям») *естественно* приводит к *неравенству* статусов, социальных ролей, материальных возможностей и т. д., что *естественно* порождает огромные культурные различия между носителями этих статусов и ролей<sup>105</sup>.

Обоснование социально-экономического, политического и культурного неравенства *в той же логике*, в какой обосновывается естественное равенство людей, т. е. в логике «природы человека», приводит Вольтера к заключению, в котором, с его точки зрения, нет ничего парадоксального и противоречивого: «Равенство, таким образом, является одновременно и самой естественной вещью и самой фантастической». Это иллюстрируется блестящей зарисовкой о кардинале и его поваре. Последний в глубине души *естественно* уверен, что он равен всем людям, в том числе своему хозяину. Нет ничего абсурдного и в его мечте о том, что при резком повороте событий (скажем, при завоевании турками Рима) он может стать хозяином, которому будет прислуживать вчерашний кардинал. Это, согласно Вольтеру, «разумное и справедливое рассуждение». Однако пока такие события не произошли, повар *должен* — в логике *естественных* обязанностей — обслуживать кардинала: в противном случае весь строй человеческого общества будет «извращен».

Нам важно понять, *что* именно в существующей иерархической системе осуждают «просветители» — при том, что в целом она принята в качестве «естественной». Другой существенный вопрос — *на каких* «эмпирических» историко-социологических посылах (в отличие от теоретических, вытекающих из концепции «природы человека»)

<sup>105</sup> «Просветители» могли горевать по поводу недоступности их философии «широким массам» и даже восклицать в отчаянии вместе с Дидро: «Мы наставляем в мудрости глухих» (цит. по Gay, P., *The Enlightenment: An Interpretation*. Vol. 1. NY: Knopf, 1966. P. 20). Тем не менее они принимали как данность пропасть, отделявшую «образованную публику» (в основном — круг их сторонников) от неграмотной черни. Подробнее об этом см. Hampson, N., *The Enlightenment*. P. 110 ff.

зиждется их трактовка равенства. Только после прояснения данных вопросов мы сможем составить представление о том, насколько «просвещенческая» трактовка равенства близка к либеральной.

То, что осуждают «просветители» в существующей иерархической системе, удачно в той же статье схвачено Вольтером термином «преувеличенное (или чрезмерное) неравенство». Из того, что «природа человека» обусловила классовые и иные иерархии, отнюдь не вытекает то, что индивиду должно быть запрещено использовать доступные ему ресурсы для поиска своего счастья *в рамках этих иерархий* посредством, так сказать, вертикальной и горизонтальной мобильности. Яркий пример самого Вольтера: нельзя оправдать запрет на эмиграцию, если страна, в которой живет данный индивид, с его точки зрения управляется плохо. Нельзя оправдать и те (религиозные) институты, которые посредством обмана и насаждения предрассудков извращают естественное понимание человеком своей «природы», лишают его способности к *естественным* поискам своего счастья<sup>106</sup>. В существующей иерархической системе плох не сам принцип иерархичности. Плохи те его специфические проявления, которые препятствуют *индивидуальному достижению успеха*, измеряемого по критериям (господства, богатства, наслаждений), воплощенным в самом «старом порядке».

Неоспоримость этих критериев доказывает то, что «просветительская» критика «старого порядка» (вольтеровская – самым прямым образом) скорее утверждает, чем подрывает его *культурную гегемонию*. Критика, выполненная в культурной логике критикуемого объекта и репродуцирующая ее, по определению не может быть революционной. Такая критика есть выражение стратегии индиви-

<sup>106</sup> Хотя Вольтер, как и многие другие «просветители», благоразумно осторожен в отношении того, кого и насколько можно «просвещать» относительно естественности поисков своего счастья. Ведь «естественные» политико-экономические иерархии в значительной мере воспроизводятся именно за счет того, что религиозная индоктринация препятствует низшим трудящимся классам естественно искать своего счастья и утверждает их в представлении о том, что их существующее положение «естественно». Сколь бы «лицемерной» или «классово мотивированной» ни представлялась нам такая осторожность сегодня, нельзя не отметить, что она знаменует огромный концептуальный сдвиг (или хотя бы его возможность) от того прямого отождествления «эмпирического» и «нормативного», о котором мы говорили раньше. Это сдвиг к пониманию опосредования отношений между ними историей, политической борьбой и – наиболее очевидным образом – идеологией.

дуального и группового *оппортунизма*, успех которой может только *оживить* критикуемый порядок, позволяя ему кооптировать ранее дискриминированные группы (при стабилизации дискриминации других, причем ключевых для его воспроизводства, групп) и обогатить свои функциональные возможности.

В то же время именно здесь мы находим самое глубокое, *социально-политическое значение*, в котором индивидуализм был все же присущ Просвещению (в отличие от тех методологических, философских или общесоциологических значений, которые мы обсуждали раньше). Просвещение — о тех и для тех, кто способен к индивидуальному успеху в рамках классовых и иных иерархий «старого порядка» и по его правилам — при оппортунистическом освобождении их от тех архаизмов, которые автоматически, а не на основе достижительности, приписывают успех некоторым традиционным статусным группам, *обманно* осененным ореолом избранности. (Не забудем: в рассмотренном примере Вольтера кардинал — чисто функциональная позиция господства, ни в коей мере не определяемая имманентными достоинствами того, кто ее занимает, — повар вполне пригоден для нее, если сможет воспользоваться определенным поворотом событий).

Конечно, между индивидуальным и групповым оппортунизмом существует важное различие, которое мы до времени оставили не проявленным, ограничиваясь лишь фиксацией противоположности между оппортунизмом как таковым и революционностью. Это различие и лежит в основе контрастов между так называемым высоким Просвещением и тем, каким Просвещение оказывается в предреволюционной и революционной среде. Для Вольтера просвещенные «все» — это лишь сумма «естественно» ищущих свое счастье индивидов. А уже для аббата Сийеса это — «вся нация», к которой приравнено «третье сословие»<sup>107</sup>. Групповой оппортунизм — в отличие от индивидуального — может под влиянием определенных условий оказаться «предпосылкой» революции. т. е. тем, что ведет к ней в качестве непреднамеренного результата своего действия и что, в свою очередь, захватывается ее логикой и трансформируется в соответствии с ней.

У нас еще будет возможность вернуться к историко-политической трансформации Просвещения, лишь одним из моментов которой был переход от индивидуального к групповому оппортунизму, об-

<sup>107</sup> См. Сийес, Э.-Ж. Что такое третье сословие. Гл. 1 <http://vive-liberta.narod.ru/biblio/QTE.htm> Границы этой «всей нации» и присущая ей логика дискриминации были вскоре выявлены самой революцией — выступлениями *голодного* «четвертого сословия», начиная с 1792 года и далее.

разно говоря, от Вольтера к Сиейесу. Сейчас же нас непосредственно интересует то, какова связь между *двумя разными* значениями термина «все», которые выявились в наших рассуждениях: с одной стороны, «все», объединенные универсальной «природой человека», с другой стороны – «все» как те все «просвещенные», от имени которых (и в решающей мере в интересах которых) «старому порядку» предъявляются обвинения в неразумности. Каким образом Просвещение дифференцирует эти разные значения «всех», без чего оно не могло бы быть политической идеологией, и в то же время скрывает эту дифференциацию, без чего оно не могло бы быть философией и этикой с универсалистскими претензиями?

Ответ на этот вопрос будет фокусироваться на интерпретации понятия «нация». «Нация», в то время еще не обремененная нынешними этнографическими коннотациями, есть политически дееспособная общность, в то же время воплощающая «естественный разум» (вспомним: именно он познает «природу человека») в его, так сказать, обобщенном и очищенном от влияния случайностей виде. Вольтер, обращая взгляд на излюбленную им Англию, дает следующее лаконичное определение: «Палата общин есть подлинная нация...»<sup>108</sup>.

Отвлечемся от вопроса о том, является ли Национальное собрание нацией, поскольку оно *представляет* ее, или же *по той причине* его следует считать воплощением ее «общей воли»<sup>109</sup>. Этот вопрос долго мучил французских парламентариев в первый период революции. Но для наших целей достаточно посмотреть на то, *кто* был нацией, представленной в парламенте, и *сколько* было таких, как бы это представительство не интерпретировалось. В Англии, к примеру, избирательное право в 1830 году, т. е. накануне реформ, сравнимых с революцией, имели 2% всего населения. Великие реформы 1832 года расширили число избирателей до 3,5%. Новые туры

<sup>108</sup> Voltaire, «Government», article from the *Questions on the Encyclopedia*, in Voltaire, *Political Writings*, ed. D. Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 60.

<sup>109</sup> Технологиями такого воплощения являются «императивный мандат», право отзыва депутатов избирателями тогда, когда последние сочтут, что первые перестали воплощать их волю, и т. д. Все это было окончательно упразднено в революционной Франции декретом Национального собрания от 22 декабря 1789 г. О полемике вокруг данных вопросов и связанной с ними политической борьбе см. отличное исследование П. И. Новгородцева. (Новгородцев, П. И. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. СПб.: Изд-во «Лань», 2000, глава 1, часть 5 «Отступление от идей Руссо в эпоху революции».)



реформ 1867 и 1884 годов дали его новое увеличение до 7,7% и 15%. Всеобщее избирательное право (для лиц, старше 21 года) было введено в «колыбели мирового либерализма» только к концу первой трети XX века (в 1928 г.). К этому подтолкнули катастрофа Первой мировой войны и развернувшаяся вслед за ней классовая и политическая борьба<sup>110</sup>. С 1832 года в Англии никаких заметных акций по расширению избирательного права не предпринималось. Есть основания думать, что многочисленные центы (имущественный, оседлости, образовательный и т. д.) и во времена Вольтера удерживали размеры нации, представленной в палате общин, где-то около 2% населения.

Это и говорит нам о том, каковы были «эмпирические», исторические и социологические посылки «просвещенческой» трактовки равенства или, как мы сформулировали ту же проблему позднее, дифференциации двух значений «всех» и в то же время — сокрытия этой дифференциации. Малое «все», состоящее из зажиточных, образованных и мобильных, и было той «нацией», с которой следовало считаться «старому режиму». Но считалось, что малое «все» *естественно* представляет большое «все». Ведь обе группы обладали одинаковой «человеческой природой», но первая — в отличие от последней — благодаря своей «просвещенности» *познала* эту «природу», а потому могла ее внятно артикулировать. Поэтому требования и идеи малого «все» мыслились как универсальные и выражающие *равенство всех по законам разума и «природы»*. Но перед позитивными законами, обеспечивающими реализацию «закона природы», насколько это вообще возможно, как и в отношениях к ключевым общественным институтам, люди разных рангов не равны. Вопиющее и чудовищное, по нашим меркам, неравенство перед законом, определяющим избирательные права, было не только совершенно приемлемо для «просветителей», но именно — *естественно*. Политически это означало то, что целью Просвещения было *не участие всех* (по критерию общности «человеческой природы») в управлении обществом, а разумное управление обществом (и прежде всего — большим «все») со стороны «просвещенных»<sup>111</sup>. *Это был именно либеральный — со всей присущей ему патронажностью, — но никак не демократический «проект».*

<sup>110</sup> Соответствующие данные и описание хода этих реформ см. Jack, W. and Lagunoff, R., «Dynamic Enfranchisement», on <http://www.georgetown.edu/faculty/lagunofr/franchio.pdf> p. 4.

<sup>111</sup> См. Porter, R., *Op. cit.* P. 27. Более подробно об отношении французских «просветителей» к народным массам см. Payne, H. C., *The Philosophes and the People*. New Haven, CT: Yale University Press, 1976.

Прежде, чем мы перейдем к показу того, как *нынешнее* скрещение либерализма с демократией, зафиксированное понятием «либеральная демократия», заставило перестроить «просвещенческую» концепцию равенства, отметим два любопытных момента.

Первый момент. Если «природа человека» в единстве «эмпирического» и «нормативного» берется за основу концепции равенства, то «просвещенческое» его понимание не представляется противоречивым. Однако эта логическая непротиворечивость имеет свою цену, и заключается она в том, что само понятие «просвещение» становится двусмысленным. Эту двусмысленность тонко уловил Моисей Мендельсон, поставив вопрос о различении того, что он обозначил как «гражданское просвещение» и «человеческое просвещение»<sup>112</sup>. Второе можно понять как просвещение *индивидов*, и с этой точки зрения наличия небольшой группы *lumieres* (малого «все»), знающих «истину», уже достаточно для того, чтобы квалифицировать их «век» как «век Просвещения». Его понятие предполагает именно наличие общественно доступного *источника света*. До кого и как этот свет доходит (и доходит ли вообще), является с этой точки зрения малосущественным.

«Гражданское просвещение», напротив, предполагает определенное *действие излучаемого света*, производимый им на общество эффект, который выражается в умственном и нравственном совершенствовании всех его членов. При минимально серьезном рассмотрении «просвещения» под этим углом зрения становится очевидным, что добиться такого эффекта нельзя без преобразования тех общественных институтов, которые мешают людям совершенствоваться, а свету «истины» — достигать их. Так «гражданское просвещение» выводит на идею революции, которая только делает его практически возможным. Но тогда предреволюционный период никак нельзя считать «веком Просвещения» — в лучшем случае он есть некоторая умственная подготовка к наступлению этого «века». Многие «просветители, похоже, как-то чувствовали эту двусмысленность. Чем иначе объяснить отчаяние того же Дидро — какой смысл наставлять в мудрости глухих? Но отрефлектиро-

<sup>112</sup> О значении этого различия см. Schmidt, J., «Introduction: What Is Enlightenment?» in *What Is Enlightenment?* p. 5. Более радикальные младшие современники Мендельсона превратили сделанное им различие в оппозицию «материального» и «формального просвещения», признав «подлинным» только второе и увязав его — в качестве практического утверждения автономии человека — с революционным преобразованием общественных институтов. См. Bergk, J. A., «Does Enlightenment Cause Revolutions?» in *What Is Enlightenment?* p. 225 ff.

вать эту двусмысленность было невозможно — это вело бы к подрыву „краеугольных камней“ «просвещенческого» мировоззрения, включая нормативно-эмпирическую трактовку «природы человека».

Второй момент. Ожесточенная конфронтация Руссо с «просветителями», если отвлечься от ее шизофренических составляющих, обусловлена тем, что он отказался как от той дифференциации малого и большого «все», так и от того ее сокрытия, которые характерны для мысли «основного течения» Просвещения XVIII века. Члены малого «все» не могут иметь никакого привилегированного доступа к знанию «природы человека». Их мышление и определяющие его интересы сформированы тем самым миром неаутентичности, миром *amour-propre*, к которому принадлежит и большое «все» и в котором *ничто* не может дать представлений о «моральном порядке», поскольку в нем голос «природы» полностью подавлен «искусством, интригами и софизмами». «Новые учения» («просветителей») оказывают губительное воздействие на «Европу» именно потому, что под видом «природы человека» они описывают те страсти и интересы, которые порождены искусственным миром *amour-propre*, тем самым узаконивая их, равно как и породивший их мир<sup>113</sup>.

Получается, что Руссо упраздняет обособленность малого «все» от большого «все» по основанию познания или понимания «природы человека». Но подлинно универсальное и недифференцированное (с этой точки зрения) «все» восстанавливается таким образом *на основании отчуждения* от «природы человека», а не равного «присутствия» ее у всех, в свою очередь предполагающего разные степени ее познания. В то же время сокрытие этой дифференциации разрушается посредством обнажения ее политико-социологических оснований и нормативных оснований. Первые означают то, что малое «все» есть часть группы угнетателей, и по отношению к ней Руссо с удивительной ясностью обозначает свою партийно-идеологическую позицию: «Я никогда не принимал философию счастливых людей [нашего] века, она не подходит мне»<sup>114</sup>. В нормативном же плане члены малого «все» *еще больше* отчуждены от «природы человека», чем те «непросвещенные», кого Дидро называл глухими, а Вольтер — скотоподобной чернью. Ведь повелители других, начинает Руссо свой трактат «Об общественном договоре», являются рабами в большей еще мере, чем подвластные им<sup>115</sup>.

<sup>113</sup> См. Rousseau, J.-J., *Rousseau Judge of Jean-Jacques: Dialogues* (Third Dialogue). P. 242.

<sup>114</sup> Rousseau, J.-J., *Op. cit.* (First Dialogue). P. 52.

<sup>115</sup> См. Руссо, Ж. Ж. Об общественном договоре. В кн. Руссо, Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969. С. 152.

Руссо отнюдь не отрицает универсальную природу человека. Только ее проявления самым решительным образом опосредуются общественными институтами — вплоть до того, что они способны полностью «извратить» ее. Такое «извращение» и фиксируется им категориально посредством перехода от *amour de soi* к *amour-propre*. Но из этого следует воистину революционный для Просвещения XVIII века вывод, который является отправной точкой всех рассуждений Руссо в «Общественном договоре»: «...Общественное состояние — это священное право, которое служит основанием для всех остальных прав»<sup>116</sup>. Право на общество, в котором можно познавать и практиковать «природу человека», предшествует всем другим его правам. О них ничего внятного (в отличие от губительных теорий «просветителей») и сказать нельзя, пока не реализовано это первостепенное и исходное право. Но реализация этого права создает по существу дела того *нового человека*, о котором Руссо пишет в 8-й главе «Общественного договора». Только в этом новом человеке происходит то соединение «нормативного» (его «природы») и «эмпирического» (состояния институтов и мотивации деятельности людей), которое «просветители» принимали за данность в условиях «старого порядка».

Таким образом, практическое действие и созидание (нового общества), а не познание («природы человека») и распространение его результатов являются формами и условиями осуществления Просвещения. Познание и распространение знаний — то, что *естественно* принадлежит малому «все» как *представителям* большого «все». Действие как действие может быть только осуществлено, а не «представлено», причем всеми необходимыми для этого участниками, а не стоящими в стороне от него «экспертами» по его организации. Это, конечно, главные причины руссоистского отвержения самой идеи политического представительства и описания им «общественного договора» и создаваемой им «ассоциации» в логике партиципаторной демократии. Но это есть именно демократическое — в противоположность либеральному — понимание равенства.

Современный либерализм не принял ни руссоистскую версию соединения «эмпирического» и «нормативного» в концепции равенства, ни ту, которая характерна для «основного течения» Просвещения. В деонтологическом варианте современного либерализма, в рамках которого только и может быть поставлен вопрос о «равенстве всех», оно получает сугубо моральное значение «равного ува-

<sup>116</sup> Там же.

жения каждого человека как рационального существа». Как таковой этот принцип предстает неизвестно откуда взявшейся установкой безликого разума, ни малейшего отношения к «эмпирическому», т. е. делам и жизни людей, не имеющий. Более того, он не имеет отношения и к просвещению в любом его понимании. Ведь просвещение лишается какого-либо смысла, если оно не есть просвещение некоего *определенного* разума, определенного хотя бы как «непросвещенный», а разум, утверждающий «равное уважение каждого человека», вечно равен самому себе, т. е. находится по ту сторону просвещения.

Малейшая проекция принципа «равного уважения» на дела людей тут же воспроизводит все те парадоксы толкования равенства «основным течением» Просвещения и его руссоистской критики, о которых шла речь выше. Возьмем в качестве примера то, как «операционализирует» принцип «равного уважения» видный американский этик Алан Донаган. Проекция этого принципа на «эмпирическое» опосредуется следующим утверждением: «Формы, которые принимает фундаментальный моральный долг уважения каждого рационального существа как такового, будут варьироваться соответственно степени, в какой это существо действительно обладает разумом, обладание которым нормально для каждого зрелого существа этого вида»<sup>117</sup>. Такое опосредование необходимо для перехода от абстрактной декларации морального равенства всех к политико-правовому описанию равенства всех перед законом. Ведь закон не будет законом, если он, оказывая уважение «каждому», в то же время не будет определять меры наказания тем, кто на соответствующие *степени* отступил от разума, признанного нормальным для зрелых существ данного вида. Иными словами, нам необходимо перейти от *нормативной абстракции равенства* в разуме всех рациональных существ к *эмпирической констатации их неравенства*, благодаря которой только и существует оказывающий всем уважение закон и без которой его следовало бы упразднить за полной ненужностью.

Здесь выясняется несколько примечательных обстоятельств. Во-первых, как мы видели, даже чисто логически эмпирическое неравенство порождает, делает необходимым и т. д. то нормативное равенство, которое предполагают и закон, и моральный принцип «равного уважения». Во-вторых, деонтологическое рассуждение благодаря переходу от универсального морального «равного уважения» к эмпирическому неравенству воспроизводит некоторое подобие того единства «нормативного» и «эмпирического», которое «ос-

<sup>117</sup> Donagan, A., *The Theory of Morality*. Chicago: University of Chicago Press, 1977. P. 82.

новное течение» Просвещения имело как исходную данность в виде «природы человека». В-третьих, поскольку «природа человека» была для Просвещения (до Канта) не просто *идеей*, а *действительностью*, постольку оно — в отличие от современного либерализма — было избавлено от ряда крайне неудобных вопросов. Рассмотрим некоторые из них.

Что у Донагана подразумевается под «нормальностью» (обладания разумом зрелыми существами)? Это понятие не выводимо из самого постулирующего моральный принцип разума, ибо — как вечно равный самому себе — он только себя самого может полагать нормой. В этом смысле «нормальность» была бы той «удвоенной сущностью», которую просто нужно отрезать «бритвой Оккама». Если же «нормальность» несет некое независимое от разума содержание, то оно могло взяты только от «эмпирического». Каково же это содержание? Сводимо ли оно к среднестатистической величине разумности зрелых существ данного вида? Но среднестатистические величины не могут быть *нормами*. Нечто может быть установлено в качестве нормы (если она не вытекает из разума) только тем, что имеет авторитет или власть. Кто и на каком основании их имеет в объеме, достаточном для того, чтобы некую степень разумности установить в качестве нормы для зрелых существ данного вида? Такие вопросы деонтологический либерализм не в состоянии даже поставить, ибо они сразу выводят нас на понимание *первичности политики по отношению к морали*, во всяком случае — в ее прикладном проявлении. Это уже — тот руссоистский ход (нужно создать новое общество, чтобы понять, что есть мораль), который современный апологетический демократический либерализм никогда не сделает. Напротив, он будет стремиться *выводить из морали* «базисные» политико-правовые структуры общества, как это в классическом виде продемонстрировал в «Теории справедливости» Ролз.

Не будем отдельно разбирать равно проблематичное понятие «зрелости», ибо оно аналогичным образом выведет нас на вопросы о том, кто и на каком основании определяет, что есть «зрелость» разумных существ, а что — «незрелость». Более любопытна формулировка о том, что норма разумности устанавливается для разумных существ *данного вида*, а не для разумных существ вообще. Где проходят границы между видами разумных существ и что их определяет? Для морального разума таких границ не может быть: перед ним все разумные существа (включая инопланетян, если верить Канту) *равны*. Стало быть, эти границы опять (как и в случае с нормальностью) имеют *внеразумное* происхождение, или происходят от иного вида ра-

зума, чем моральный. Опуская ради экономии места терминологическую эквилибристику, свойственную деонтологическому либерализму, прямо скажем: речь идет, конечно же, о политико-правовых границах и прежде всего — границах национально-государственных<sup>118</sup>. Они же, несомненно, устанавливаются властью, а не моральным разумом.

Мы видим, что деонтологический либерализм пытается спроецировать моральное понятие равенства на «эмпирическую» действительность таким образом, чтобы представить позитивное право своего рода производным от естественного права, сохраняющим нравственное достоинство последнего (пусть в дозированном виде). Это не удастся сделать именно потому, что само такое проецирование опирается на некие *независимые от морали*, «грубые» элементы эмпирической действительности властного и насильственного характера.

Естественное право с его «равенством всех» остается даже на уровне чистой логики отделенным от позитивного права (конструкция которого описывается Донаганом в категориях «нормальности», «зрелости», «видовых границ» разумных существ и т. д.) так же, как ноуменальный мир от феноменального в философии Канта, из которой любой деонтологический либерализм и происходит. Перед позитивным же правом в любых его проявлениях равны не все, а только некоторые — *оно делает равенство привилегией*, и именно это неприемлемо в нем с морально-универсальной точки зрения. Вновь отметим: «основному течению» Просвещения все эти трудности были не известны по той простой причине, что обладающая онтологической действительностью «природа человека» *на деле* и самоочевидным образом (как считали «просветители») определяла «нормальность», «зрелость», «видовые границы» людей и прочее, что конституирует позитивное право. Поэтому его адресность (обращенность к некоторым, а не «всем») не превращала равенство перед ним в привиле-

<sup>118</sup> В противном случае Донаган не сделал бы заключение, весьма тревожное с точки зрения пацифизма, с которым обычно ассоциируется деонтологический либерализм: если каждая из воюющих сторон «считает, что ее дело справедливое, то... обе правомерны вести войну» (Donagan, A., *Op. cit.* P. 87). Получается, что абстрактный моральный разум не в состоянии рассудить такие важнейшие для жизни людей конфликты, как этот, и он не может это сделать потому, что в политических вопросах он не возвышается над «видами разумных существ», а, фрагментируясь, отождествляется с разумностью каждого из этих «видов».

гию. Во всяком случае, так виделось до Руссо и так примирялись равенство в рамках малого «все» с универсальным равенством «всех».

Отказ от «природы человека» оставил перед либерализмом, если он стремился к какой-то логико-теоретической последовательности, по большому счету две взаимоисключающие возможности. Первая — обоснование того, что с недавних пор стали активно обсуждать в качестве «космополитического права» (хотя его исток усматривают в философии Канта). Вторая — принципиальный отказ от универсализма и «равенства всех» и отождествление либерального права с тем, что адресовано только избранным (скажем, обитателям западных либеральных демократий). Кратко остановимся на каждой из этих версий — сугубо под углом зрения того, *как* в них трансформируется идея равенства и *как* она, претерпев такие трансформации, соотносится со своим «просвещенческим» визави.

Под космополитическим правом обычно понимается «третий уровень» правовых отношений, как бы возвышающийся над «правом государства», регулирующим отношения между гражданами или подданными внутри данного государства, и «правом наций», т. е. международным правом. Космополитическое право определяет правовой аспект отношений между *людьми как людьми и иностранными* государствами<sup>119</sup>. С точки зрения нашей темы в такой концепции космополитического права важны два момента, которые вроде бы обещают преодолеть те описанные нами трудности, с которыми сталкиваются попытки деонтологического либерализма увязать естественное и позитивное право.

Во-первых, в космополитическом праве индивиды предстают как те «человеки вообще» — вне их политико-государственной определенности, которые предполагаются универсалистской моралью и соответствуют ей и в качестве носителей внеконтекстуального «практического разума» вообще, и как адресат верных для всех времен и народов моральных предписаний. Именно поэтому последовательная разработка темы космополитического права делает его субъектом прежде всего изгоя, эмигранта, лицо без гражданства и т. д. Все это очень удачно описывается категорией «безгосударственность» Ханны Арендт. Оно не просто инкорпорируется в теорию космополитического права, а становится одним из ее стержней<sup>120</sup>. Этот ход при-

<sup>119</sup> См. Flikschuh, K., *Kant and Modern Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P.184.

<sup>120</sup> Очень убедительную демонстрацию того, как и зачем это делается, см. Benhabib, S., *The Rights of Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P.49 ff. Трудно не обратить внимание на следующее: «просвещенческий» уни-



зван устранить те затруднения, которые деонтологический либерализм испытывал с понятиями вроде «видовых границ» разумных существ Донагана при переходе от естественного к позитивному праву. Имея своим адресатом «безгосударственных» людей, космополитическое право отказывается признавать «видовые границы» — оно, как было сказано, надстраивает себя не только над любой национально-государственной системой права, но и над международным правом как правом межгосударственных (в первую очередь) отношений.

Во-вторых, по причинам своей обращенности к «человекам вообще», с одной стороны, а с другой — необремененности какой-либо «материей» властных отношений, без которой позитивное право немислимо совсем, космополитическое право предстает самой непосредственной и «прозрачной» инкарнацией морали. Можно сказать, что оно и есть мораль, примененная к отношениям между «человеками» и (иностранными) государствами, т. е. что космополитическое право наконец-то преодолевает ту нетождественность моральности и легальности, которую даже Кант считал неустранимой. Адепты космополитического права точно (следуя в этом Канту) называют *гостеприимство* его ядром, только гостеприимство должно быть здесь осмыслено в качестве *права*, а не акта филантропии или всего лишь проявления добросердечия.

Однако *иллюзорный* характер преодоления космополитическим правом тех трудностей, с которыми сталкивался традиционный деонтологический либерализм, выявляется рядом проблем, которым оно не знает решения. Обозначим лишь некоторые из них.

«Безгосударственные» изгои и эмигранты — это, конечно, не «человеки вообще», а очень специфическая группа людей, находящаяся в ситуации, которая имеет очень конкретные политические, правовые, экономические и т. п. параметры, в числе которых — и недостаток правовой регуляции такой ситуации, обуславливающий ее *особенности* и отнюдь не делающий ее воплощением *всеобщего* в «человеческом состоянии». Насколько «безгосударственность» нельзя рассматривать по аналогии с «природой человека» видно уже из того, что в нормальных условиях люди будут стремиться всячески избегать попадания в такое положение. Отношение же к тем беднякам, кото-

версализм рождался в эмигрантской среде и выражал ее дух (см. описание «Пред-просвещения» в конце второго параграфа данной статьи). После многих метаморфоз и долгого исторического пути этот универсализм вернулся к своему истоку, открыто осмыслив то, что его породило, в качестве своего подлинного социологического референта.

рые в этом плачевном состоянии оказались, никоим образом *не должно* быть универсализировано. Ведь это бы означало универсализацию той трагедии, которая на них обрушилась.

Но это отношение и *не может* быть универсализировано. Если гостеприимство — право, а право является таковым при том, что оно нерушимо (за его нарушения должно карать), то космополитическое право осуществимо как право лишь при условии ликвидации суверенитета всех государств. Ведь суверенитет в том и состоит, чтобы контролировать границы, очерчивающие данное суверенное сообщество, и принимать окончательные решения относительно того, кто и на каких условиях может их пересекать. При суверенитете гостеприимство неизбежно оказывается не правом, а либо актом филантропии, либо проявлением того благоразумия, которое советует нам соблюдать соответствующие международные договоры. Ни то, ни другое к космополитическому праву не имеют никакого отношения.

Конечно, обсуждение космополитического права сейчас питается популярными в связи с «глобализацией» разговорами об «эрозии суверенитета» (интеграционными процессами), о возрастающей «пористости границ», о нарастании миграционных потоков и т. д. Весьма важные эмпирически, они никак не продвигают теоретическое решение проблемы: является ли оседание мигрантов в иностранных государствах их *правом* или следствием *разрешения*, получаемого ими от компетентных органов суверена. Очевидность ответа на этот незамысловатый вопрос заставляет адептов космополитического права делать ход, логически и концептуально тождественный тому, который сделал Донаган, пытаясь спроецировать универсальную мораль «равного уважения всех» на эмпирию человеческих отношений: «Универсальное право на гостеприимство, которое должно быть признано за каждым человеком, накладывает на нас *несовершенный моральный долг* помогать и предоставлять убежище тем, чья жизнь, безопасность и благополучие находятся под угрозой. Этот долг является „несовершенным“, т. е. «обусловленным», в том смысле, что он допускает исключения и может быть «пересилен» законными соображениями самосохранения». Далее следует весьма длинный перечень таких соображений политического, экономического, культурного характера, которыми *мы* вправе руководствоваться, отказывая на законных основаниях *им* в осуществлении их права на гостеприимство<sup>121</sup>.

<sup>121</sup> См. Benhabib, S., *Op. cit.* P. 36–37.

Вся та критика, которую мы обращали на донагановское опосредование связи морали и позитивного права, применима в данном случае. Мы не будем ее повторять. Добавим лишь то, что для Канта «обусловленный долг» есть оксюморон, и если лишь благодаря ему можно удержать другую кантовскую идею — «право на гостеприимство», то мы вправе задуматься и о цельности его «практической философии», и о ее значимости для осмысления наших сегодняшних проблем.

Но гордиев узел проблем, вызванных попытками соединить «нормативное» и «эмпирическое» *после* отказа современного либерализма от «просвещенческой» концепции «природы человека», можно разрубить одним ударом. Видимо, непревзойденным мастером такого удара является Ричард Рорти. Исполняется удар следующим образом.

Во-первых, нужно окончательно и бесповоротно признать провал усилия Просвещения соединить «нормативное» и «эмпирическое» или, как выражается Рорти, провал компромисса между его «абсолютистской» и «прагматической сторонами». Такое признание вытекает, прежде всего, из полной невозможности провести границу между рациональностью, присущей человеку согласно его «природе», и теми продуктами его исторической аккумуляции, которые считаются «рациональностью» в тех или иных обществах. Во-вторых, «абсолютистскую» (нормативную) сторону Просвещения нужно решительно отбросить: она не только не спасается философски, но и бесполезна практически — с точки зрения сохранения институтов либеральной демократии, некогда возникших благодаря Просвещению. В-третьих, следует признать наши ценности именно в качестве наших, а не универсальных и всечеловеческих, т. е. в качестве ценностей, «относительно локальных и этноцентричных». Мы придерживаемся их не потому, что они «хороши» по меркам общечеловеческих, вечных и т. п. идей о благе и должном, а потому, что мы «так воспитаны». В-четвертых, эти ценности и наша приверженность им устанавливают границы между «разумным» и «неразумным», которые мы будем неукоснительно защищать. Люди типа Ницше и Лойолы будут нашими врагами не потому, что они заблуждались относительно внеисторической «природы человека» или хотели ее дискредитировать, а потому, что их «жизненные планы» не соответствуют нашим и не могут найти себе место в той организации либеральной демократии, которую мы считаем своей<sup>122</sup>.

<sup>122</sup> См. Rorty, R., «The Priority of Democracy to Philosophy», in *Prospects for Common Morality*, ed. G. Outka. Ewing, NJ: Princeton University Press, 1992. P. 254–255, 263.

Как таковая эта позиция логически непротиворечива (если не углубляться в рассмотрение того, что Рорти выводит из нее в политическом и этическом планах). Однако она никак не совместима с тем «равенством всех», которое в начале данной части мы предположили в качестве общего признака либерализма и Просвещения. На сей раз его утратил либерализм.

В итоге скажем так: идея «равенства всех» при всей своей проблемности, гасимой с помощью категории «природа человека», была характерным признаком «основного течения» Просвещения. При устранении этой категории или ее интерпретации в качестве лишь «регулятивной идеи» либерализм либо утрачивает всякую возможность говорить о «равенстве всех», либо продолжает говорить о нем как о бессильном моральном должном. Игнорировать все эти обстоятельства и видеть в «равенстве всех» объединяющий либерализм и Просвещение признак недопустимо.

#### 4. Мелиоризм (*прогрессизм*)

Термин «мелиоризм», использованный Греем в приведенном в начале данной части работы списке общих тем либерализма, — современный *скромный* заменитель амбициозного понятия прогресса, присущего Просвещению. В современном либеральном лексиконе есть несколько других аналогичных скромных заменителей — модернизация, развитие, трансформация и т. д. Их скромность состоит в том, что они как бы скрывают те свои нормативные значения, которые понятие прогресса выводило на первый план, и претендуют на то, чтобы быть скорее объективными описаниями происходящих процессов, чем нормативными предписаниями и целеполаганием.

В большой мере эта скромность — следствие тех же трудностей в соединении «нормативного» и «эмпирического», о которых мы рассуждали в связи с понятием равенства и от которых социологические, экономические и иные теории модернизации, развития и всего прочего хотят уйти. В то же время эти современные либеральные теории осознают, что многие, причем центральные, нормативные обещания Просвещения не только не выполнены два с лишним столетия спустя после их оглашения, но и не могут быть выполнены — при сохранении той либеральной логики развития, которая движет глобальным капитализмом. Как, к примеру, инкорпорировать в эту логику то же обещание установления равенства между нациями и прогресса равенства внутри каждой нации, которые маркиз де Кондорсэ назвал двумя из трех важнейших имен прогресса (третьим было

«подлинное» нравственное совершенствование человечества)<sup>123</sup>? Такие нормативные ориентиры и определения прогресса *должны быть скрыты* под личиной (квази-) объективного описания сущего, которое скорее отдаляется от них, чем приближается к ним.

Но нам не следует фиксировать внимание на подобных различиях между «просвещенческим» понятием прогресса и его современными скромными собратьями, ибо то, что их объединяет в логико-методологическом и политическом планах, значительно важнее того, что их содержательно разъединяет. В случае с прогрессом и его преемниками мы, пожалуй, впервые имеем ту близость либерализма и Просвещения и даже то их частичное совпадение, которые по большому счету тщетно искали, рассматривая индивидуализм, равенство и универсализм. Итак, что же именно в логико-методологическом и политическом планах объединяет «просвещенческий» прогресс с его современными либеральными собратьями?

Начнем с простейшего. Понятие прогресса (модернизации и т. п.) предполагает наличие мерил, при помощи которого и относительно содержания которого измеряются изменения наблюдаемых и сопоставляемых объектов. Объекты изменяются, но мерило остается неизменным. Если изменяется и оно, то мы не сможем зафиксировать изменения в объектах. В этом случае у нас пропадет та система координат, в которой понятие прогресса (модернизации и т. п.) имеет смысл. Прогресс (модернизацию и т. п.) вообще можно определить как сохранение в неизменности того, относительно чего устанавливаются (и оцениваются) изменения в наблюдаемых объектах. В этом в первую очередь смысл лаконичной формулировки Фегелина — «идея прогресса, в самом деле, есть идея *статичной* ситуации...»<sup>124</sup>.

Далее. Предполагается, что содержание мерил прогресса (модернизации и т. п.) отражает то «главное», что определяет и от чего зависит состояние общественной жизни человека. В противном случае замеры изменений этого состояния данным мерилем давали бы малосущественные и случайные результаты, не способные характеризовать общий ход истории. Стало быть, само понятие прогресса (модернизации и т. п.) предполагает, что в истории есть нечто неизменное, нечто принадлежащее ей и в то же время защищенное от нее

<sup>123</sup> См. Condorcet, de Marquis, «Sketch for a Historical Picture of the Human Mind (The Tenth Stage)», in Condorcet, *Selected Writings*, ed. K. M. Baker. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co, 1976. P. 258.

<sup>124</sup> Voegelin, E., *Op. cit.* P. 84 (курсив мой. — Б. К.).

и не доступное ее воздействию. Более того, именно это неизменное есть «главное» в истории, т. е. то, что определяет ее ход. В этом — второй смысл фегелиновской формулировки о «статичности прогресса», очевидным образом связанный с первым.

Конечно, есть немалая разница между «просвещенческим» пониманием этого неизменного «главного» в истории и тем, как оно видится позднему либерализму. Для Просвещения таким «главным» была «природа человека». Это понятие было статичным настолько, что из него не «выводилось» никакое движение. Поэтому вся прошлая история, обусловившая нынешнее общественное состояние, которое подлежало *прогрессивному* преобразованию в смысле приведения его в соответствие с «природой человека», могла быть изображена только как коллекция ошибок и преступлений. Современные скромные преемники прогресса имеют в этом плане заметное преимущество. В их концепциях статичный «общий» принцип организации истории может «развертываться» в виде процессов, образующих «корпус» истории. К примеру, в концепциях технологического детерминизма техника выступает и неизменным принципом, определяющим «в самом главном» ход истории, и тем, что «развертывается» в виде технической эволюции, которая понимается в качестве глубинного потока истории, «в конечном счете» определяющего то, что происходит ближе к ее поверхности.

В любом случае в концепциях прогресса (модернизации и т. д.) ни прошлое, ни будущее не обладают и не могут обладать своим специфическим и определяющим *именно их* «главным». «Главное» окказывается «вечно настоящим», хотя его проявления (в современных теориях модернизации и т. п.) или формы искажения его (в «просвещенческих» теориях прогресса) являются разными для разных исторических эпох, от чего и зависит их историческое лицо.

Такое лишение прошлого (но равным образом и будущего) своего специфического «главного» Вильгельм Дильтей метко назвал «опустошением прошлого». «Опустошение» производит именно та «ограниченная точка зрения», которая не способна к тому, чтобы «вновь испытать историю с присущей ей естественной энергией»<sup>125</sup>. «Опустошение» есть одновременно условие и результат той колонизации прошлого и будущего настоящим, благодаря которой первое превращается всего лишь в стадию подготовки настоящего, а вто-

<sup>125</sup> Dilthey, W., «Additions to the *Formation of the Historical World*», in Dilthey, W., *Selected Works*, Vol. III, ed. R. A. Makkreel and F. Rodi. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002. P. 358.

рое — в его усовершенствованное продолжение. История, представленная как прогресс (модернизация и т. п.), есть сплошной «конец истории» на *уровне существенного*, на котором не происходит ничего качественно нового, или она есть банальная история явлений, выданная за «всю историю». Но что дает настоящему такую силу над прошлым и будущим? И как может эта сила идеологически и теоретически трансформировать себя, скрывая свою природу, в «объективное» мерило прогресса (модернизации и т. п.), будто бы данное самим разумом, а отнюдь не силой?

В XVIII веке Западная Европа начинает осознавать, что она стала *практически* творить всемирную историю. Чувствительный Кондорсэ может горько сетовать на то, как алчность и тщеславие европейцев восстановили против них обитателей Африки и Азии (и он не одинок среди «просветителей» в таких сетованиях). Но у него нет и тени сомнения в огромном превосходстве «наших знаний и нашей коммерции» над тем, чем обладают обитатели этих континентов. Европейцам, преодолевающим благодаря прогрессу собственные пороки и быстро осваивающим огромные пространства колоний, отводится роль учителей и благодетелей туземцев. Те же из них, кто окажется слишком груб для усвоения цивилизации (употребляемой только в единственном числе), «в конце концов незаметно исчезнут», или, как выражается Кондорсэ в другом месте, будут «мирно удалены с тех обширных земель, которые до сих пор населяют». Однако с точки зрения прогресса и европейцы далеко не равны между собою. Его знаменосцами выступают только Франция и «англо-американские нации» в качестве самых просвещенных, свободных и наименее обремененных предрассудками». Остальным остается лишь учиться у них<sup>126</sup>. За четыре десятилетия до того ту же мысль Анн Робер Жак Тюрго в своем сорбоннском «рассуждении о прогрессе» выразил много лаконичнее, прямо обращаясь к королю Людовику XV: «Пусть этот [Твой] свет горит вечно ярким пламенем, и да распространится он по всей вселенной! Дабы люди могли беспрерывно делать новые шаги по пути к достижению истины!»<sup>127</sup>.

Выраженная в этих (и многих аналогичных) им заявлениях сила и есть то, что реально устанавливает данное мерило прогресса и сообщает ему содержание. Эта сила есть *господство над настоящим*

<sup>126</sup> См. Condorcet, *Op. cit.* P. 258, 260–261.

<sup>127</sup> Тюрго, А. Р. Последовательные успехи человеческого разума. В кн. Тюрго, А. Р. Избранные философские произведения. М.: Соцэкгиз, 1937. С. 72.

(французов и «англоамериканцев» над Европой, Европы — над остальным миром, если рассуждать только геополитически), которое идеологически трансформируется *в господство настоящего над прошлым и будущим*. Эта трансформация опосредуется и камуфлируется преобразованием повествования о господстве в объективное знание о реальности, властного отношения — в научно констатируемый факт. У Кондорсэ и Тюрго такое преобразование дано с подкупающей наивностью и потому почти очевидно для современного читателя. В наше время то же самое делают много искуснее.

Так или иначе, ко времени великих «просвещенческих» сказаний о прогрессе великие дебаты конца XVII — начала XVIII веков о том, имеет ли настоящее превосходство над прошлым (конкретно — греко-римской античностью)<sup>128</sup>, остались позади. Аргументы защитников превосходства древности не опровергнуты, но отодвинуты на обочину общественного внимания и во многом уже забыты — они стали irrelevantными той ситуации, в которой господство «центров просвещения», пользуясь терминами Тюрго, стало бесспорным. Прогресс выстроил историю так, что она стала «триумфальной процессией победителей»<sup>129</sup>. Таковой — с соответствующими дозами «политической корректности» — остаются и современные скромные преемники «просвещенческого» прогресса.

Итог этим рассуждениям можно подвести следующим образом. По признаку прогресса Просвещение XVIII века и современный либерализм, действительно, близки. Эта близость задается сохранением логико-методологических и политико-идеологических параметров понятия прогресса, а не его содержания, каким оно было в XVIII столетии. Но это есть преемственность идеологии господства, а отнюдь не философии «свободы и равенства», с которой и Просвещение, и либерализм хотят себя отождествить (пусть пользуясь для этого, как мы видели ранее, весьма разными аргументами).

<sup>128</sup> В качестве наиболее яркого их примера см. Спор о древних и новых. М.: Искусство, 1985.

<sup>129</sup> Я беру это последнее выражение в том значении, в каком его употреблял Вальтер Беньямин в «Тезисах о философии истории». Этот текст важен и тем, что он убедительно показывает: понять прогресс как «триумфальную процессию победителей» можно лишь с точки зрения «побежденных», причем мотивом такого понимания будет стремление «взорвать» прогрессистский континуум истории. См. Benjamin, W., «Theses on the Philosophy of History», in Benjamin, W., *Illuminations*, ed. H. Arendt. NY: Schocken Books, 1978. P. 253–264.



ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ: СВЯЗЬ ЛИБЕРАЛИЗМА  
И ПРОСВЕЩЕНИЯ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИНАМИКЕ

Как известно, термин «либерализм» появляется только в XIX веке. Изначально он обозначал *политическую позицию* одной из фракций в испанских Кортесах («*Liberales*»), выступавшей против абсолютизма и в известной мере испытывавшей влияние идей и практики Французской революции в их трансформированном наполеоновском режиме виде. Этот термин довольно быстро распространился по Европе, сохраняя смысл политического обозначения. У либералов первой половины XIX века в целом было довольно негативное отношение к тому, что мы сейчас рассматриваем в качестве Просвещения 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 19-го века началось селективное освоение либералами наследия Просвещения, которое в таком рафинированном виде стало в конце концов пониматься как «исток» и даже «ранняя классика» либерализма<sup>130</sup>.

В то же время сам XVIII век 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 веке. 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>131</sup>.

Общее между либеральным и контрпросветительским способами освоения и конструирования Просвещения, различными во многих иных отношениях, заключается в следующем. Оба они воспринимают Просвещение сквозь призму Французской революции и в соответствии с собственными политико-идеологическими задачами,

<sup>130</sup> Подробнее см. White, H. V., *Op. cit.* P. IX–X.

<sup>131</sup> McMahaon, D. M., *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 32.

ею же поставленными. Можно сказать, что их собственные политические проекты впитывают из Просвещения то, что им потребно для своего осуществления и самообоснования в логике текущей политической 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 глядят на Просвещение? Не была ли она скорее скульптором, вылепившим Просвещение или, скорее, его новое изображение, отличное от того, которое где-то в середине XVIII века лепила практика «просвещенных» абсолютистских монархий и вольнодумствующих салонов?

Много лет спустя после Французской революции один из умеренных промонархических лидеров 1789 года Мунье писал: «Не влияние этих принципов (Просвещения. — Б. К.) создало Революцию, а, напротив, Революция породила их влияние»<sup>132</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>133</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 (см. сноску 13), чуть ли не в их идеолога и «провозвестника»<sup>134</sup>. Немудрено, что большин-

<sup>132</sup> Цит. по Hampson, N., *Op. cit.* P. 256.

<sup>133</sup> См. отличную подборку статей о «популяризации Просвещения» в Darnton, R., *The Literary Underground of the Old Regime*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982, а также Eisenstein, E., «On Revolution and the Printed Word», in *Revolution in History*, eds. R. Porter and M. Teich. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

<sup>134</sup> Коббан документирует: вплоть до конца 1780-х годов «Общественный договор» Руссо оставался одним из *наименее* популярных и читаемых его произ-

ство 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 Руссо и Кондорсэ, в которых стремятся увидеть то, как Просвещение *действовало*, либо Канта, позволяющего понять, как Просвещение *отстраненно рефлексировало* собственные действия<sup>135</sup>.

Конечно, для дореволюционного контекста или контекстов (по-скольку 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, и подтверждением этому будет далеко не только процитированное выше «сорбонское рассуждение» Тюрго о прогрессе (см. сноску 127)<sup>136</sup>.

ведений. В этом плане его нельзя сопоставить с «Новой Элоизой» или «Эмилем». См. Cobban, A., *Op. cit.* 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.

<sup>135</sup> Об этих двух главных источниках современных представлений о Просвещении см. Liedman, S-E., «The Crucial Role of Ethics in Different Types of Enlightenment», in *The Postmodernist Critique of the Project of Enlightenment*, ed. S-E. Liedman. 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. Т. 7. М.: Чоро, 1994. С. 102–103.

<sup>136</sup> Немецкий исследователь Ульрих Им Хоф посвящает отдельную главу своей книги рассмотрению того, как «классическое» Просвещение перетолковывало унаследованную от XVII века и того, что мы назвали Пред-просвещением, 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*, tr.

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.* Повторяя сказанное в начале данной статьи, нельзя доверять «просветителям» на слово. 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 в пунктах 3 и 4 первого параграфа данной статьи (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 дотоле 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 эффективное идеологическое оружие критики. Именно в качестве такового эта идея была *отражением* указанного конфликта традиций, а не химерой и утопией, и *практическим участием* в нем<sup>137</sup>. Понятно, что отражать этот конфликт и участвовать в нем

W. E. Yuill. Oxford: Blackwell, 1994. P. 187, 190 и всю главу 5 части V данной книги (курсив мой. — Б. К.).

<sup>137</sup> Вся эта аргументация опирается, во всяком случае в моем представлении, на ту концепцию связи традиции и разума, которую наиболее 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 тра-

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 не 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>138</sup>. Первое — круг идей и поступков тех выдающихся мыслителей, с именами которых традиционная история философии обычно и ассоциирует Просвещение как таковое. 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 штурмуя 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 ответа на данный вопрос. И неудивительно, 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». Крупнейшее открытие «просветительской» мысли лежит

диция 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.: Прогресс, 1988. С. 334–335. Описанная мной 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 *нереформирование*». В качестве последнего и нужно понять Просвещение XVIII века и Революцию.

<sup>138</sup> Более подробно об этом см. Porter, R., *Op. cit.* P. 6 ff.

в русле такой трансформации. Оно заключается в том, что путь в будущее открывает не очистительная сила разума как таковая, а только действие политической силы, с которой разум *может* соединиться, признавая, что он не всемогущ. Такое соединение имеет серьезный шанс стать для него ловушкой<sup>139</sup>. 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 соперничества — партнерства 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»<sup>140</sup>, причем как

<sup>139</sup> Я не знаю более ясного и трагического выражения антиномического характера связи разума с силой, чем мысль Робеспьера о неразрывности добродетели и террора. «...Движущей силой народного правительства в революционный период должны быть одновременно добродетель и террор — добродетель, без которой террор пагубен, террор, без которого добродетель бессильна». Террор как справедливость есть «эманация добродетели», заключает Робеспьер. (Робеспьер, М. О принципах политической морали. Доклад 5 февраля 1794 г. В кн. Робеспьер, М. Избр. произ. в трех томах. Т. 3. М.: Наука, 1965. С. 112). Такая мысль невозможна в дореволюционном Просвещении. Робеспьеровская композиция добродетели и террора поражает воистину классицистской статикой, что и производит впечатление величественной обреченности. В дальнейшем обреченность преодолевается, и связь силы и разума становится исторически подвижной и продуктивной, как в гегелевской «диалектике раба и господина». Однако при этом разум, воплощенный в современном государстве, оказывается, как у того же Гегеля, уже не добродетелью, а «хитростью». См. Гегель, Г. В. Ф. Йенская реальная философия // Гегель. Работы разных лет. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 363.

<sup>140</sup> Anchor, R., *Op. cit.* P. 7.

минимум в двойном смысле слова «прогрессивное». Во-первых, оно было единственной светской версией прогресса как движения, ориентированного на будущее, а не на прошлое<sup>141</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 рубрику 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 — заимствования 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>142</sup>.

Оказавшись в этом новом силовом поле идей, Просвещение, каким оно было в XVIII веке, 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 в третьем параграфе данной работы. Но отчасти, тоже во многом трансформируясь, оно перетекает и в современный консерватизм, и в социализм.

<sup>141</sup> Такую ориентацию Просвещения Йохан Хейзинга вообще считал определяющей для него в целом. См. Hof, U. Im, *Op. cit.* P. 159.

<sup>142</sup> Подробнее об образовании и конструкции этого идеологического модуля Современности см. Капустин, Б. Что такое консерватизм? // Свободная мысль — XXI, 2004, № 2.

Говорят: «Сейчас все — борцы за свободу». Это острословие непосредственно выражает, конечно же, иронию в адрес многообразных идеологических прикрытий современных практик господства и агрессии. Но было время, когда такие практики не нуждались в подобном прикрытии. Известно, что лицемерие — это дань, которую порок платит добродетели. Пусть будет хотя бы эта дань, если с порока не удастся взыскать что-либо более существенное. Но эта дань — тоже ресурс для тех, кто все же стремится противодействовать господству и агрессии под флагом свободы. И за это они должны быть благодарны Просвещению, растворившемуся в основных идеологиях современного мира и продолжающему в них жить разнообразными жизнями. Именно поэтому все эти идеологии — «за свободу» и поэтому в борьбе с ними разуму не обязательно вступать в такие рискованные сделки с силой, какие от его имени заключал Робеспьер, напрямую соединяя добродетель и террор (см. сноску 139). Для истории это совсем немало.



РАЗДЕЛ 3

ДОЛЖНОЕ И СУЩЕЕ В ПОЛИТИКЕ



## МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА

Эта тема представляет собою уравнение с несколькими переменными. Во-первых, нам нужно различать, по крайней мере, два вида морали, называемые обычно кантианской и утилитаристской, которые по-разному относятся к политике. Во-вторых, нам следует иметь в виду различие между двумя видами политики — назовем их условно «политикой воспроизводства статус-кво» и «трансформационной политикой» (или «малой» и «большой политикой»). В каждом из этих видов политики мораль присутствует по-разному и играет разные роли. В-третьих, связь морали и политики окажется совершенно разной в зависимости от того, с какой *жизненной позиции* она строится — позиции отстраненного наблюдателя за политикой или ее участника. Изменение каждой из этих переменных — типа морали, типа политики, типа жизненной позиции — будет трансформировать картину связи морали и политики.

Мы пойдем следующим путем. Во-первых, мы рассмотрим то, как оба вида морали соотносятся с двумя отмеченными нами типами политики. Во-вторых, мы проясним то, как влияет на связь морали и политики занятие той или иной жизненной позиции — наблюдателя или участника. В-третьих, мы сосредоточимся на ключевой проблеме связи морали и политики, в качестве каковой предстает проблема политического насилия и ненасильственной альтернативы ему.

Данная проблема является ключевой, потому что именно в ней с максимальной рельефностью выступают и *противоположность* морали и политики и *необходимость их сопряжения*. Мы говорим «противоположность», ибо любая политика неотделима от власти, всегда предполагающей принуждение, а оно есть как минимум насилие над чьей-то волей (не обязательно в виде телесного насилия). В то же время мораль, даже в ее исходном и самом содержательно бедном определении, есть *добровольная* саморегуляция людей на основе принципов, которые считаются всеобщими, т. е. распространяющимися *на всех*, в ком мы также предполагаем способность к добровольной са-

морегуляции на тех же принципах. Принцип добровольности морали, таким образом, оказывается в прямом противоречии с принципом власти и принуждения, без которого политика не есть политика.

Но ведь верно и то, как настойчиво подчеркивала Ханна Арендт, что насилие разрушительно для политики<sup>1</sup>. Последняя есть род человеческой деятельности, которая всегда — так или иначе — строится на сознательном отношении человека к себе, окружающим и своему делу, а такое отношение невозможно вне оценивания, в том числе — в категориях добра и зла. Если все это теряет какое-либо практическое значение, если человек сводится к механическому исполнителю команды, как происходит в крайних случаях насилия, то это означает утрату человеком способности быть человеком и дегенерацию политики к тому, что Арендт называла технологиями «банального зла» (это для нее и был «тоталитаризм»). Здесь и возникает с особой остротой вопрос о сопряжении политики и морали как «последнем рубеже» обороны человеческого в человеке против политики, превращающейся в чистые технологии манипуляции. В этом смысле мораль, сопротивляясь такому перерождению политики, необходима последней для того, чтобы она могла оставаться самой собой.

Но прежде, чем мы двинемся по пунктам нашего плана, нам нужно отмежевать тему «мораль и политика» от того, с чем ее часто смешивают, и в первую очередь — «профессиональной этики политиков» и «политической этики» как таковой.

Воспользуемся классическим дюркгеймовским описанием профессиональной этики. Она есть правила, регулирующие поведение людей в их «особом качестве», определяемом их принадлежностью к той или иной профессиональной группе. Это — правила исполнения роли. С одной стороны, они не универсальны (не предназначаются для тех, кто в данную группу не входит), а с другой — они не предполагают ту саморефлексию, то самозаконодательство и ту свободу, которые неотделимы от морали как таковой. Однако они — не «технологические инструкции» для исполнения роли (типа правил «техники безопасности» или списка должностных обязанностей), а «общие предписания» относительно пределов допустимого для членов данной группы и «общие принципы, регулирующие отношения между ними. Поэтому профессиональную этику можно считать обобщенным выражением условий воспроизводства данной группы, рассмотренных с ее собственной точки зрения как целого. На уровне про-

<sup>1</sup> См. Арендт, Х. О насилии // Мораль в политике. Хрестоматия. Отв. ред. Б. Г. Капустин. М.: КДУ — МГУ, 2004.

фессиональной этики имеется только «моральный партикуляризм», т. е. множество не тождественных и не сводимых к общему знаменателю (за исключением банальностей) правил существования разных профессиональных групп<sup>2</sup>. Профессиональная этика медиков, юристов, офицерский кодекс чести и т. п. служат тому хорошими примерами.

Заметим попутно, что знаменитая веберовская «этика ответственности» ни в коей мере не может считаться профессиональной этикой политиков как особой группы или корпорации. Она — глубоко личный, по сути трагический выбор человека, оказавшегося в положении политика и принимающего на себя бремя этого положения в свете того понимания «судьбы» современного мира, для постижения которой отнюдь не обязательно быть политиком. В то же время к группе профессиональных политиков можно принадлежать, придерживаясь противоположной ей «этики убеждений». Можно также, что еще удобнее, не придерживаться никаких убеждений и не испытывать никакой ответственности.

Тема «профессиональная этика политиков» является частной по отношению к нашей теме. Связь морали и политики в качестве общей проблемы может быть рассмотрена только «снизу», а не «сверху», т. е. в виде проблемы моральной ориентации массовых действий, людей в их общеполитическом определении «граждан», а не в частном и специфическом определении «профессиональных политиков». Иными словами, нам нужно понять, каким образом (потенциально) любой человек может оказаться способным к морально ориентированному политическому действию и что такое действие дает для политики. Только таким путем, имея дело с общим, а не особенным, мы можем достичь политико-философского осмысления отношения морали и политики.

Заметим попутно, что таким же путем мы можем освободиться от сервильных по своей сути и антидемократических упований на «моральных политиков» и их «профессиональную этику» как единственных гарантов пристойности политики. Конечно, «моральные политики» тоже встречаются. Но если общетеоретический анализ темы «мораль и политика» чему-то учит, так это тому, что Давид Юм назвал «максимой» политического мышления. «...При продумывании любой системы правления и определении конституционных сдержек и форм контроля в каждом человеке нужно предпо-

<sup>2</sup> См. Durkheim E. Professional Ethics and Civic Morals. Tr. C. Brookfield. L.-NY.: Routledge, 1992, chapter 1 (особенно с. 3–8).

лагать мошенника, не имеющего в своих действиях никакой цели помимо частного интереса»<sup>3</sup>. Демократический пафос этого суждения заключается в том, что пристойность политики, т. е. ее направленность на «общее благо», может быть обеспечена только нами, а не теми, в ком благоразумие всегда должно подозревать склонность к мошенничеству.

Теперь об отличиях нашей темы от «политической этики». Существует восходящая к Гегелю традиция, различающая мораль и нравственность. Первая говорит о должном, вторая — о благом. В плане практики первая есть установка сознания, вторая — деятельно-практическое отношение к действительности. Такие различия удачно конкретизируются в том описании политической этики, которое дает Шанталь Муфф: политическая этика «занимается нормативными аспектами политики, ценностями, которые реализуются посредством коллективных действий и благодаря общей принадлежности к некоторой политической ассоциации. Это — предмет, который необходимо отличать от морали, занимающейся индивидуальными действиями»<sup>4</sup>. Какие основные различия между темой «мораль и политика», с одной стороны, и «политической этикой» — с другой фиксирует данная формулировка?

Первое. Политическая этика — это нормативные ориентиры действий, причем действий коллективных. Мораль — нормативные ориентиры мышления, причем мышления индивидуального. Конечно, моральные ориентиры и моральное мышление приобретают политическое значение лишь тогда, когда они совпадают или близки у достаточно большого числа людей. Тем не менее совпадение или сходство индивидуальных ориентиров отнюдь не тождественны единству ориентиров организации — носителя коллективного действия. Мы будем заниматься первым — как возникают моральные установки в сфере политики, как они оказываются схожими у многих людей и как все это создает возможность коллективных действий. «Политическая этика» занимается самими такими действиями с точки зрения их нормативного обеспечения.

Второе. Ориентиры коллективного действия так или иначе (даже в случае его неудачного исхода) запечатлеваются на институциональных структурах общества и в этом смысле «опредмечиваются». Они

<sup>3</sup> Hume D. Of the Independency of Parliament // Hume D. *Essays Moral, Political, and Literary*. Ed. E. F. Miller. Indianapolis, Liberty Fund, 1985, p. 42.

<sup>4</sup> Mouffe C. On the Articulation between Liberalism and Democracy // Mouffe C. *The Return of the Political*. L-NY: Verso, 1993, p. 113–114.

оставляют след в той «материи» общественной жизни, которая на ее очередном витке становится новым предметом индивидуального мышления с его (перестраивающимися) нормативными ориентирами. Мораль сама по себе этой способностью «опредмечиваться» не обладает, хотя она может влиять на обладающие такой способностью коллективные действия.

#### ФУНКЦИИ МОРАЛИ В «БОЛЬШОЙ» И «МАЛОЙ ПОЛИТИКЕ»

Если мы хотим понять связь морали и политики как их практическое отношение, не сводимое к моральному оцениванию политики, то перед нами встает вопрос о функциях морали в политике. Чтобы подойти к пониманию этого вопроса, нам нужно ясно различить то, что мы решили именовать «большой» и «малой» политикой<sup>5</sup>. Такое различие необходимо иметь в виду именно потому, что функции морали в политике в первом и во втором случаях оказываются далеко не тождественными. Определяющую черту «малой политики» можно передать известной формулировкой Никласа Лумана. В рамках этой политики даже «из крупных тем... невозможно сформировать альтернативы для политического решения»<sup>6</sup>. Соответственно, это политика, *воспроизводящая* (с теми или иными корректировками, вокруг которых и идет полемика) существующее общественное устройство. «Большая политика», напротив, формирует и реализует альтернативы и в этом смысле является *производящей*.

В «малой политике» роль морали, действительно, невелика. Обычно ей приписывают значение в плане легитимации существующей власти, в самой же легитимации видят важное условие сохранения и воспроизводства власти. Однако думается, Бэррингтон Мур прав в обобщении своего грандиозного компаративного исследования причин и условий социального протеста. Статус-кво обычно поддерживают не моральные обязательства и оценки, а то, что он назвал «рутиной повседневности» и «императивами обычной жизни»<sup>7</sup>. Они не легитимируют власть, но позволяют понять то, почему и как

<sup>5</sup> Подробнее об этом см. Капустин Б. Г. Что такое «политическая философия»? // Полис. 1996, № 6, с. 94–95.

<sup>6</sup> Луман Н. Честность политиков и высшая аморальность политики // Вопросы социологии. 1992, т. 1, № 1, с. 74.

<sup>7</sup> См. Moore B., Jr. Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt. White Plains (N. Y.): M. E. Sharpe, 1978, p. 13–18, 480.

даже устойчивые и распространенные негативные моральные оценки существующих порядков столь редко — в масштабах всемирной истории — прорываются открытой борьбой низов.

Что остается? То, что Луман обозначает понятием «внешней страховки» моралью функциональных систем общества, в том числе — политики, чьи «коды» как таковые никоим образом не сводятся к «моральному коду». Речь идет о том, что «моральная цензура» со стороны публики и политических конкурентов заставляет «игроков» *в целом* придерживаться правил «честной игры». Луман проводит аналогию со спортом. Спортивный результат тоже нельзя оценить в категориях добра и зла, но можно благодаря моральной цензуре отличить «честную победу» от той, которая обеспечена применением допинга. Сходным образом успех в политике (партии на выборах, проталкивания законопроекта в парламенте и т. д.), не поддаваясь нравственным квалификациям, должен достигаться без применения тех средств, которые могут разрушить саму принятую политическую игру (Луман, с. 75–76).

Эту функцию морали в политике можно истолковать более широко и «оптимистично», как делает Пьер Бурдьё. Сама (корыстная) утилизация морали политиками или, по Бурдьё, «узурпация универсальности» открывает возможности для демистификации власти — «официальных лиц» ловят в их собственной игре, им расставляют ловушки с помощью их собственных нравственных определений своих функций (вроде «служения народу», «заботы об общем благе» и т. д.). Но важнее то, что «интерес к универсальному и выгода от универсального» оказываются даже «двигателем прогресса по направлению к универсальному». «Тест на универсализируемость» политических идей, подходов, решений (вспомним кантовское понимание «законосообразности») становится своего рода нормой политической жизни, действенность которой, естественно, задается ее нарушениями. Сколь бы велика ни была в таком «тестировании» роль лицемерия и интриганства с обеих сторон (властных мистификаторов и их разоблачителей), это «тестирование» имеет эффект, обратный «разрушению иллюзий». Ведь оно само может проводиться лишь «от имени» и «во имя» моральных ценностей. Чем большая важность за ними признается, тем выше значимость «тестирования», в том числе — как орудия борьбы<sup>8</sup>.

Однако, говоря о незначительной роли морали в «малой политике», мы имели в виду ту ее самостоятельную роль, в которой она спо-

<sup>8</sup> См. Бурдьё П. За политику морали в политике. В кн. П. Бурдьё. Социология политики. М.: Socio-Logos, 1993, с. 326–330.



собна выступать в качестве особой причинности человеческого поведения, отличной от интересов и даже противостоящей им. На такую роль претендует кантианская мораль. Но утилитаристская мораль на такую роль и не претендует. Напротив, она стремится обеспечить «правильное» понимание людьми своих интересов и их гармонизацию — как на уровне индивидуального сознания, так и на уровне межчеловеческих отношений. Она есть мораль «просвещенного эгоизма», мораль пользы — в отличие от кантианской морали долга.

В качестве таковой она буквально пронизывает «малую политику». Причем это верно, хотя в разной степени, для обеих основных трактовок принципа полезности: более грубой — как эгоистический расчет «выгод и убытков» (в духе позднего Бентама) и более возвышенной — как ориентации на «наибольшее счастье наибольшего числа людей» при предпочтении духовных благ телесным (в духе Джона Стюарта Милля)<sup>9</sup>. Если гениальное название книги Гарольда Лассвелла «Политика: кто получает что, когда, как»<sup>10</sup> действительно схватывает общую формулу «малой политики», то становится понятно «избирательное родство» между ней и утилитаристской моралью. Эта мораль призвана осуществить интериоризацию данной формулы на уровне самопонимания и общих установок «рационального субъекта» «малой политики» как «просвещенного эгоиста», ее же — обеспечить адекватными ей действующими лицами.

Но то, что не может обеспечить утилитаристская мораль, — это именно готовность идти до конца ради принципа, из сознания абсолютного долга и вопреки всем советам благоразумной расчетливости. Почему? Потому что вообще рассчитывать можно то, что есть. «Есть» — глагол настоящего времени. Но рассчитывать можно и такое будущее, в котором то, что есть, только увеличивается или уменьшается. Правда, это не вполне будущее, а только пролонгированное настоящее. Более же радикальное будущее, в котором может возникнуть нечто, которого нет сейчас, и нет того, что есть сейчас, не поддается расчету — тем более с точки зрения пользы и вреда как ключевых категорий утилитаризма. И вдвойне оно не поддается расчету, если может исчезнуть сам рассчитывающий — «просвещенный» утилитарист. Бентам в одной из своих работ поэтому и пришел к честному и последовательному — с точки зрения его философии — выводу о том, что определить целесообразно или нет сопротивле-

<sup>9</sup> См. Mill J. S. Utilitarianism // Mill J. S. Utilitarianism, Liberty, Representative Government. Ed. H. B. Acton. L.: J. M. Dent & Sons, 1972, p. 7 ff.

<sup>10</sup> См. Lasswell H. D. Politics: Who Get What, When, How. NY: Wittlesey House, 1936.

ние власти (читай — революция) невозможно совсем. Эта невозможность — в логике благоразумия — означает необходимость подчинения власти, каковы бы ни были ее прегрешения<sup>11</sup>. Едва ли возможно более убедительно показать несовместимость утилитаристской этики и «большой политики», суть которой — именно трансформация настоящего.

В «большой» политике мораль обретает иные функции в отличие от «малой». «Большая» политика — это закладывание новых начал, новых правил для новой игры. Эти новые правила не вытекают логически ни из старых правил, ни из рутинного функционирования вновь сложившейся политической структуры. Но они сообщают этой структуре ту «идентичность», которая позволяет ей функционировать — даже при бесчисленных на практике отступлениях от базисных правил.

Поясню сказанное примером. Энтони Даунс, классик теории «рационального выбора», исходящей из того, что «рациональные люди не могут интересоваться политикой как таковой — помимо собственной выгоды [которую они получают от занятий ею]», задается вопросом о значении для демократии такого «политического приспособления», как правило «один человек — один голос». С одной стороны, очевидно, что лишь поскольку такое правило существует, постольку политики, заинтересованные сугубо в «собрании голосов», а не в «служении общему благу», будут хотя бы в какой-то мере учитывать в своей деятельности предпочтения и нужды избирателей. Лишь поскольку все это происходит, демократическая система может функционировать и воспроизводиться. С другой стороны, ясно, что само правило «один человек — один голос» сугубо «иррационально». Оно вопреки всякой логике уравнивает тех, кто не равен во всех отношениях, значимых в реальной жизни, причем в реальной «демократической жизни» с ее принципом конкуренции талантов и характеров (добавим от себя — денег, связей, статусов и прочего) — *в особенности*.

Основание, по которому таким образом уравниваются столь различные люди, содержательно противоположно тем принципам конкуренции и дифференциации «рациональных эгоистов», на которых строится вся работа современной представительной демократии. Даунс полностью прав: для современной демократической организации правило «один человек — один голос» выступает «этическим суждением» и «*фактом*», принимаемым как есть. Но его нельзя «рацио-

<sup>11</sup> Bentham J. A Fragment on Government. Ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 55, 96–97.

нально» обосновать исходя из реальной логики функционирования этой организации<sup>12</sup>.

Однако данное правило не всегда было «фактом». Более того, даже после века Просвещения оно не только оспаривалось лучшими умами (Гегелем или Джоном Стюартом Миллем, например), но и опровергалось оружием лучших армий. Кто-то должен был умирать за это «иррациональное» равенство. Кто-то должен был столь сильно верить в него, чтобы идти наперекор всему очевидному неравенству людей и записать в основополагающем документе: «Все люди созданы равными, и они наделены их Создателем определенными неотчуждаемыми правами». Но именно так было положено начало той организации, в которой правило «один человек — один голос» стало фактом.

Чем важна «большая» политика? Тем, что позволяет понять, как стала возможной «малая». Скромная роль морали в «малой политике» — следствие, точнее — одно из следствий, ее выдающейся роли в «большой политике». Пользуясь гегелевским жаргоном, можно сказать: «большая политика» с ее моральной составляющей есть политика в ее «истине», тогда как «малая политика» есть политика как «кажимость». Это останется верным, даже если мы согласимся с тем, что наш повседневный опыт формирует именно «малая» политика. Шмиттовская теория «чрезвычайного положения» и его отношения к «нормальному случаю» политики именно об этом<sup>13</sup>.

Признавая близость описания «большой» политики концепции «чрезвычайного положения» Шмитта, нельзя не подчеркнуть и существенное различие между ними. Для Шмитта «чрезвычайное положение» есть освобождение от *всякой* «нормативной связанности», а не только от норм как процедур, воплотившихся в «механике» общественного устройства. Спаянность «нас» как политической силы, противостоящей «им» как «врагам», предстает у него в виде «бытийственной изначальности», той экзистенциально-онтологической заданности, которая лишена *какого-либо* нормативного смысла. Мораль в этой логике целиком принадлежит «сфере неполитического безопасно-приватного» существования — ведь *политическая* готовность к смерти, своей и чужой («врага»), никак не может быть нормативно обоснована и санкционирована<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> См. Downs A. An Economic Theory of Democracy. N. Y.: Harper & Brothers, 1957, p. 18–19, 42.

<sup>13</sup> См. Шмитт К. Политическая теология. М.: Канон-пресс-Ц, 2000, с. 15, 24–29.

<sup>14</sup> См. Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии, 1992, т. 1, № 1, с. 43, 52, 59.

Здесь проходит водораздел. У Шмитта «бытийственно-изначальная» детерминированность политики подразумевает не свободу, а «естественную необходимость», ничем не лучшую, чем та, которая присуща презируемой Шмиттом либеральной экономике «гешефта» и частных эгоизмов. Шмиттовская политика ничего нового не производит. Она лишь *воспроизводит* первозданную связь и оппозицию «друг-враг» (то, что у «врага» могут изменяться имена, никак не влияет на содержание этой категории). В этом смысле она столь же *тривиальна* (при всем своем мрачном героизме), как и то, что мы назвали «малой политикой».

Вопрос в том, может ли мораль выйти и вывести за собой тех, кто верен ей, из сферы «безопасно-приватного» существования? Может ли она нормативно санкционировать готовность к смерти — самопожертвованию и уничтожению «врага»? Наконец, может ли она — в виде сформированных ею идеалов — спланировать людей «поверх» или «поперек» первозданных разделительных линий, в результате чего возникают *новые политические субъекты*, не уходящие корнями ни в какое «бытийственно-изначальное»? Иными словами, может ли мораль функционировать как *политическая мораль*?

#### МОРАЛЬ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ УЧАСТНИКА ПОЛИТИКИ И С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЕЕ ЗРИТЕЛЯ

Собственно, некоторые из этих вопросов, точнее, некоторые возможные ответы на них не представляют большой теоретической трудности. Достаточно перейти с позиции безопасной созерцательности на позицию деятельного участия (в делах людей) и сделать соответствующие выводы из тех же классических формулировок моральных принципов.

К примеру, кантовский категорический императив (в одной из его версий) гласит: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»<sup>15</sup>. Следуя этому императиву, «относиться» к «другому» можно *безрезультатно*, т. е. не меняя реальное положение «другого», если угнетатель или неблагоприятные обстоятельства уже редуцировали угнетенного к роли «средства». Например, можно выказывать самое большое уважение

<sup>15</sup> Кант И. Основы метафизики нравственности // И. Кант. Сочинения в шести томах. Т. 4, ч. 1. М.: Мысль, 1965, с. 270.

к стоическому философу Эпиктету и даже внимать его мудрым речам, однако ничего не делать практически для того, чтобы он перестал быть рабом. Это соответствует тому, как сам Кант относится к французской революции: он не вовлечен в «эту игру», он, как и другие «благоразумные люди», лишь «зритель», не смеющий и думать о (самостоятельном) «повторении подобного эксперимента». Это не мешает Канту быть в восторге от того *сочувствия*, которое «зрители» испытывают к революции.

Получается, что моральный «поступок» здесь есть выражение сочувствия, а не участие в деле. Результаты революции меряются *впечатлениями*, которые она производит на обывателей, остающихся в сфере «безопасно-приватного», а не ее свершениями в сфере публично-опасного (по Канту, несущественно даже то, «победит ли она или потерпит поражение»). «Продвижение к лучшему», а лучшим является «царство целей», целиком сводится к изменению «умонастроений» праздных «зрителей», обитателей сферы частного. Они в их политическом ничтожестве узурпируют право представлять «человечество», к которому нужно относиться как к цели и ради самодовольства которого собственным сочувствием должны идти на смерть гладиаторы революции<sup>16</sup>.

Но тот же императив можно понять как предписание не допускать отношения к другому только как к средству или (что то же самое) деятельно утверждать другого в качестве цели. Следование *так* понятому моральному долгу непременно заставит поступать вопреки тем, кто аморально сводит «другого» к роли только средства. Поскольку моральный долг предписывает действовать, невзирая на последствия, мы должны любой ценой, в том числе — *ценой нашей жизни*, сопротивляться попранию человеческого достоинства «другого» и его превращению в «средство».

Это и есть *необходимый* вывод из моральных принципов, как только мы перешли с позиции кантовского «зрителя» на позицию участника жизни. Разве проблема для Ганди или Че Гевары отдать свою жизнь за торжество моральных принципов? Как писал Че Гевара, «дело не в том, чтобы желать успеха жертве агрессии, а в том, чтобы разделить его судьбу; необходимо быть вместе с ним вплоть до его смерти или победы»<sup>17</sup>. И он реально так и поступал! Эти слова Че (как и его дела) есть *практически развернутая* формула кантовского

<sup>16</sup> См. Кант И. Спор факультетов // И. Кант. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 7. М.: изд-во «Чоро», 1994, с. 102–104.

<sup>17</sup> Che Guevara E. Venceremos! Ed. J. Gerassi. L.: Panther Book, 1969, p. 572.

категорического императива, от которой сам Кант — в качестве «зрителя» и обитателя сферы «безопасно-приватного» — увертывается.

Увертка состоит в том, что «зритель» исходит не из принципа универсализации, проверяя им на приемлемость или неприемлемость те или иные возможные максимы поступков. В действительности он исходит из определенной максимы, данной ему как *его* жизненная позиция, максимы «благоразумного» неучастия в политике, и *ей* придает форму универсального.

Шмитт принял увертку за «сущность» морали. В результате получилось, что «моральная ориентация» замыкает человека в сфере «безопасно-приватного», тогда как в действительности *исходная замкнутость* в этой сфере приводит к тому *политическому выхолащиванию морали* и соответственно — к тем ее противоречиям, которые характерны для «зрительской» морали. Именно политическая мораль, обязывающая сделать действительной в действительном мире цель, заданную понятием свободы, есть разрешение тех противоречий морали, от которых «зрительская» мораль может только увертываться.

Означает ли это, что политическая мораль сама непротиворечива? Отнюдь нет. Только ее противоречия — не формально-логического свойства. В них столь много плоти и крови, что их нельзя даже понять, мысля «априорно» и отвлекаясь от ситуаций и контекстов, в которых они и возникли, не говоря уже о нахождении способов их преодоления. Более того, многие из них такого рода, что у них совсем нет «окончательных и единственно правильных решений». С ними скорее можно научиться «правильно» жить, чем познать, как их правильно решать. Посмотрим на некоторые, возможно, важнейшие среди них.

Итак, относись к *каждому* как к цели... Но как относиться к тем, кто превращает «других» в (только) средства? Относиться к угнетателям как к целям, т. е. признавать их в качестве целей *в этом их социальном качестве*, значит соглашаться с тем или даже потворствовать тому, что «другие» превращены в средства. Такое соглашательство аморально по определению. Оно не проходит тест на универсализацию. Но его не проходит и максима противодействия угнетателям. Отношение к угнетателям не может стать универсальным, содержать максиму отношения к «любому другому».

Означает ли это крах принципа универсализации — в том смысле, что к *наличному бытию* он не применим, что никакое отношение к отдельным людям, их группам или институтам, *как они есть*, не может пройти тест на универсальность, не может быть универсальным? Да, это так. Но это еще не говорит о том, что данный принцип столь же не применим к *становлению*, к освобождению сегодняшних рабов от се-

годняшнего вида рабства, даже если завтра это приведет к появлению новых форм неравенства и угнетения. Свобода не может *быть* — как совокупность готовых общественных форм (институтов, законов, обычаев), в которых она якобы воплощена. Свобода может только *становиться*, она действительна только как освобождение, как противодействие всему тому, что подчиняет людей и превращает их в средства<sup>18</sup>.

Сказать это — значит установить связь свободы с несвободой. Такая связь, разочаровывающая строгих моралистов, уже есть в политике достижение! Ведь она означает, что полное, монопольное господство несвободы не допущено. Что альтернативы сохраняются (вспомним лумановское понимание исчезновения альтернатив), а значит сохраняется свобода. Не в этом ли — в прямом смысле — моральный долг? Его универсальная формула (переиначивая Канта) могла бы гласить: «Поступай так, чтобы ты всегда (каждым своим действием) способствовал утверждению тех, кто превращен (только) в средства, в качестве целей с точки зрения их свободы, являющейся, пока борьба продолжается, точкой зрения свободного человечества».

Включение «точки зрения» в приведенную формулировку уже указывает на то, что в ней речь идет об *иной универсальности*, чем та, которая характеризует кантовские моральные принципы. Применительно к ним «точка зрения» есть лишь своеобразный эвфемизм, каковым она оказывается, к примеру, у Джона Роулса, когда он описывает то, *как* мораль рассматривает человеческие дела: «Видеть наше место в обществе в перспективе этой позиции значит видеть его *sub specie aeternitatis* (с точки зрения вечности): это значит рассматривать положение человека не только со всех социальных, но и со всех темпоральных точек зрения»<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Мишель Фуко формулирует схожее понимание этих вопросов так: «Я не думаю, что есть что-либо функционально — по самой своей природе — абсолютно освободительное. Свобода есть *практика*. В действительности всегда может быть некоторое множество таких проектов, которые нацелены на изменение определенных ограничений, ослабление или даже слом их, но ни один из них не может, просто в силу своей природы, гарантировать, что люди будут иметь свободу, что сам данный проект установит ее. Институты и законы, призванные гарантировать ее, никогда не обеспечивают свободу людей. Поэтому почти все такие законы и институты можно поворачивать туда-сюда. И дело не в том, что они двусмысленны, просто „свобода“ — это то, что должно практиковаться» (Foucault M. Space, Knowledge, and Power. In *The Foucault Reader*. Ed. P. Rabinow. Harmondsworth: Penguin Books, 1991, p. 245).

<sup>19</sup> Rawls J. *A Theory of Justice*. Cambridge (MA): Harvard Univ. Press, 1971, p. 587.

В отличие от этого мы же говорим об определенной точке зрения определенных общественных групп, задающей направленность их *делу*, которое, поскольку только благодаря ему человечество сегодня, в данной исторической ситуации может испытывать свободу, является делом человечества. В этом и только в этом смысле можно говорить об универсальности сформулированного нами *морально-политического императива* — *конкретной и исторической универсальности* осуществляемого дела.

Однако вернемся к противоречиям политической морали. Без помощи теории понятно, что злую силу можно только *осилить*, т. е. совершить над ней насилие. Конечно, не обязательно и не всегда в форме физической репрессии, но непременно — принуждая «свободную волю» злодея к тому, что она, будучи предоставлена самой себе, не сделает собственным определением. А это и есть общее понятие насилия, лишь частной формой которого является физическое принуждение.

С точки зрения морали великий парадокс насилия состоит в том, что оно снимает принуждение с одних лишь ценой принуждения других. Сколь бы ни было весомо историческое или этическое оправдание такого действия, оно всегда остается в разительном несоответствии тем целям всеобщего равенства и свободы, которые его вдохновляли. Можно, по-гегелевски, оправдать «прогрессивное» насилие его «поднимающими историю» результатами. Но такое оправдание равносильно упразднению «точки зрения» морали как более низкой по сравнению с «точкой зрения» Абсолютного духа. Иными словами, оно равносильно утверждению невозможности морального отношения к «ходу истории» и к «большой политике» как ее общей форме.

Вряд ли этот гегелевский ход мысли может считаться приемлемым после ужасов XX века (и в преддверии ужасов века XXI). Необходимо сохранить перспективу морали, не отказываясь от нее в пользу (гегелевской) «нравственности». Ход истории должен быть судим! Но в таком случае зло освободительного насилия останется злом, не сублимированным в «момент» продвижения к торжеству добра (которого к тому же в полном и окончательном виде не будет никогда). Зло должно быть понято и оценено как таковое именно теми, кто все же решается его творить во имя добра. В противном случае господство несвободы может стать, действительно, тотальным.

Как определить допустимую и необходимую меру зла? Как нейтрализовать обратное действие зла на тех, кто решается на него ради добра? Что позволяет взять себе право творить зло, когда — по Шмит-



ту — «приостанавливается действие всего существующего порядка», анонимно, «объективно» и принудительно устанавливаемого допустимые меры добра и зла? Наконец, как искупить совершенное, пусть ради добрых целей, зло, ибо, если мы остаемся на позиции морали и не берем индульгенцию гегелевской «нравственности», даже достигнутые цели не могут заменить личного искупления и очищения от зла? Это и есть те «проклятые» вопросы, которые делают насилье *ключевой проблемой* теории морали вообще и ее связи с политикой — в особенности.

### НАСИЛИЕ / НЕНАСИЛИЕ КАК КЛЮЧЕВАЯ ПРОБЛЕМА ПОЛИТИЧЕСКОЙ МОРАЛИ

Мучительность этих вопросов рождает соблазн простых решений. Первое и с точки зрения морали наиболее привлекательное из них — отказаться от насилия вообще. В этом видят суть так называемой политики ненасилия, примеры которой находят в деятельности таких лидеров, как Махатма Ганди в Индии или Мартин Лютер Кинг в США. Верна ли такая трактовка ненасилия?

Если освободительное действие отказывается от насилия без уверенности в том, что такой отказ является *достаточно эффективным орудием* искоренения насилия угнетателей, то мы имеем дело либо с *аполитичным* морализаторством, либо с *аморальным* соучастием в безнравственности существующих порядков. К Ганди или Кингу все это не имеет никакого отношения. Суть гандистского учения о сатьяграхе (буквальное значение — «упорство в истине») в том, что *ненасилие есть сила*, способная осилить силу оружия и любых физических репрессий. Именно и только поэтому ненасилие признается правильным, *самым эффективным* методом искоренения зла. Ганди не уставал подчеркивать: «Ненасилие, по существу, есть оружие сильного». В руках слабого — перед лицом вооруженного насильника — ненасилие есть всего лишь трусость<sup>20</sup>. Ненасилие *как оружие* — вот чем велик Ганди в отличие от тех «слабых», которые толкуют о «безоружном» ненасилии.

Но если ненасилие есть оружие, а не безоружность, сила, а не бессилие, то в каком же смысле оно является «ненасилием»? Ведь оружие поражает, а сила насилует. Иначе они не были бы оружием и силой. Гандистский ненасильственный бойкот английского текстиля весь-

<sup>20</sup> Ганди М. К. Моя жизнь. М.: Наука, 1969, с. 506 и др.

ма больно ударил по его ланкаширским производителям — не только фабрикантам, но и рабочим. И Ганди отлично понимал причиняемую этим ударом боль. Руководимое им гражданское неповиновение властям как кислота разъедало каркас машины британского управления Индией. Рейнгольд Нибур, анализируя гандистское ненасилие, справедливо заключает: оно «приводит к социальным последствиям, не столь уж отличным от тех, к которым ведет насилие... Ненасилие, действительно, принуждает и разрушает»<sup>21</sup>.

Означает ли это, что нам не удалось преодолеть указанные парадоксы политической морали? Ведь политически действенное ненасилие тоже есть насилие, хотя и проводимое «другими средствами». С этим приходится согласиться, но тут же внося существенное уточнение. Есть огромная разница между уничтожением противника и его переубеждением, на что в конечном счете делает ставку «насильственное ненасилие». Разница эта не сводится к тому, что противнику оставляют шанс совершить нравственное действие, более того, подталкивают его к тому, чтобы воспользоваться им. Разница и в том, что обратное действие «насильственного ненасилия» на его практиков скорее нравственно возвышает, чем разлагает их.

Но эти преимущества «ненасильственного насилия» над грубым насилием сугубо *ситуативны*, а не имманентны ему. Прежде всего, противник должен быть способен «переубедиться», хотя бы испытывал урон своим материальным интересам, наносимый ненасильственными сопротивлениями. А если противник игнорирует такой урон, равно как и свет нравственной истины? В начале Второй мировой войны Ганди совершенно серьезно советовал бороться с Гитлером методом отказа защищать свободу силой оружия, что должно было послужить нравственному возвышению покоренной Европы. Ему потребовалось лишь два года, чтобы яснее понять *ситуативную* обусловленность политики ненасилия. В обращении «Всем японцам» Ганди не без горечи писал: «Надежд на то, что вы откликнитесь на мое воззвание, у меня гораздо меньше, чем на отклик из Британии. Я знаю, что британцы не лишены чувства справедливости...»<sup>22</sup>.

Но свой главный ограничитель политика ненасилия имеет на стороне *угнетенного*. Он может быть не готов не только к ненасильственному сопротивлению, а к любому освободительному действию вообще.

<sup>21</sup> Niebuhr R. *Moral Man and Immoral Society*. N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1960, p. 241.

<sup>22</sup> Ганди М. К. Указ. соч., с. 512, 517.

Нередко этот (кажущийся) парадокс именуют проблемой «счастливого раба», «раба, не осознающего, что он — раб»<sup>23</sup>. Морально ориентированная политика сталкивается здесь с неразрешимыми противоречиями. Во имя кого, от имени кого, в чьих интересах может осуществляться такая политика? Не говоря уже о том, *кто* будет ее осуществлять? В таких условиях моральная личность, стремящаяся к осуществлению нравственного поступка, не нужного тому, кому он предназначен, волей-неволей встает на «точку зрения вечности». Ей необходимо обосновать те стандарты свободы и человеческого счастья, которые позволят квалифицировать данное общественное состояние как рабское. Однако этих стандартов нет в актуальном сознании и культуре данной эпохи (ни у рабов, ни у господ).

В рассматриваемой ситуации моральный революционер противостоит как «счастливым» или бессознательным рабам, так и господам. Его одиночество (одиночество его группы) нередко выражается в терроре — индивидуальном против господ, как у русских народо-вольцев и эсеров, *поскольку* эти революционеры были «оппозицией», или в тотальном, как у якобинцев, *поскольку* они были «правительством». Террор потому и оказывается необходимым проявлением «чистого» морального разума в политике, что этот разум не имеет иной связи с действительностью кроме террора. П. Н. Ткачев совершенно верно — с данной позиции — подчеркивал, что смысл террора — даже не столько «дезорганизовать» полицейское государство, сколько благодаря такой «дезорганизации» «нравственно переродить *холопа-верноподданного в человека-гражданина*»<sup>24</sup>. Такая политика не освобождает кого бы то ни было. Она стремится *создать* того, чьим освобождением она могла бы заняться *потом*. В этом, а не в самих по себе смертях, которые она несет, — ее фундаментальная аморальность.

Парадокс «счастливого» или бессознательного раба — фальшивая проблема. Рабство, как и другие понятия такого рода, — этико-политическая, а не объективно-научная категория. Ее содержание — не просто зависимость, сколь угодно сильная, одного существа от другого. Фирс из чеховского «Вишневого сада», скорбящий об от-

<sup>23</sup> Marcuse H. Ethics and Revolution, in Ethics and Society: Original Essays on Contemporary Moral Problems. Ed. R. de George. Garden City (N. Y.): Doubleday, 1966, p. 137.

<sup>24</sup> Ткачев П. Н. (Грахх). Терроризм как единственное средство нравственного и общественного возрождения России. В кн. Революционный радикализм в России: век девятнадцатый. М.: Археографический центр, 1997, с. 438.

мене крепостничества, — зависим. Но он не раб, а «младший» член (распавшейся) «семьи», связанный с нею *естественными* узами преданности и служения. В той мере, в какой Аристотель социологически и психологически прав в своих рассуждениях о «естественном рабстве», оно, действительно, находилось вне сферы отношений людей, поскольку эта сфера определяется их способностью к свободно-му самоопределению («автономии»).

Эту способность, конечно, можно подавлять — и тогда мы имеем рабов в собственном смысле слова. Но когда ее нет (а она, по Гегелю, *вырабатывается* историей), мы имеем дела не с рабами, а с еще или уже неразумными людьми. В отношении их рабство не является «абсолютной несправедливостью»<sup>25</sup>. Несправедливостью, как для Фирса, будет отмена рабства. Рабство потому и есть этико-политическая категория, что в ее содержание входит и *определяет его* (крайнее) подавление воли, а не просто тяжкий труд, побои и т. п. Рабство может быть и без тяжкого труда и побоев, а они могут иметь место, не создавая состояние рабства (есть секты, в которых это — норма и *добровольный* выбор). Фальшь проблемы «счастливого» или бессознательного раба<sup>26</sup> в том, что бессознательная или «счастливая» зависимость не есть рабство, от которого нужно освобождать, а рабство как подавление воли и испытываемой потребности в самоопределении не может быть бессознательным и «счастливым». Этого не понимают террористы, стремящиеся создать террором субъектов освобождения и свободы.

Более тонкий подход к проблеме освобождения раба мы находим у Фанона. У Фанона раб может осознавать свое рабство, но как *лишенность* — материальную, рождающую зависть к благополучию господина, и духовную, вызванную попранием родной культуры. Зависть и ненависть — две великие силы протеста фаноновского «туземца».

Но если они — необходимое условие начала борьбы за освобождение, то являются ли они достаточным условием ее успешного завершения? Здесь разворачивается главная драма освобождения. У истока революции — тот (раб), кто способен ее начать как отрицание, но кто (в качестве нравственного и исторического субъекта) не способен ее завершить как утверждение. Однако иного движителя революции нет. Отсюда ключевой вопрос: как возможно нравственное

<sup>25</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук в трех томах. Т. 3. М.: Мысль, 1977, с. 246.

<sup>26</sup> См. об этом в связи с критикой Маркузе: Уолцер, М. Компания критиков. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999, с. 258 и далее.

преобразование раба, не способного изначально ни к какому иному действию, кроме пронизанного завистью и ненавистью насилия?

Подчеркнем: в ситуации, которую описывает Фанон, о стратегии ненасилия не может быть речи уже потому, что ее начало *уже* предполагает наличие высоко моральных личностей, а колониализм делает их существование невозможным, развращая и озлобляя людей. Тогда само насилие и только оно может их перевоспитывать и оказать силой, позволяющей «человеку восстановить себя»<sup>27</sup>. В результате оно оказывается практически таким же универсальным методом освобождения, каким у Ганди было ненасилие. Политическая мораль вновь теряет контекст, ситуативную обусловленность и тем самым изменяет себе, начиная вещать тем же языком «принципов» и своеобразных «императивов», какой характерен для «морали сферы безопасно-приватного».

Но, как мы уже говорили, политическая мораль ситуативна. В отличие от «морали безопасно-приватного», она не может выносить априорных решений о рассматриваемых ею предметах. *Что* есть насилие, *какова* его допустимая мера, *как* возможно его искупление — ответить на эти и другие принципиальные для политической морали вопросы можно, лишь конкретно изучая то, *кто* стремится к освобождению, *каковы* условия и цена освобождения. Политическая мораль покидает сферу трансцендентного и входит в историю.

## ПОДВЕДЕМ ИТОГИ

Политическая мораль, которая и есть результат сопряжения «морали и политики», существует в *стратегиях* действующих лиц политики (будь то стратегии мирного гражданского неповиновения, кровопролитной революции или бдительности «трибунала общественного мнения»), а не в оценках *самих по себе*, будто бы отражающих точку зрения вечности.

Но, признавая это, нам не следует путать стратегии политической морали с аморальными стратегиями. Первые отличаются от вторых тем, что, во-первых, ведут к нравственному «восстановлению» угнетенного. Во-вторых, они направлены на достижение эффектов «здесь и сейчас», а не на торжество «царства целей» в неопределенном будущем. В-третьих, они способствуют преобразованию угне-

<sup>27</sup> Sartre J-P. Preface, in F. Fanon. The Wretched of the Earth. Harmondsworth: Penguin Books, 1970, p. 18.

тателя — пусть через его политическое поражение — в равноправного члена сообщества, создаваемого освобождением. *Моральными* эти стратегии делают не «интенции» их исполнителей, а практические результаты действий. Главная функция морали в политике заключается в том, чтобы мобилизовывать людей на борьбу, позволяя им идти дальше того пункта, до которого могут доводить конъюнктурные «частные интересы». Она делает это посредством создания *утопии*, так или иначе воплощающей классическую триаду французской революции — «свобода — равенство — братство». *Практический*, действительный смысл такой утопии в том, что, как выразился Макс Вебер, «возможного нельзя было бы достичь, если бы в мире снова и снова не тянулись к невозможному»<sup>28</sup>.

Отсутствие у политической морали неизменных, пригодных на все случаи жизни рецептов делает благоразумную осторожность единственным противоядием против ее деградации в аморальный «моральный фанатизм». Общей установкой этого благоразумия можно считать то, что пишет об условиях участия морали в политике Рейнгольд Нибур: «Моральный разум должен научиться делать принуждение своим союзником, но избегая риска пирровой победы, в случае которой союзник присваивает ее себе и ликвидирует ее»<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Вебер, М. Политика как призвание и профессия. В кн. М. Вебер. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990, с. 706.

<sup>29</sup> Niebuhr R. Op. cit., p. 238.

## ЗАМЕТКИ

### ОБ «ОБЩЕСТВЕННОЙ МОРАЛИ»

(В СВЯЗИ СО СТАТЬЕЙ Р. Г. АПРЕСЯНА  
«ПОНЯТИЕ ОБЩЕСТВЕННОЙ МОРАЛИ».

*Вопросы философии*, 2006, № 5)

Как мне представляется, статья Р. Г. Апресяна знаменательна и интересна прежде всего в качестве творческой попытки осмысления масштабного разворота современных этических исследований (в первую очередь на Западе) от традиционных сюжетов моральной философии к тому, что автор именует «общественной моралью». Понимание теоретического и практического значения этого разворота требует учета двух обстоятельств, справедливо отмеченных автором статьи.

Во-первых, этот разворот отнюдь не означает, что традиционные сюжеты моральной философии, группируемые под рубриками «метаэтика» и «этика личности», преданы забвению. Более того, на Западе и сейчас появляется немало работ, не несущих на себе сколько-нибудь заметного отпечатка разворота к «общественной морали». Но не они, похоже, определяют сейчас магистральное направление развития теоретической этики. Тон задают те работы, в которых традиционные сюжеты *переосмысливаются* в свете этого разворота. Яркой иллюстрацией тому может служить интеллектуальная эволюция Джона Ролза, неоднократно упоминаемого в статье Апресяна в качестве автора книги («Теория справедливости», 1971), давшей мощный импульс развороту к «общественной морали». Критика этой книги побудила Ролза в позднейших трудах кардинально переосмыслить ключевое понятие справедливости, *адаптируя его к логике «общественной морали» и выводя из-под «юрисдикции» метафизики морали*. Обоснование концепции справедливости теперь уже «состоит не в ее истинности в соответствии с порядком, предшествующим нам и независимым от нас, а в ее адекватности нашему глубокому самопониманию и пониманию наших устремлений»<sup>1</sup>. При этом «мы»

<sup>1</sup> Rawls, J., «Kantian Constructivism in Moral Theory», in *Moral Discourse and Practice*:

здесь — это обитатели современных западных демократических обществ. В этой формулировке кантовский априоризм, все же служивший методологическим стержнем «Теории справедливости», отставлен полностью — на его место пришло то, что можно назвать герменевтикой культуры и культурно-исторических личностей.

Во-вторых, разворот к «общественной морали» никак не сводится к росту популярности и интенсификации разработки так называемой прикладной этики, имеющей массу отраслевых воплощений в виде этики бизнеса, медицинской этики, этики окружающей среды (environmentalist ethics) и т. д. Более того, в той мере, в какой прикладная этика мыслит себя лишь *применением* к специфическим объектам неких «высших» моральных принципов, она остается *глубоко традиционалистской*, сколь бы ни были современными или даже постсовременными те объекты, на которые она обращает свое внимание. В качестве прикладной дисциплины она полностью вписывается в логику традиционных схем моральной философии, тем всегда и занимавшейся, чтобы с позиций «высших» принципов предписывать специфическим общественным практикам (политике, праву, семье и домохозяйству и т. д.) то, какими им *должно быть*. Все это в классическом виде можно узреть, например, в архитектонике «Суммы теологии» Фомы Аквинского, в том, как он переходит от религиозной онтологии и заданной ею нравственности к политике, экономике и другим формам земного существования человека. Интеллектуальное и политическое значение нынешнего разворота к «общественной морали» выявляется *только* тогда, когда этическое рассмотрение различных общественных практик *ставит общетеоретические вопросы о самих «высших» принципах*, т. е. не «прикладывает» их как нечто уже известное (до такого рассмотрения), а именно проблематизирует их. Иными словами, «общественная мораль» предстает не (прикладным) *уровнем* комплекса этического знания, а постметафизическим *способом* переосмысления этики в целом.

Статья Апресяна, с одной стороны, указывает важные, возможно, определяющие направления такого постметафизического переосмысления этики, но, с другой стороны, оставляет недосказанным то, что могло бы прояснить характер проблем, от решения которых зависит возможность продвижения по этим направлениям. Кратко остановлюсь на первом и несколько подробнее на втором (хотя моя задача здесь — лишь оконтурить эти проблемы, а не дать их теоретическое описание, тем более — не решать их).

*Some Philosophical Approaches*, ed. S. Darwall et al., NY: Oxford University Press, 1997, p. 248.



1. Уже в начале статьи (см. с. 3) Апресян убедительно показывает, что общественные проблемы, события и процессы нельзя анализировать и оценивать по идеально-нравственным и этико-личностным основаниям. Конкретная аргументация, подкрепляющая данное суждение, сейчас нам менее важна, чем его содержание. Оно же указывает как минимум на то, что «высшие» принципы, о которых вещают метафизика морали и «этика личности» (в качестве моральных принципов выбора и оценки субъектом любых решений и действий) являются *неуниверсальными*, т. е. они не могут распространяться на обширные и важнейшие для человека сферы его жизни. (Даже «основополагающий» принцип «не убий!» может быть, к примеру, в политике чем-то весьма желательным, но никак не может быть императивным, не разрушая ее как таковую). Неуниверсальность «высших» принципов даже чисто логически означает, что у них есть границы. Лишь самый поверхностный подход может видеть в границах нечто случайное и чисто внешнее для того предмета, границами которого они являются. Гегелевское «определить значит ограничить» верно указывает на сущностное значение границ. Коли так, границы «высших» принципов должны быть поняты в качестве того, что определяет их *сущностно*. Неспособность определить себя сущностно таким образом делает «высшие» принципы, как они представлены метафизикой морали и «этикой личности», элементами того, что можно назвать *моральной идеологией*, и это позволило бы объяснить указанную неспособность с помощью хорошо известных приемов дисциплины под названием «критика идеологии». Ведь в том и дело, что никакая идеология, оставаясь идеологией, т. е. выполняя функции, конституирующие идеологию, не способна к самокритике. Она не может самокритикой разрушать свое самообоснование (в качестве строго научной, подлинно общечеловеческой, несущей окончательное освобождение угнетенным или какой-то иной).

Уже из сказанного очевидно, что «общественная мораль» НЕ может быть прикладной — к ней неприменимы (посредством дедукции от общего к частному) как раз те «высшие» принципы, которые составляют основное содержание метафизики морали и «этики личности». Она может обосновать себя только как «теоретическая этика». Но в этих рассуждениях мы пока не вышли за рамки того, что, пусть в иных словах, было уже давно сказано другими, — будь то «генеалогия морали» Ницше или описание нетождественности кодов разных общественных систем Луманом. Однако более интересные перспективы открывают такие вопросы. *Что именно конституирует границы «высших» принципов морали? Под влиянием чего эти границы*

«движутся» в разных культурах и в разные исторические эпохи?<sup>2</sup> Наконец, *почему* те виды общественной практики, которые отторгают эти принципы в качестве своих несущих конструкций, все же неким образом утилизируют их и даже зависят от них. (В самом простом и живописном случае это становится вопросом о том, почему и как адюльтер и лживое его отрицание едва не привели к импичменту президента, при котором процветала Америка, и как и почему демагогия «моральных ценностей» позволяет оставаться у власти его преемнику, при котором в важнейших сферах происходит деградация этой страны).

Ответы на эти вопросы могли бы теоретически объяснить «высшие» принципы морали *как частное* через их историческую и функциональную включенность в нечто общее<sup>2</sup>. Чем же является это нечто? Но именно в данном пункте рассуждений Апресян начинает гасить остроту возникающих вопросов и склоняться к тому, что хочется назвать «компромиссными решениями». Делается это так.

На странице 14 читаем: «Однако реально мораль, если это не аскетическая мораль, вплетена в общественную практику и в своей действительности опосредована ею». Оставим без обсуждения вопрос о том, «вплетена» ли аскетическая мораль в общественную практику. Для читателя Макса Вебера, а в статье есть ссылки на него, должна быть понятна *практическая роль* аскезы в формировании таких всемирно-исторических явлений, как капитализм. (Любопытно, что для классического моралиста Бентама аскетизм, отождествляемый с «фанатизмом», есть серьезнейший *практический* противник, который упорно препятствует торжеству утилитаризма). Обратим внимание на выражения «вплетена» и «опосредована». Что они означают? Нужно ли понимать их так, что *как таковая*, т. е. в своем происхождении, в содержании своих принципов, в своей логической организации, мораль существует как бы независимо от общественной практики, но неким образом вплетается в нее, как в девичью косу может быть вплетена красивая лента? И *в отношении чего* практика опосредует мораль? В отношении самой морали, как, скажем, в гегелевской системе практика опосредует самодвижение и самопознание Духа? Но тогда опосредованная мораль должна быть *качест-*

<sup>2</sup> Эти ответы могли бы объяснить также «вечность» и неизменность *форм* таких «высших» принципов. Это можно сделать, скажем, в логике того, что Пьер Бурдьё называет «общей исторической трансценденцией» как результата «исторической эволюции, упраздняющей [в таком результате] историю». См. Bourdieu, P., *Pascalian Meditations*, tr. R. Nice. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000, pp. 174, 175.

*венно иной* (более высокого уровня), чем непосредственная. В чем же проявляется и заключается такая качественная трансформация морали посредством практики? И не слишком ли опасно для традиционной моральной философии мы историоризируем и разнообразим мораль такими рассуждениями?

Но, откровенно говоря, в приведенной цитате мне видится скорее компромисс, чем концептуальное развитие темы «общественная мораль». Ведь сказано нам следующее: с одной стороны, мораль *реально* существует в практике (а не в трансцендентном мире, как у Канта, и не в виде онтологического закона, имманентного мирозданию, как у ранних стоиков). Но, с другой стороны, нам *не* сказано, что мораль есть функция и продукт практики, сколь бы специфичными они ни были<sup>3</sup>. Соединение первой и второй сторон и дает то логически и концептуально непонятное «вплетение» (вкуче с «опосредованием»), о котором шла речь выше. Но и это не все.

На странице 18 мы читаем о том, что «мораль в целом представляет собой многосоставный феномен». Он является комплексом, «*в основе которого лежат отвлеченные идеи о высшем благе и высших ценностях*». На этой основе покоятся «ценности и требования, определяющие практическое поведение человека», а также такие, которые относятся к «сообществу, обществу как коллективному субъекту, ответственному за собственное процветание и благополучие своих членов» (курсив в цитате мой. — Б. К.). Это — очень многозначительные формулировки. Они говорят о том, что, во-первых, метафизика морали сохраняется в виде основы всего комплекса морали. Во-вторых, «этика личности» (раздел «ценности и требования, определяющие практическое поведение человека») также сохраняет обособленность по отношению к «общественной морали» (раздел «ценности и требования к сообществу»), хотя и *переплетается* с последней в том, что автор статьи называет «социально-нравственной императивностью». В-третьих, в логике этой схемы, в основании которой — не забудем это! — метафизика морали, «общественная мораль» может иметь только (хочет или нет того сам Апресян) статус *прикладной* этики. Революция кончается компромиссом: метафизика морали сохраняет свои позиции, зато «общественной морали» все же находится место на чердаке комплекса «морали в целом».

<sup>3</sup> В понимании морали как продукта практики отнюдь не заложен необходимым образом тот *редукционизм*, который был присущ трактовке морали официальным советским истматом, сводившим ее к отражению экономического «базиса» общества.

2. Другое важнейшее направление постметафизического переосмысления морали в логике «общественной морали» представлено в статье Апресяна критикой гипостазирования атомизированного индивида этикой Нового времени (не только «естественно-правовой», но и утилитаристской). Такая критика дополняется принципиальным тезисом о том, что «общественная мораль — это всегда мораль упорядочивающей дисциплины» (хотя автор не готов полностью отождествлять ее с репрессией) (с. 19). Вдумаемся в значение первого и второго для постметафизического переосмысления этики.

Если мы отвергаем «архетип» атомизированного индивида, то что это значит для понятия автономии, ключевого для неутилитаристской морали? Апресян совершенно верно отвечает в том духе, что ее уже нельзя больше понимать как «независимость от внешних социальных факторов» (с. 12). Значит, рушится абсолютная оппозиция автономии и гетерономии, основополагающая для (всех разновидностей) кантианской морали? А вместе с ней и понятие свободы как «независимости от», на котором базировался весь классический (догегелевский) либерализм? Значит, автономия и гетерономия полагают и «перетекают» друг в друга, и свобода предстает уже не отстраненностью от гетерономии, а особым моментом и формой ее «перетекания» в автономию?

Вообще-то все эти вопросы выглядят «вольнодумскими» лишь по отношению к господству той *моральной идеологии*, о которой мы рассуждали в предыдущем пункте. Малейшее знакомство с классической античной традицией позволит понять, что эти вопросы (и их «вольнодумство») вызваны всего лишь той подстановкой «автаркии» на место «автономии», которая столь характерна для кантианства и метафизики морали в целом. Автономия как самодостаточность и самозаконотворчество есть атрибут определенным образом организованной *коллективной жизни*, полиса, но никак не жизни автаркической, т. е. жизни того самого атомизированного индивида, которого гипостазировала метафизика морали. Последний с точки зрения античной классики может быть только божеством или скотом (вспомним аристотелевское определение «политического животного»), и можно лишь гадать, к какой из этих двух категорий относится занимающийся созерцанием мудрец, образ жизни которого противопоставляется политической жизни в античной философии эпохи упадка и кануна крушения полиса. Касториадис блестяще показал, что генетически первичным в истории понятия автономии было его нравственно-политическое воплощение. В *выхолощенном* виде автономия превратилась у древних стоиков, рабов и императо-

ров, но уже не свободных граждан, в моральную индивидуальную автономию<sup>4</sup>. Подстановка автаркии, т. е. независимости от гетерономии, на место автономии — это и есть выхолащивание данного понятия. Оно производится не столько «точками зрения» философов или изменениями их интеллектуальных вкусов, но и великой историко-политической трагедией гибели полиса как *института*.

В свете сказанного и в контексте нашей темы «общественная мораль» можно заключить, что переосмысление понятия «автономия», направленное *против* господствующей моральной идеологии, т. е. «первоосновности» метафизики морали, может осуществляться по следующим направлениям.

Первое. Введение фигуры *общественности* — в тех формах ее организации и с тем нравственным содержанием, которые могли бы обеспечить ее самозаконодательство в конкретных данных условиях места и времени, — в качестве «исходной посылки» постметафизической концепции автономии. Фигура общественности в этом качестве должна прийти на смену фигуре атомизированного индивида. Различные движения в этом направлении достаточно заметны в новейшей философии, и Апресян в своей статье фиксирует два из них — дискурсивную этику Хабермаса, в которой идея общественности передается категориями «публичной сферы» и (в позднейших работах) «гражданского общества», и этики Левинаса, центрированной на взаимодействии «Я — Другой». Сейчас нет возможности углубляться в анализ и оценивание плодотворности этих концепций. Но стоит заметить то, что обе они относятся к тем подходам, которые Апресян классифицирует как «социально-трансцендентные», т. е. такие, в которых мораль «обусловлена внесоциальными факторами» (с. 9), возможно, точнее было бы сказать — «факторами, не подверженными общественной практике или не достигаемыми ею». Такова и «универсальная прагматика языка», на которой строится дискурсивная этика Хабермаса, и лежащая вне всякой культуры этика отношений с Другим Левинаса (хотя в этом последнем случае уместнее говорить скорее об «интерсубъективности», чем «общественности»). Вероятно, такие концепции не в состоянии вести к реставрации автономии как нравственно-политической категории *праксиса*.

<sup>4</sup> См. Castoriadis, C., «The Greek Polis and the Creation of Democracy», in Castoriadis, C., *Philosophy, Politics, Autonomy*, tr. D. A. Curtis. NY: Oxford University Press, 1993, pp. 81–123. Солидную критическую аналитику этой концепции Касториадиса см. Adams, S., «Interpreting Creation: Castoriadis and the Birth of Autonomy», in *Thesis Eleven*, November 2005, pp. 25–41.

Второе. Осмысление границ общественности для понятия автономии. Если под «общественностью» мы понимаем некое историко-культурное образование, а не умозрительное «дискурсивное сообщество» бесплотных коммуницирующих существ, что характерно для «исходной позиции» Ролза или «идеальной речевой ситуации» Хабермаса<sup>5</sup>, то у «общественности» должны быть *существенные* для нее границы. По ту их сторону начинается мир гетерономии, мир Другого, который для мира автономии является именно «конституирующим Другим», если использовать известное выражение Жака Деррида. Таково в классическом случае отношение Полиса к Ойкосу и «варварской периферии». Конечно, в истории границы классической полисной автономии, а также ее нравственное содержание оказываются подвижными и изменчивыми, и можно сказать, что гегелевская диалектика Раба и Господина своей главной задачей имела показать необходимость и логику таких преобразований. Но если не тешиться фантазиями «конца истории», то придется признать, что взаимозависимость и взаимопереход автономии и гетерономии, принимая разные исторические формы, неустранимы из практики рода людского. А это значит, что гетерономия — не внешняя угроза автономии, а *собственный продукт* и необходимое условие существования последней. Полис конституировал ойкос как условие автономии *ассоциации досуга* свободных и равных граждан. Полис конституировал «варварскую периферию», которая не была ни «варварской», ни «периферией», пока не была утилизирована полисом (не только экономически и военно-стратегически, но и идеологически — в качестве элемента самообоснования своей «прекрасной свободы») именно в качестве таковой. Это значит, что постметафизическая концепция автономии должна «вобрать» в себя диалектику взаимоотношений с гетерономией, релятивизировать себя исторически, стать *философией собственных границ*.

<sup>5</sup> В отношении таких «дискурсивных сообществ» Майкл Уолцер точно заметил, что они не преодолевают «монологичный разум» метафизики (моральной или иной), а лишь *тиражируют его* среди неопределенного числа безликих и потому совершенно одинаковых участников таких «сообществ». Сама коммуникация между ними лишена какого-либо смысла именно вследствие их тождественности. Ведь они не могут сообщить друг другу ничего такого, чего не знал бы каждый из них «до» их коммуникации. Абстрактность «я» участников коммуникации, возникающая под ролзовской «вуалью неведения», непосредственно обобщается фиктивностью «сообщества» и бессмысленностью коммуникации. См. Walzer, M., «Philosophy and Democracy», in *What Should Political Philosophy Be Now?* Ed. J. Nelson. Albany, NY: The State University of New York Press, 1983, p. 88ff.

Введение общности вместо атомизированного индивида в качестве «исходной посылки» постметафизической концепции автономии и соответствующее этому переосмысление ее как «философии границ» кардинально перестраивают иерархическое строение моральной философии. «Базисным» в нем оказывается уже не метафизика морали с ее «отвлеченными идеями о высшем благе и высших ценностях», а именно «общественная мораль», ибо только она может «знать» что-то и о характере общности, и о ее границах. Более того, только она в состоянии отвечать на вопросы, неизбежно встающие при постметафизическом переосмыслении морали. Это вопросы о том *чьими* являются «высшие блага и ценности», о которых рассуждает метафизика морали, делая вид, будто они — *ничьи*, за счет каких и чьих благ и ценностей данные блага и ценности утверждаются в качестве «высших». Ныне мораль может быть критикой, а также философией и практикой свободы, лишь превращаясь в «общественную мораль», или, во всяком случае, закладывая «общественную мораль» в свое основание.

Но, сказав это, мы должны тут же перейти к уже упомянутому тезису о морали как «упорядочивающей дисциплине». В самом деле, если для любой автономии отношения с гетерономией *существенны*, то первая не может не быть «дисциплинированием» своего Другого и в то же время самодисциплинированием — в том числе в качестве условия утилизации гетерономии. (Персонификация полисной автономии — это *гражданин-воин*, коим был даже мудрец Сократ. Это есть важнейшая *материализация* всеобщей формулы автономии — «управлять и быть управляемым по очереди и в качестве свободных людей». Но гражданин-воин — это страж границ с гетерономией. Он — гарант сохранения форм ее утилизации автономией полиса). Именно *в этой* связи самодисциплинирования с дисциплинированием Другого заключается *трагическая диалектика морали* и в то же время — ее освободительный потенциал.

Данная связь, несомненно, подразумевает *координацию* между моим «обладанием собой» (нравственным самообладанием в самом широком смысле этого понятия) и условиями воспроизводства общности, к которой я принадлежу, а среди них важнейшее место занимает дисциплинирование Другого. Эта координация принимает различные формы в разных исторических обществах. Она позволяет сделать вывод, наиболее отчетливо сформулированный, видимо, Мишелем Фуко, о том, что мораль стоит в одном ряду с другими основными способами управления обществом («экономикой» и «политикой»). Она, как и они, является «дисциплинарной технологи-

ей»<sup>6</sup>. Парадоксальным, если не сказать горько ироничным, образом мораль, действительно, оказывается формой самоорганизации и регуляции, не опосредованной насилием (так она традиционно представляла себя и так характеризует ее Апресян — см. с. 11), но в совершенно ином смысле, чем тот, который предполагался классической моральной философией. «Я», сформированное гетерономией, т. е. всей совокупностью «дисциплинарных технологий», является их носителем и проводником, а отнюдь не независимым от них и способным противостоять им началом. Каковы бы ни были конкретные представления «Я» о своем «суверенитете», свободе, субъектности и т. д., они есть лишь элементы того же дисциплинирующего дискурса. В его рамках насилия нет, ибо *не над чем насильничать*: протестная свободная воля (а она может обнаруживаться только в протесте) уже упразднена. То же самое более традиционным философским языком можно выразить так: насилие *есть* лишь по отношению к свободной воле<sup>7</sup>. Ее отсутствие означает отсутствие насилия.

Но можно ли здесь ставить точку? Даже в качестве «дисциплинарной технологии» мораль имеет дело с «Я», не растворимым в безликом *das Man* дисциплинарного общества (если простительно столь вольное совмещение хайдеггеровского и фукоистского языков). «Я» не сводимо в своей идентичности и к пучку импульсов, приходящих из внешней среды, и реакций на них, как то предполагает, к примеру, бихевиористская психология. Мораль как «дисциплинарная технология» была бы просто не нужна, не будь «Я» нередуцируемой величиной.

Но что — в самом общем виде — означает нередуцируемость «Я»? То, что «Я», пусть в некоторой степени, обладает способностью самоопределения по отношению к гетерономии, как внешнего мира, так и своей биопсихологической «природы». Иными словами, «Я» возможно лишь в качестве автономии, разумеется, *не* кантовской, потусторонней и потому — фантастической и *пустой*. Посюсторонняя автономия «Я» возможна только как деятельно-практическое самоутверждение в постоянном взаимодействии с гетерономией, как *преодоление гетерономии, обусловленное ее собственными, гетерономии, про-*

<sup>6</sup> См. исторически развернутую характеристику морали в этом качестве в Foucault, M., «Governmentality», in Foucault, M., *Power*, the 3rd volume of *Essential Works of Foucault, 1954–1984*, ed. J. D. Fabion. NY: The New Press, 2000, p. 206 ff.

<sup>7</sup> В том смысле, что насилие вообще является, как его определяет Сартр, «действием свободы на свободу посредством неорганической материи». Laing, R. D. and Cooper, D. G., *Reason and Violence: A Decade of Sartre's Philosophy, 1950–1960*. NY: Humanities Press, 1964, p. 172.



тиворечиями. Можно сказать, что автономия «Я» *вынуждена* (такими противоречиями). Вынужденной оказывается *свобода* как способ отношения к таким противоречиям, которые утратили способность автоматически — через грубую принудительность гетерономии — детерминировать поведение людей и целых социальных групп. Свобода, действительно, *необходима* в этом смысле, как писал Гегель<sup>8</sup>, что, конечно же, не имеет ничего общего со свободой как «познанной необходимостью» у Энгельса.

Итак, мы получили парадокс: мораль в качестве «дисциплинарной технологии» имеет смысл и вообще может функционировать лишь постольку, поскольку она же и в том же качестве поддерживает и воспроизводит автономное, самоопределяющееся и свободное, «Я». (С точки зрения «дисциплины» такое «Я» необходимо хотя бы для того, чтобы дисциплинировать и подавлять Другого. Без высокой пуританской морали, к примеру, трудно представить себе возможным подвиг колонизации Северной Америки и создания там великого общества. Но эти свершения, конечно же, предполагали массу злодеяний. В их числе и такие, которые сейчас считаются «преступлениями против человечества»: геноцид аборигенного населения и рабство черных).

В том и заключается упомянутая выше трагическая диалектика морали, что преодоление одних видов гетерономии всегда осуществляется не только при сохранении других ее видов, но и, так сказать, при *опоре* на них — в качестве и мотивов действий, и их материальных условий. Сказанное верно и для исторических ситуаций, в которых действуют большие группы людей, и для ситуаций повседневной жизни, в которых мы действуем как индивиды. Принцип ситуативности — методологическое условие *sine qua non* этической теории, если она желает *объяснять* автономию, а вместе с ней — возможность себя самой, а не просто декларировать ее в качестве бессодержательного и бесполезного для познания жизни людей постулата. И это вновь и с другой стороны свидетельствует о примате «общественной морали» над любыми другими отраслями этического знания. Ведь ситуативность доступна только ей, только она, как пишет Апресян, «помещает мораль в более общий контекст», только для нее «существенны отношения сообщества к личности (как персонализированному индивиду), к членам сообщества (неперсонализированным индивидам), а также к институтам власти» (с. 22, 20).

<sup>8</sup> Например, см. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1974, с. 143.

Вернемся ненадолго к Фуко. Как мы помним, мораль для него — лишь одна из «дисциплинарных технологий», формирующая податливое для господствующего «дискурса» и «вписанное» в него «Я». Мораль и свободная воля становятся, таким образом, несовместимыми понятиями. И вдруг — в связи с иранской революцией — у того же Фуко читаем, что «коллективная воля» — это вовсе не миф философов и юристов Просвещения, как он сам раньше думал. Революция явила «абсолютную коллективную волю... Эта коллективная воля, которая в наших теориях называется „общей“, нашла себе в Иране совершенно ясную, особенную цель и таким образом ворвалась в историю»<sup>9</sup>.

Как оказалась возможна эта коллективная автономия революционного народа? Каково ее содержание, определяемое теми видами гетерономии, которые она преодолела и которые она воспроизвела или создала вновь<sup>10</sup>? Как участвовали в формировании и мобилизации этой «коллективной воли» те «вечные» принципы морали, те «общие исторические трансценденции» (см. сноску 2), которые — в статусе «общечеловеческих» — репродуцируются и транслируются самыми разными культурами, включая иранский шиизм<sup>11</sup>? Как смог-

<sup>9</sup> Foucault, M., «The Spirit of a World Without Spirit», in *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings, 1977–1984*, ed. L. D. Kritzman. L. — NY: Routledge, 1988, p. 215. В более поздней работе, уже учитывающей трагические повороты иранской революции и более скептической в отношении ее освободительного потенциала, Фуко отказывается пересмотреть свой тезис об историческом явлении «коллективной воли», который столь явно противоречит его собственной теории «дисциплинарного» и «управляемого» общества. См. Foucault, M., «Is It Useless to Revolt?» in *Philosophy and Social Criticism*, Spring 1981, vol. 8, no. 1, pp. 5–9.

<sup>10</sup> В качестве необходимой методологической установки для познания последних нужно взять правило, которое афористически сформулировал Альфред Кребер: «Подлинно важно знать о [любом] обществе то, что оно принимает за самоочевидное» и потому *не* говорит о нем. Цит. по Coleman, S., «Is There Reason in Tradition?» in *Politics and Experience*, ed. P. King and B. Parekh. Cambridge: Cambridge University Press, 1968, p. 243.

<sup>11</sup> Для конкретного исследования, конечно, небезразлично, в *материале какой идеологии* воплощаются эти моральные принципы, и с этой точки зрения иранский шиизм столь же важен, как, к примеру, республиканизм якобинцев, сфокусированный на культе моральных принципов «свободы — равенства — братства», который послужил для того же Гегеля (в «Философии истории») классической моделью того, каким образом мораль может *работать* в политике. Однако разнообразие и специфика идеологического материала не должны

ли они придать сплаву интересов и эмоций достоинство абсолютно-го долга, побуждающего массы идти на смерть и *на практике* воплощать «кантовское» «*Fiat iustitia, pereat mundus*<sup>12</sup>»? Такого рода вопросы могут составить теоретические исследования «общественной морали» как явления действительности.

заслонять суть исследуемого (теоретической этикой) вопроса — *что и как* делают моральные принципы в тех или иных общественных явлениях и событиях.

<sup>12</sup> «Да творится правосудие, хоть мир пропадай» (*лат.*).

# КРИТИКА КАНТОВСКОЙ КРИТИКИ «ПРАВА ЛГАТЬ» КАК ВЫЯВЛЕНИЕ ГРАНИЦ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Недавно развернувшаяся в отечественных философских кругах дискуссия об эссе Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия» представляется мне чрезвычайно полезной<sup>1</sup>. Помимо интереса с точки зрения собственно кантоведения, она примечательна острой постановкой ключевых вопросов теоретической этики, а также тех проблем ее взаимодействия с социально-политическим знанием, которые по сути определяют развитие таких перспективных направлений этической мысли, как «общественная мораль» и «прикладная этика». Моя статья не претендует ни на «истинное» прочтение упомянутого эссе Канта<sup>2</sup>, ни на обобщение хода и результатов проходящей в связи с ним дискуссии. Она — лишь попытка рефлексии над теми *основательными* проблемами теории нравственности, за четкую обрисовку которых я столь благодарен участникам дискуссии об одном из самых интеллектуально провокативных эссе Канта.

## ПРОБЛЕМА АБСОЛЮТНОСТИ МОРАЛЬНЫХ ТРЕБОВАНИЙ

Главной проблемой дискуссии, в каких-то случаях всплывавшей на ее поверхность, в иных — остававшейся ее «подводным течением», явля-

<sup>1</sup> См. материалы, размещенные на сайте теоретического семинара сектора этики Института философии РАН ([http://ethicscenter.ru/sem/apr\\_q.html](http://ethicscenter.ru/sem/apr_q.html)), а также подборку статей в «Логосе» № 5 (68), 2008.

<sup>2</sup> Мою интерпретацию этого эссе Канта я представил несколько лет назад в другой публикации. См. *Капустин Б. Г.* Моральный выбор в политике. М.: изд-во Московского университета — КДУ, 2004. С. 63–120.

ется, на мой взгляд, проблема *абсолютности* моральных требований. Нужно подчеркнуть, что, насколько я могу судить, ни один из участников дискуссии не «деконструировал» (или релятивизировал) абсолютность моральных требований как таковую, какой она предстает в «чистом практическом разуме», и потому не подвергал сомнению «суверенность» и целостность общей теории морали. Однако спор шел о том, каким образом такая абсолютность предстает в конкретных, «эмпирических» ситуациях, в которых моральному или стремящемуся быть таковым субъекту приходится делать выбор в условиях (возможного) конфликта разных абсолютных этических предписаний и с учетом практических следствий его решений, также имеющих нравственное значение.

Д. И. Дубровский предельно четко сформулировал эту проблему как проблему перехода от общего к единичному, от теоретического к эмпирическому, от абсолютного к относительному и совершенно логично (во всяком случае, в соответствии с *гегелевской* логикой) заключил, что такой переход невозможен без опосредований и потому нуждается в «специальном методологическом анализе». Этого анализа у Канта нет. У него абсолютное *непосредственно* «проецируется» на единичное. Вследствие этого возникает целая серия парадоксов, не разрешимых для общей теории морали и тем самым ее компрометирующих (это уже мое выражение). По существу в той же логике Р. Г. Апресян изъявляет готовность «поставить под вопрос абсолютность требования „Не лги“», но не в «общем виде», а на уровне конкретных жизненных ситуаций, в которых моральные требования неким образом (но каким именно?) «срабатывают».

Но коли так, коли в любом практическом отношении к действительности, т. е. в любых практических отношениях действительности (все они организуются в конкретные, «эмпирические» ситуации), абсолютное релятивизируется, то *что* остается от абсолютности абсолютного? Не оказывается ли она всего лишь теоретической фикцией? Как могут такие фикции, служить «основоположениями», *работу* которых в конкретных ситуациях нам нужно изучить при помощи «специального методологического анализа»? Если такое изучение считать «прикладной этикой», то ей, получается, нечего «прикладывать» к конкретным ситуациям, т. е. нет того, чью *работу* в таких ситуациях она могла бы изучать (разве могут фикции работать?), и ее отношения с общей теорией морали оказываются отношениями взаимоисключения, а не взаимодополнения и взаимообогащения. Мы оказываемся в той ситуации исчезновения *реальных* «неизменных законов нравственности», которую можно передать известным

афоризмом Монтеня — «Что это за благо... которое переезд через какую-нибудь речку превращает в преступление? Что это за истина, которую ограничивают какие-нибудь горы и которая становится ложью для людей по ту сторону этих гор?» Такие (исчезающие) законы нравственности Монтень справедливо называл «жалкими»<sup>3</sup>.

Логика возражений против «постановки под вопрос абсолютности» моральных требований и в особенности — энергичных доводов А. А. Гусейнова в пользу не только их «абсолютной абсолютности», но и *прямого* перевода ими в «однозначные поступки того, что можно назвать гуманистической сущностью морали», я вижу именно в этом. И эту логику подпират (или даже служит ее истоком) сильный аргумент, реакцию на который со стороны «релятивистов» я не обнаружил. В ходе полемики Гусейнов уподобил нормы типа «Не лги!» закону всемирного тяготения, без которого невозможен наш физический мир. Аналогично этому наш моральный универсум невозможен без абсолютных норм, которые организуют и кодифицируют его. Они создают в нем сами «позиции» (по Бурдые) — типа «злоумышленника» и «друга», сами маркеры — типа «добродетели» и «порока». Только после создания таких «позиций» и маркеров возникает возможность того заполнения их различными конкретными персонажами, того их многообразного комбинирования, которое является делом релятивизма. В этом состоит ничем не устранимая зависимость (логическая и генеалогическая) релятивизма от абсолютизма, и если уж ставить всерьез вопрос о том, *как* работают «основоположения» в конкретных ситуациях, то первый и главный ответ — до всякой прикладной этики — дает сама общая теория морали: эти «основоположения» осуществляют устройство самого морального универсума, в рамках которого только и могут возникать *так или иначе* (в том числе — релятивистски) осмысляемые конкретные ситуации. На языке Канта это передается понятиями *мыслимости* умопостигаемого мира (при его теоретической недоказуемости<sup>4</sup>) и принятия разумом «точки зрения», позволяющей ему мыслить себя практическим<sup>5</sup>. Без такой абсолютной «точки зрения» релятивизм невозможен — ему нечего релятивизировать.

<sup>3</sup> Монтень М. Апология Раймунда Сабундского // Монтень М. Опыты: В 3 кн. Книга 2. М.: Наука, 1979. С. 512.

<sup>4</sup> Создающей возможность «избавиться от обязанности доказывать свободу... с теоретической точки зрения». См. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. СПб.: Наука, 1995. С. 106.

<sup>5</sup> Там же. С. 115.

Но именно здесь логика морального абсолютизма спотыкается. С одной стороны, абсолютность абсолютного может быть, в самом деле, показана *только* через то, что он напрямую *работает* в конкретных ситуациях. Именно поэтому Гусейнов акцентирует *прямой* перевод моральных требований в «однозначные поступки». Но, с другой стороны, именно такой прямой перевод и, тем более, в однозначные поступки совершенно невозможен.

Во-первых, в логике самого Канта (в рамках его моральной теории) умопостигаемый и чувственно воспринимаемые миры разделены «необозримой пропастью»<sup>6</sup>, и практический разум со всеми его требованиями *никаких* поступков в «эмпирических» ситуациях *никоим* образом определять не может. Он, как подчеркивает Кант, сам по себе, т. е. без опыта, не в состоянии ни найти «объектов воли» в виде побудительных причин поступков, ни подчинить себе «причинность по законам природы», обуславливающую деятельность человека в качестве феномена чувственно воспринимаемого мира. Поэтому моральным поступком, строго говоря, оказывается лишь самоопределение «доброй воли», «внутреннее» для умопостигаемого мира и никак не переводимое в поступки, происходящие в «эмпирическом мире». В последнем совершаемые человеком действия «должны быть взяты как всецело сообразные с естественным законом желаний и склонностей, стало быть, с гетерономией природы»<sup>7</sup>. Поэтому основанная на разуме воля и оказывается на практике «бесильной». «Вхождение» морали в феноменальный мир — в той мере, в какой это вообще возможно, — осуществляется механизмами типа «недоброжелательной общительности». Никакого отношения к чистому практическому разуму они не имеют и приспособлены к логике существования «народа дьяволов»<sup>8</sup>. Похоже, что самому Канту

<sup>6</sup> Кант И. Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994. С. 46.

<sup>7</sup> Кант И. Основы метафизики нравственности. С. III.

<sup>8</sup> Кант И. К вечному миру // Кант И. Собр. соч. в 8 т. Т. 7. М.: Чоро, 1994. С. 32–33. Теоретические определения «человека», данные Кантом в соответствии с логикой возможного «вхождения» морали в феноменальный мир, *сфокусированы* на его имманентной аморальности: «... Человек есть *животное*, которое, живя среди других членов своего рода, *нуждается в господине*». За этим определением следует ставшая популярной метафора: человек сделан из такой «кривой тесины», из которой нельзя сделать «ничего прямого». Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Собр. соч. в 8 т. Т. 8. С. 18–19. Ниже я кратко остановлюсь на другом ходе мысли Канта, присутствующем в «Критике способности суждения». В его логике конфликта между миром

для объяснения того, каким образом мораль все же может «проникать» в феноменальный мир, приходилось выходить далеко за рамки его практической философии — в философию политики, истории, а также в эстетику.

Во-вторых, «однозначными» поступки людей могут считаться только в том случае, если принимаются два допущения. Первое — существует Разум (вообще), стоящий вне истории и абсолютно свободный от каких-либо социально-культурных обусловленностей, т. е. то, что в философии XX века стали именовать «метафизическим разумом», в перспективе которого производится *однозначное* различие «разумного и неразумного», «истинного и ложного», «доброго и злого» и вся прочая бинарная кодировка явлений. Не могу доказывать это в данной статье, но не только после Маркса и Ницше, Макса Вебера и Адорно, Дьюи и Фуко (и т. д.), но уже после Юма и Гегеля такой взгляд на Разум представляется неприемлемым. Второе — даже если такого Разума нет, то «мы» как «идеальные (моральные) наблюдатели» (выражение Бернарда Уильямса) все же можем принять «точку зрения вечности» и интегрировать все, не только социальные, но и темпоральные, перспективные. *Благодаря этому* мы можем дать однозначные оценки явлениям. Это — позиция Ролза времен его «Теории справедливости» (от которой он отказался позднее под давлением критики). В качестве стыдливой вариации первого допущения (о внеисторическом Разуме) она апеллирует к «определенной форме мысли и чувствования, которую могут разделять все разумные существа, пребывающие в этом мире»<sup>9</sup>. При таком «заземлении» в феноменальном мире универсальный внеисторический Разум становится доступен для социологической верификации (или фальсификации) и, конечно же, не проходит этот тест. Соответственно, позиция «идеального наблюдателя» как наблюдателя «всевидящего, незаинтересованного и бесстрастного», дающего однозначные и *единственно разумные* оценки явлений, делает *несущественными* всегда неполные и «предвзятые» точки зрения *других*. Но такая позиция оказывается для современной моральной теории невозможной<sup>10</sup>. Именно признанием *существенности* точек зрения других для

природы и миром свободы нет. «Сопrotивление или содействие» (sic!) происходит не между ними, а между первым как явлением и «действиями второй как явлениями в чувственном мире» (Кант И. Критика способности суждения. С. 67).

<sup>9</sup> Rawls J. A Theory of Justice. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1971. P. 587.

<sup>10</sup> Подробнее об этом см. Williams B. Styles of Ethical Theory // Williams B. Ethics and the Limits of Philosophy. L.: Fontana, 1987. P. 83–84.



определения нравственного характера ситуации и действий ее участников обусловлен сдвиг современной моральной теории к тому, что получило название «коммуникативной этики»<sup>11</sup>.

Поэтому акцент Р. Г. Апресяна на необходимости преодолеть *односторонность* оценки ситуации, описанной в эссе Канта, с точки зрения домохозяина и ввести перспективы других ее участников, равно как и подчеркивание А. В. Прокофьевым нетождественности обязанностей домохозяина перед самим собой, человечеством, другом и злоумышленником вполне понятны. Но коли так, то на место однозначности продиктованных моралью (вообще) действий и оценок приходят перспективизм и то, что Рикер назвал «конфликтом интерпретаций»<sup>12</sup>. Это и есть та «децентрированная» (в смысле отсутствия центральных позиций Разума вообще и идеального наблюдателя) социокультурная среда, в которой абсолютные требования морали должны как-то *срабатывать*. Эта среда задает условия их *работы*. Ведь без такой *работы* невозможен сам нравственный универсум, «децентрированный» или иной, т. е. невозможен «мир человека» как таковой. Но как возможна такая *работа*?

Я считаю, что теоретически убедительные объяснения этого невозможны в контексте кантовской практической философии. Более того, они невозможны в рамках моральной философии как таковой. По той причине, что такие объяснения должны раскрывать условия возможности ее самой и того, что образует ее необходимые «начала», — тех же абсолютных моральных требований. Внутри же моральной философии, т. е. при обозрении уже существующего морального универсума *изнутри его*, такие «начала» предстают просто как данности, как, пользуясь выражением Фихте, «голые факты сознания»<sup>13</sup>. «Голые» же факты невозможно объяснить. Напротив, из них *исходят* в объяснении того, что из них вытекает. Или их наличие защищают от тех, кто его отрицает. В таком отношении к фактам между Кантом и самыми ординарными позитивистами нет никакой разницы, хотя под «фактами» они понимали разное — для Канта главным фак-

<sup>11</sup> Подробнее объяснение логики этого сдвига см. *Benhabib S. Communicative Ethics and the Claims of Gender, Community and Postmodernism // Benhabib S. Situating the Self. NY: Routledge, 1992.*

<sup>12</sup> В этой логике любой способ существования «остается от начала и до конца *интерпретированным бытием*». *Рикер П. Конфликт интерпретаций. М.: Медиум, 1995. С. 16.*

<sup>13</sup> *Фихте И. Г. Факты сознания // Фихте И. Г. Соч. в 2 т. Т. 2. СПб.: МИФРИЛ, 1993. С. 707.*

том был сам практический разум. Отсюда — блестящая тавтология: «Понятие умопостигаемого мира есть... только *точка зрения*, которую разум вынужден принять вне явлений, для того *чтобы мыслить себя практическим...*»<sup>14</sup>. Но ведь разум, принимающий такую точку зрения, *уже* является практическим, хотя бы в смысле той *телеологии*, которая им движет при ее принятии. *Видимость* движения мысли в этой формулировке лишь подчеркивает то, что мы начинаем с факта (признания практического разума) и им же заканчиваем. Кантовские «границы» объяснения морали обусловлены в конечном счете фундаментальной ролью лежащих в ее основе «голых фактов». Ведь «но разум переступил бы все свои границы, если бы отважился на *объяснение* того, *как* чистый разум может быть практическим...»<sup>15</sup>. И этим лишней раз подчеркнуто, что приведенная выше формулировка о принятии разумом «точки зрения», позволяющей ему мыслить себя практическим, есть не объяснение, а всего лишь *констатация факта*.

Конечно, есть определенная доля лукавства в утверждении, будто разум *как таковой* не в состоянии переступить положенных ему Кантом границ в объяснении морали. Не после Канта (у Гегеля, Ницше, Фуко, Бурдьё и т. д.), а до него, причем в хорошо ему известном Шотландском просвещении, было достигнуто убедительное превращение моральных «голых фактов сознания» в продукты истории. Гениальная формула Юма «искусственны, но не произвольны»<sup>16</sup> и есть объяснение того, *как* абсолютные предписания морали, не зависящие от произвола отдельных людей или даже властвующих групп (юмовских «политиков»), складываются *исторически* в логике *функционального* обеспечения кооперации людей, без которой немислимо «человеческое существование», являясь в то же время открытыми «интерпретациям» с позиций частных (особых) интересов<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 115.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 525.

<sup>17</sup> Это и есть то, что *политически* больше всего заботит Юма в плане обеспечения социальной стабильности: «...Люди в значительной степени руководствуются воображением и сообразуют свои аффекты больше с тем, в каком свете им представляется предмет, чем с его реальной внутренней ценностью». Отсюда — бесконечные «нарушения справедливости» вследствие предпочтения сиюминутного и «близкого» стратегическому и «отдаленному» и т. д. (см. Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 574–575). Конечно, это еще далеко не ницшеанский перспективизм — ведь Юм сохраняет понятие «реальной внутренней

Юм, действительно, показывает то, как *работают* абсолютные требования морали в конструировании нравственного универсума. Они работают, конечно же, только через деятельность людей (они — продукты бесконечного исторического «экспериментирования», исторически же отложившиеся в абсолютную самоочевидность). Но не будет эвфемизмом сказать, что в таком конструировании *работают* именно они, а не люди — не только потому, что они работают помимо сознания и воли людей, но и потому, что они *образуют* их сознание и волю (прежде всего — в качестве культурных традиций). Перебрасывая мостик к посткантовским объяснениям морали, можно сказать, что весь *существенный* Бурдьё — с его «габитусами», «номосами», «доксами», «формами мышления, укорененными в полях производства, имеющих свою историю», «трансисторическими истинами» и универсалиями, возникшими из истории борьбы, поддерживаемыми и движимыми ею и ее же регулирующими<sup>18</sup>, — выводится из юмовской теории морали.

Сказанное отнюдь не несет в себе призыва «Назад к Юму!» в объяснении морали. Его концепция, конечно же, слишком статична и линейна, чтобы уловить ту динамику переходов самоочевидностей в предметы споров (и наоборот), которая становится центральной, к примеру, в теории «политической борьбы» Бурдьё. Консерватизм Юма чужд пониманию той «борьбы за универсальное», за определение форм и способов *работы* абсолютных норм морали в нравственном универсуме, которая занимала теоретиков ранней Франкфуртской школы<sup>19</sup>

ценности» предметов, частные и «воображаемые» представления о которой выступают только «слабостями» и «ошибками». Но, во-первых, сами «реальные внутренние ценности» вырастают исключительно из конфликта «перспектив» как форма и условие их регуляции — «справедливость (как и любая другая добродетель. — Б. К.) обязана своим происхождением только эгоизму и ограниченному великодушию людей», а также «скупости природы» (там же. С. 535–534). Во-вторых, «слабости» и «ошибки» частных представлений имеют уже не гносеологическую, а социально-онтологическую природу и в этом смысле являются прообразом позднейших «идеологий».

<sup>18</sup> См. Бурдьё П. За рационалистический историзм // S / Л'97. Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии РАН. М.: Институт экспериментальной социологии, 1997. С. 21, 27. Подробнее см. Bourdieu P. The Historicity of Reason // Bourdieu P. Pascalian Meditations. Stanford (CA): Stanford University Press, 2000.

<sup>19</sup> См., к примеру, Horkheimer M. Materialism and Morality // Horkheimer M. Between Philosophy and Social Sciences: Selected Early Writings. Cambridge (MA): The MIT Press, 1995, особенно P. 16–18.

(и того же Бурдые). Юму нечего сказать о специфике функционирования моральных норм в современном сложно дифференцированном обществе, которая обусловлена «расколами континуума рациональности», говоря языком Лумана. Такой раскол, произведенный дифференциацией социальных систем, вызвал невозможность кодирования или перекодирования многих из них моральным кодом «хорошо — плохо» и «должное — недолжное», что заставляет по-новому осмыслить само понятие «абсолютности» моральных норм<sup>20</sup>. У Юма нет и многого другого, что стало столь важным для современной теории морали. Зато есть главное для разработки нашей темы абсолютности моральных требований.

Это главное заключается в том, что Юм показывает то, *почему* абсолютные (независимые от чьего-либо произвола) моральные нормы необходимы в сообществе людей и *каким* образом они работают в нем. Такое объяснение достигается не переходом от общей теории морали к прикладной этике, а наоборот. Общая теория морали включается в более объемлющую теорию, которую можно назвать исторической социологией морали. И действительно — на уровне прикладной этики, строго говоря, работают не абсолютные моральные нормы, а люди. Ведь именно они в своих специфических социальных определениях применяют такие нормы к особым условиям своей деятельности (такое применение и порождает явления типа «этики бизнеса», «медицинской этики» и т. п.). А это — совсем иное, чем работа моральных норм по конструированию нравственного универсума, по формированию нравственного сознания людей — *как такового* и в его исторических метаморфозах (внимание к последним, конечно же, выводит за рамки юмовской философии). И еще — Юм показывает нам, каким образом абсолютность моральных норм не только совмещается с *неоднозначностью* поступков людей, т. е. с «интерпретированным» характером социального бытия, но и предполагает такую *неоднозначность*. Поэтому я и сказал, что решение проблемы *действенности* абсолютных моральных норм — в отличие от их беспроблемного описания или предписания<sup>21</sup> — я вижу только за рамками контекста кантовской практической философии.

<sup>20</sup> См. Луман Н. Введение в системную теорию. М.: Логос, 2007. С. 192 и далее; Луман Н. Честность политиков и высшая аморальность политики // Вопросы социологии, 1992, Т. 1. С. 71–72 и далее.

<sup>21</sup> Такие описания или предписания мне вообще не представляются теорией, во всяком случае, если ее атрибутом признается эвристичность. Я полностью поддерживаю вопрос Апресяна: «Какой вообще смысл в этике, если ее

## ОБ ОНТОЛОГИИ ГРАНИЦ КАНТОВСКОЙ ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Но возможно ли так спрямлять путь решения проблемы абсолютности моральных норм, как я это эскизно сделал в предыдущем разделе статьи, перебросив мостик от Юма непосредственно к теоретикам XX века? Если верно, что историческое движение мысли не просто откладывается в ее сегодняшнем содержании, но образует его, то обойти Канта невозможно. Его нельзя обойти не только как оппонента того решения проблемы абсолютности моральных норм, о котором шла речь выше, но и в качестве того, *кто вел к нему*. Вел, так сказать, непреднамеренно — через невольное выявление противоречий в собственной моральной философии посредством ее честного и систематического развития. С этой точки зрения и в этом ракурсе небольшое кантовское эссе о «мнимом праве лгать» представляет колоссальную ценность и заслуживает и сегодня самого пристального обсуждения. Только условием продуктивности такого обсуждения я считаю серьезное отношение к данному эссе, не девальвирующее его значение предположениями о его «логической небрежности» (Э. Ю. Соловьев), излишней полемичности или чем-то еще в таком духе. Нет, оно, как и все в наследии Канта, является моментом развития его теории.

Только приняв такую серьезность, мы можем вдумчиво отнестись к тому, что при первом приближении представляется парадоксами, лежащими буквально на поверхности эссе.

Начнем с названия. В контексте полемики с Констаном оно предполагает, что Кант выступает против утверждения его оппонентом *права* лгать. Но если под *правом* понимается некий общий принцип поступков и отношений людей (как бы мы не понимали этот принцип более конкретно), то никакого *права* лгать Констан не утверждал. Более того, он сам решительно привержен *общему принципу* говорить правду («Есть долг говорить правду», — заявляет он). Если эссе Канта в самом деле об опровержении мнимого *права* лгать, то оно бьет совершенно мимо цели — ведь Констан ведет речь о допустимости лжи лишь в совершенно особых, так сказать, чрезвычайных обстоятельствах, т. е. об *исключениях* из общего правила говорить правду.

Но, может быть, абсолютность предписаний морали, подобных требованию не лгать, по мнению Канта, такова, что она не допускает

рекомендации ситуативно индифферентны или, иными словами, если этика не практична?». Добавлю к этому только то, что распространил бы этот вопрос не только на рекомендации, но вообще на любые этические высказывания.

никаких исключений даже в самых чрезвычайных обстоятельствах? Именно на эту мысль наводят некоторые высказывания Канта типа «исключения уничтожили бы тот характер всеобщности, ради которого только эти истины и получили название основоположений»<sup>22</sup>.

Но это — очень странный ход мысли, даже в рамках собственно кантовской философии. Ведь Кант сам признает наличие «случаев... для решения которых нет никакого судьи». К ним относятся, в частности, те, которые подпадают под так называемое право крайней необходимости, хотя Кант и считает, что использование понятия «право» в данном случае некорректно, — точнее говорить о *неприложимости права вообще* к таким случаям. Но «отменяет» ли наличие таких случаев право как таковое или, тем более, саму идею права? Разумеется, нет, и Кант даже не ставит такой (в самом деле абсурдный) вопрос, рассуждая о *Ius necessitatis*<sup>23</sup>. Почему же описанная Кантом ситуация не может быть рассмотрена в логике «права крайней необходимости»? Ни малейшего намека на ответ на этот вопрос, казалось бы, естественно вытекающий из собственного кантовского учения о праве, мы в рассматриваемом эссе не находим. Но задуматься кое о чем в этой связи нам стоит. *Типичной* ситуацией «права крайней необходимости» у Канта выступает отнятие жизни у *невинного* человека, когда это в экстремальной ситуации необходимо для *моего* спасения (иллюстрация: при кораблекрушении я сталкиваю этого невинного «с доски, на которой он спасся, дабы таким образом спасти самого себя»<sup>24</sup>). Пример Констаны типологически другой — в нем нет того *звериного эгоизма*, который для Канта служит *оправданием неподсудности* случаев «права крайней необходимости». Ведь у Констаны ложь допускается ради спасения другого, а не себя, и обманутым оказывается не невинный человек, а злоумышленник. Получается немного странно: строгий моралист Кант оправдывает приостановку (но не отмену!) права проявлением звериного эгоизма и бичует альтруистическую ложь в качестве разрушения морали как таковой.

Еще более поразительно то, что и относительно исполнения самого абсолютного требования не лгать Кант делает исключения! Он прямо заявляет: «...Не существует случая, где моя ложь по принуждению была бы оправдана, *за исключением* той ситуации, когда призна-

<sup>22</sup> Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Кант И. Собр. соч. в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 262.

<sup>23</sup> См. Кант И. Метафизика нравов в двух частях. Часть I // Кант И. Соч. в шести томах. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 143, 144–146.

<sup>24</sup> Там же. С. 145.

ние вынуждено и я уверен, что другой использует его в несправедливых целях»<sup>25</sup>. Почему же пример Констанана не подпадает под такое исключение? Ведь очевидно, что злоумышленник вынуждает у домохозяина признание о местонахождении его преследуемого гостя и делает это сугубо в несправедливых целях? Опять же, как и в случае с *Ius necessitatis*, Кант не дает нам никакого объяснения, почему для одних ситуаций он делает исключения из правила не лгать, а для «констанановской ситуации» — нет. И опять нам приходится сопоставлять типы ситуаций, которые имеются в виду в первом и во втором случаях, чтобы хоть как-то ответить на интересующий нас вопрос.

«Ситуации исключений» у Канта таковы. «...Когда враг пристает ко мне с ножом к горлу и спрашивает, где я храню деньги, то в этом случае я могу скрыть свои мысли, так как он хочет воспользоваться правдой». «Если другой обманул меня и я оплатил ему тем же, то в этом случае я не поступаю по отношению к этому человеку несправедливо, а поскольку он сам обманул меня, то не может и жаловаться. Но все-таки я являюсь лгуном, потому что поступил вразрез с правом человечества». В этих случаях ложь выступает допустимым «ответным оружием»<sup>26</sup>. К «праву человечества» я вернусь позже, а сейчас отмечу, что данные ситуации в нравственном отношении однотипны той, которой Кант иллюстрирует *Ius necessitatis*. Вновь речь идет об угрозе или ущербе *мне*, а не другому, ради которого я предпринимаю некие морально предосудительные действия, вновь мой неприкрытый эгоизм служит основанием для исключения из правила соблюдения норм морали.

Не менее парадоксальна и трактовка Кантом самого понятия «лжи», вокруг которого, собственно говоря, и вращается весь спор. В его общем определении ложь, как известно, выступает «противоположностью истине», «извращением истины»<sup>27</sup>. О какой «истине» идет речь? О той ли, которую устанавливает рассудок в отношении явлений (фактов) чувственного мира? Или об «истинах» практического разума, относящихся к умопостигаемому миру? Вещи эти, как известно из Канта, — совершенно разные, и их связь даже не может быть нами раскрыта. И относятся они к совершенно разным предметам, которыми занимаются, соответственно, «физика» и «этика»<sup>28</sup>. Допустим, я неверно сказал о местонахождении моего гостя.

<sup>25</sup> Кант И. Лекции по этике. М.: Республика, 2000. С. 204 (курсив мой. — Б. К.).

<sup>26</sup> Там же. С. 202, 202–203, 204.

<sup>27</sup> Кант И. Метафизика нравов в двух частях. Часть II. С. 366.

<sup>28</sup> См. Кант И. Лекции по этике. С. 224.

Как таковое, это высказывание относится исключительно к явлениям чувственного мира. Кант добавляет — я сделал это преднамеренно. Но мое намерение, относясь целиком к умопостигаемому миру, должно быть оценено исключительно по его, этого мира, *собственным меркам*, т. е. в соответствии с тем, было ли оно *по намерению* добрым или нет. «Эмпирические» следствия моего действия, т. е. *как* оно выражается в явлениях чувственного мира, вообще не имеют для деонтологической этики никакого значения. Т. е. совершенно неважно, какое влияние оно оказало на злоумышленника, гостя, соседей, гражданский суд и даже все «эмпирическое» человечество, уж если все равно суждено «*regeat mundus*» от торжества морали<sup>29</sup>. Мое же доброе намерение «помогай гостю» проходит самый строгий тест на кантовскую универсализируемость и столь легко трансформируется в «помогай каждому»! Почему же неточности (домохозяина) в отношении явлений чувственного мира Кант *непосредственно* приписывает этическое значение и тем самым аннигилирует бесспорный «предмет» собственно умопостигаемого мира — доброе намерение (того же домохозяина, скрывшего местонахождение гостя)? Почему, пользуясь собственным языком Канта, неправда рассудка смешивается с ложностью по меркам практического разума?

Простейший ответ на этот вопрос заключается в том, что у Канта просто нет никакого понятия нравственной истины, отличного от понятия истины «фактической» («физической», вероятно, сказал бы сам Кант, если бы продумывал такое различие). Именно так понимает это, к примеру, Владимир Соловьев, настаивающий на необходимости различать понятия «ложного» и «лживого». «В нашем (а также Констанана и Канта. — *Б. К.*) примере ответ на вопрос убийцы, несомненно, ложен, но осуждают его как лживый, ибо формальная *ложность* чьих-либо слов *сама по себе* к нравственности не относится и ее осуждению подлежать не может. А *лживость* подлежит такому осуждению как выражение *безнравственного* в каком-либо смысле намерения, ибо в чем же другом может быть ее отличие от простой ложности?» «...Дурное свойство воли состоит в противоречии ее не какому-нибудь факту, а *должному*...» Поэтому «отводя глаза убийцы от места нахождения его жертвы, я могу по разуму и по совести утверждать свой способ действий как всеобщее правило...»<sup>30</sup>. Конечно, можно задуматься о практической ценности такой практической

<sup>29</sup> Кант И. К вечному миру. С. 47.

<sup>30</sup> Соловьев В. С. Оправдание добра // Соловьев В. С. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 201, 202.



философии, как у Канта, которая не различает «ложное» и «лживое» в указанном соловьевском их понимании. Но в логике нашего рассуждения нужно перейти к следующему парадоксу, связанному с кантовской трактовкой лжи как «несправедливости» именно по отношению к человечеству<sup>31</sup>.

Понятие «человечества» у Канта, как и многие другие его понятия, двойится в соответствии с базисными принципами его философии. В результате мы имеем, пользуясь лексикой одной из поздних статей Канта, «человечество как *физический* род» и «человечество как *нравственный* род»<sup>32</sup>. По отношению к какому из них ложь является несправедливостью?

Что касается «человечества как нравственного рода», то никакой урон ему эмпирическими действиями человека, несправедливыми или какими-то иными, нанесен быть не может. Ведь по определению *это* человечество есть лишь идея разума, *никак* не связанная с опытом, не являющаяся, строго говоря, даже целью человека или «предметом» для него. Оно выступает только в качестве «объективной цели», т. е. закона, который должен «составлять высшее ограничивающее условие всех субъективных целей, каковы бы они ни были...»<sup>33</sup>. Почему оно *должно* выступать в этом качестве, т. е. регулировать наши эмпирические цели, но нечасто в действительности делает это, — остается за границами кантовской философии. В любом случае, такое положение дел для кантовской этики проблемой не является. Но «человечество как нравственный род» вообще является эвфемизмом или тем самым «умножающим без необходимости сущности» *избыточным* понятием, которое должно быть удалено «бритвой Оккама». Ведь его реальным содержанием является то же «разумное естество»<sup>34</sup>, которое Кантом передается понятием личности или существа, принадлежащего к умопостигаемому миру, употребляемым в *единственном числе*<sup>35</sup>. Может ли такое существо быть несправедливым вообще, а тем более — по отношению к самому себе?

Вторая версия человечества — как «физического рода», конечно, гораздо интереснее для этической рефлексии. Но в том-то и дело,

<sup>31</sup> См. *Кант И.* О мнимом праве лгать из человеколюбия. С. 257.

<sup>32</sup> *Кант И.* Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Собр. соч. в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 80.

<sup>33</sup> *Кант И.* Основы метафизики нравственности. С. 92.

<sup>34</sup> Там же. С. 99.

<sup>35</sup> См., к примеру, *Кант И.* Критика практического разума // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 414.

что всяческие пороки, включая лживость, являются *необходимым механизмом* его существования и даже возможного нравственного развития! Такой механизм, как отмечалось выше, Кант схватывает понятием «недоброжелательной общительности». Зачем говорить о мелких и частных проявлениях лжи, засвидетельствованных «констановской ситуацией», если война и ее постоянная угроза оказываются у Канта чуть ли не главным условием развития культуры и наличия той «доли свободы» и того «уважения человечества», которые имеют место в «эмпирической» истории? Во всяком случае до достижения людьми (впрочем, никогда не достижимой) «законченной культуры»<sup>36</sup>! Конечно, ложь противоречит моральному и — при определенных условиях — юридическому праву. Но так же, как в «эмпирической» истории нет свободы без несвободы, нет и права без нарушений права, и в качестве условия существования (и развития) права ложь (и все пороки) не может быть «несправедливостью» по отношению к «человечеству как физическому роду». Она может быть таковой только по отношению к конкретным лицам, составляющим «эмпирическое» человечество, и только в конкретных ситуациях, из которых состоит его «эмпирическая» история. И тут мы возвращаемся к необходимому «перспективизму» нравственных оценок ситуации, о котором шла речь выше.

Последний парадокс кантовского эссе о «мнимом праве лгать», который я хочу сейчас затронуть, есть лишь частное проявление противоречия его общей теории морали. Именно вследствие этого противоречия ряд ее критиков считали кантовскую мораль, пользуясь выражением Шопенгауэра, «рабской»<sup>37</sup>.

Хорошо известно, что суть кантовского учения о морали есть свобода, что в нем, как выразался сам Кант, понятие нравственности сводится к идее свободы<sup>38</sup>. В упомянутом же эссе, снимая с домохозяина, правдиво открывшего злоумышленнику местонахождение его жертвы, какую-либо ответственность за причиненный этой жертве вред, Кант утверждает следующее: «Собственно, не он сам причиняет этим вред тому, кто страдает от его свидетельства, но *случай*. Ибо сам человек при этом вовсе *не свободен* в выборе, так как правдивость (если уж он должен высказаться) есть его безусловный долг»<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> См. *Кант И.* Предполагаемое начало человеческой истории. С. 86.

<sup>37</sup> *Шопенгауэр А.* Об основе морали // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М.: Республика, 1992, С. 147.

<sup>38</sup> См. *Кант И.* Основы метафизики нравственности. С. 106 и далее.

<sup>39</sup> *Кант И.* О мнимом праве лгать из человеколюбия. С. 260 (курсив мой. — Б. К.).

Получается, что *безусловное* исполнение долга, его непосредственное объективирование в поступке уничтожает свободу, поскольку, конечно же, никакая свобода — и менее всего самозаконодательство (автономия) — немыслима без выбора. Несвободное существо, действительно, является *безответственным* — ведь лишь обладающему разумом и свободой выбора причинение вреда другому человеку может быть вменено в вину. В отношении же лишенных разума и свободы существ причиненный ими вред должен быть признан случайностью. Именно таким существом — в логике кантовского объяснения «константовской ситуации» — и выступает домохозяин, безусловно исполняющий долг правдивости. Вся эта логика, по сути дела, является эмпирическим предвосхищением теоретического вывода, сделанного несколько позднее Фихте: объективированная мораль исключает свободу в качестве постоянного самоопределения человека. «...Решение повиноваться вечно, без колебаний или размышлений, нравственному закону <...> есть постоянное уничтожение реальной свободы», ибо последняя ведь только и состоит в «самоопределении к нравственности», а такое самоопределение *уже* включено «на веки вечные» в решение повиноваться нравственному закону *абсолютно*<sup>40</sup>. Получается так, что мораль свободы при своем безусловном («однозначном») объективировании в «эмпирической» ситуации оборачивается своей прямой противоположностью — абсолютным уничтожением свободы. В этом плане она, что и подчеркивает Фихте, ничем не отличается от необходимости «закона природы».

Не только применительно к интерпретации рассматриваемого эссе Канта о «мнимом праве лгать», но и в плане понимания развития этической мысли как таковой важно понять, из чего проистекают эти парадоксы.

#### ВАРИАНТ ОБЪЯСНЕНИЯ ПАРАДОКСОВ ЭССЕ О «МНИМОМ ПРАВЕ ЛГАТЬ»

Связь с практикой для классической этической теории, включая, бесспорно, кантовскую, — это вопрос не только демонстрации ее дееспособности — в плане осуществления нравственной обязанности перед обществом, — но и ее собственного развития, достижения ею «полноты» за счет приобретения «нового опыта». Согласно Канту, причина малой пригодности теории для практики кроется не в природе тео-

<sup>40</sup> Фихте И. Г. Факты сознания. С. 753–754.

рии как таковой. Она — в *недостаточности* теории, «которой человек должен был бы еще научиться из опыта и которая есть истинная теория...»<sup>41</sup>. В *первую очередь* это относится к «теории, которая основана на понятии долга». Ведь «не было бы долгом стремиться к определенному действию нашей воли, если бы это действие не было возможно и в опыте...»<sup>42</sup>. Коли так, то показ «возможности в опыте» действия нашей нравственной воли оказывается подлинной необходимостью в плане восполнения *недостаточности* той отвлеченной (общей) теории морали, которая изложена в «Критике практического разума» и примыкающих к ней работах. Движение в сторону «Критики способности суждения» и цикла так называемых малых работ по философии политики и истории, призванных показать, что «каузальность свободы (чистого и практического разума) есть каузальность подчиненной ей причины природы...»<sup>43</sup>, есть необходимый способ теоретического развития *самой моральной философии*. И общее направление такого развития состоит в том, чтобы установить «основание для *единства* сверхчувственного, лежащего в основании природы, с тем, что практически содержит в себе понятие свободы, даже если такое понятие не достигает ни теоретически, ни практически познания этого единства...»<sup>44</sup>. Для Канта это, воистину, решение проблемы квадратуры круга.

В разных работах позднего периода своего творчества Кант апробирует различные стратегии решения этой проблемы. Более того, порой они соседствуют в одной работе. Так в «философском проекте» «К вечному миру» Кант стремится показать и *отсутствие* «спора между политикой и моралью», «преклонение» политикой колен перед правом, и то, каким образом «хорошее государственное устройство», которое только и способно придать «целому моральную окраску», возникает исключительно при помощи «эгоистических склонностей»<sup>45</sup>. Главное же различие между этими стратегиями заключается в следующем.

В общетеоретическом плане Канту очевидно, что связь между теорией и практикой осуществляется *только* через «посредствующее звено», которым выступает «действие способности суждения»<sup>46</sup>. Специ-

<sup>41</sup> Кант И. О поговорке «может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Собр. соч. в 8 томах. Т. 8. М.: Чоро, 1994, С. 159.

<sup>42</sup> Там же. С. 160.

<sup>43</sup> Кант И. Критика способности суждения. С. 67.

<sup>44</sup> Там же. С. 46.

<sup>45</sup> Кант И. К вечному миру. С. 33, 43, 48–49.

<sup>46</sup> Кант И. О поговорке... С. 158.

фика же суждения — по сравнению с заключениями «чистого разума» — в том и состоит, что оно имеет дело с особенным в его нередуцируемой к всеобщему случайности. При этом оно исходит из «всеобщего человеческого разума» как «общей точки зрения», определяемой благодаря тому, что я (в моей неустранимой субъективности) становлюсь на точку зрения *других* и вследствие этого *рефлектирую о собственном суждении* и «расширяю» мое мышление. Процесс формирования такого суждения в его необходимой *интерсубъективности* и, соответственно, с его (хотя бы латентным) перспективизмом Кант описывает через понятие *sensus communis*<sup>47</sup>, что в высшей мере знаменательно в контексте нашей темы. Однако стратегии, которые апробирует Кант для решения проблемы соединения свободы и природы, в одних случаях выстраиваются в соответствии с его общетеоретическим положением о суждении как необходимом «посредствующем звене» между теорией и практикой, а в других — нет. Эссе о «мнимом праве лгать» — характерный пример второго рода. В нем *суждение устранено полностью* и решительно заменено безусловным исполнением долга. Отсюда — те парадоксы этого эссе, о которых шла речь выше.

Центром дискурсивной топографии эссе является домохозяин. Это — не просто абсолютно статичная фигура, какая-либо деятельность которой исключена, так сказать, самими условиями постановки задачи. Это, по сути дела, фигура зрителя, а не участника ситуации. Именно поэтому наивной — в той же мере, в какой по-человечески естественной, — представляется реакция кардинала Джона Генри Ньюмена на решение Кантом «констановской ситуации»: первым *действием* домохозяина в ответ на вопрос злодея о местонахождении гостя «должна быть попытка сбить его с ног и вызвать полицию. Далее, если за ней следует поражение, то нельзя давать негодяю нужные ему сведения, с каким бы риском это ни было сопряжено. Я думаю, что в таком случае [порядочный] человек должен пойти на смерть»<sup>48</sup>. Конечно, ньюменовское решение устраняет саму проблему лжи в любом ее понимании, ибо «кон-

<sup>47</sup> См. *Кант И.* Критика способности суждения. С. 165–168. Неслучайно, Ханна Арентд выводит коммуникативную теорию политики именно из третьей кантовской «критики», правда, акцентируя при этом *разрыв* между ней и двумя предыдущими «критиками», тогда как мне важно показать смысловую и проблемно-тематическую преемственность между ними. См. *Arendt H.* Excerpts from Lectures on Kant's Political Philosophy // *Arendt H.* The Life of the Mind. San Diego: Harcourt Brace & Co, 1978. P. 255–272.

<sup>48</sup> *Newman J. H., cardinal.* Apologia Pro Vita Sua: Being a History of His Religious Opinions. L.: Longmans, Green & Co, 1880. P. 314.

становская ситуация» разрешается единственно истинным в ее рамках *нравственным действием*. Но оно-то и исключено кантовскими условиями постановки задачи! Место действия в ситуации занимают ее созерцание и отстраненная рефлексия *по поводу* ее, чем и занимается домохозяин как персонификация кантовского морального философа.

Я не хочу сейчас обсуждать то, можно ли оставаться «порядочным человеком», подменяя в определенных ситуациях действия отстраненным созерцанием. Это предполагало бы ту *саморефлексию* кантовской моральной философии (в лице ее персонификаций), которая исключается требованием *безусловного*, т. е. несовместимого с рефлексией, исполнения долга и возможность которой открывается, как мы видели, только способностью суждения. Останемся в рамках постановки задачи Кантом и посмотрим, какие противоречия вытекают из позиционирования центрального персонажа его нарратива в качестве зрителя.

Первое и самое очевидное из них заключается в том, что Кант, вопреки его заверениям (и, вероятно, намерениям), вообще не дает ответа на поставленный Констаном вопрос. Ведь он относится исключительно к *участникам* ситуации и их *деятельному* взаимодействию. В логике *таким образом* сформулированного вопроса симметрия прав и обязанностей участников взаимодействия, действительно, является стержнем его, взаимодействия, нормативной «правильности». Это и подчеркивает Констан, заявляя, что «долг есть то, что у каждого отдельного существа соответствует правам другого. Там, где нет права, нет и долга. Таким образом, говорить правду есть долг, но только в отношении того, кто имеет право на такую правду, которая вредит другим»<sup>49</sup>. И это — отнюдь не нововведение Констана, не его отклонение от «строгой теории морали». Более того, это — буквально азы *теории естественного права*, как она существовала до (и существует помимо) Канта. У Локка, к примеру, симметричность прав и обязанностей, причем именно в перспективе «общего закона разума», поясняется следующим образом: «...Человек может уничтожить того, кто с ним воюет или проявляет враждебность по отношению к нему и является угрозой для его существования, по той же причине, по которой он может убить *волка* или *льва*; ведь люди эти не связаны узами общего закона разума, ими руководят только сила и насилие, и, следовательно, их можно рассматривать как хищных зверей, как опасных и вредных существ, которые несомненно уничтожат человека, как только он окажется в их власти»<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Цит. по *Кант И.* О мнимом праве ггать из человеколюбия. С. 256.

<sup>50</sup> *Локк Д.* Два трактата о правлении // *Локк Д.* Соч.. в трех томах. Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 271.

Основную смысловую нагрузку здесь — у Локка и в классической теории естественного права — несут, конечно же, связи посредством «уз общего закона разума». Классический моральный разум тем и отличается от его кантовского аналога, что он объективирует себя в определенных общественных отношениях, т. е. создает связи между теми, кто разделяет его. Но создание таких связей, естественно, означает проведение границы между «разумными» и «неразумными», являющейся линией (потенциального или актуального) *конфликта* между ними. Едва ли уместно и своевременно нам сейчас углубляться в популярные ныне рассуждения о том, каким образом *такое* моральное различие «разумных» и «неразумных» служило легитимации совершенно определенных политических практик господства и подчинения. Не будем мы рассуждать и о том, как исторически эволюционировал сам «общий закон разума», выступающий критерием такого различия<sup>51</sup>. Отметим лишь то, что «строгая мораль» не только предполагает конфликт, но и — в соответствии со своими принципами всеобщности — генерализирует его<sup>52</sup>. При этом важно понимать, что конфликт есть не разрыв связей между противоборствующими сторонами вообще, а определенная форма их организации, в нашем случае — организации отношений между мирами «разумных» и «неразумных», или, на кантовском языке, — между мирами автономии и гетерономии. (Мы не можем здесь входить в рассмотрение того, с чьей точки зрения — и почему — тот или иной мир представляется миром автономии ИЛИ гетерономии).

Организирующая сила конфликта, таким образом, могла бы послужить разрешением великой кантовской проблемы соединения умопостигаемого и чувственно воспринимаемого миров, и в ряде случаев (той же «недоброжелательной общительности») Кант близко подходит к такому решению. Но не в эссе о «мнимом праве лгать». В нем

<sup>51</sup> Яркое и убедительное представление такого рода рассуждений см. *Waldenfels B. Limits of Legitimation and the Question of Violence // Justice, Law, and Violence / Ed. J. V. Brady et al. Philadelphia: Temple University Press, 1991.*

<sup>52</sup> «...Моральные перспективы, — пишет Луман, — служат генерализации конфликтов, потому что если кто-то уже является гнусным человеком, то, разумеется, он таков во всех отношениях, а не только в тот момент, который привлек мое внимание. Если я аргументирую с точки зрения морали, то я всегда имею тенденцию генерализировать конфликты» (*Луман Н. Введение в системную теорию. С. 350*). Непосредственно политическое значение такой моральной генерализации конфликтов, как известно, показал Карл Шмитт в его концепции «тотальной войны».

между злодеем, вопрошающим о местонахождении его жертвы, самой жертвой, соседями и всеми прочими нет какой-либо границы. Между всеми этими лицами не делается «никакого различия». Это значит, что они обезличены, а обезличенные не могут иметь между собою никаких связей, следовательно, никаких взаимных прав и обязанностей. Только в условиях этого тотального бесправия и необязательности (у скрывающегося гостя нет права рассчитывать на минимальные обязанности гостеприимства домохозяина, равно как и последний освобожден от таких обязанностей, а заодно и от права иметь уважительное отношение со стороны злодея) может остаться лишь чистая логика повиновения долгу НИ ПЕРЕД КЕМ КОНКРЕТНО. И судить так может лишь тот, кто НИКАК практически не вовлечен в ситуацию, т. е. является *совершенным* зрителем.

Перспектива совершенного зрителя отождествляется с точкой зрения самого практического разума. Но от этого она, конечно же, не перестает быть особой перспективой, т. е. лишь одной из перспектив, в которых видится данная ситуация. В перспективе злодея правдивость домохозяина видится позорной (хотя и желательной для первого) трусостью, а в перспективе жертвы — гнусным предательством, причем и та и другая столь же легко проходят тест на универсализируемость, как и безусловный долг говорить правду. С точки же зрения существования общества («эмпирического человечества») ложь, тем более, в ее кантовском «фактическом», а не нравственном понимании, — едва ли большая угроза, чем трусость и предательство.

Конфликт перспектив, конечно, можно представить в качестве конфликта обязанностей, как это сделали некоторые участники дискуссии о рассматриваемом эссе Канта (Апресян, Прокофьев). Но, с одной стороны, это неточно, а с другой — «метафизично». Неточно, поскольку конфликтовать могут лишь обязанности человека по отношению к конкретным другим, а их Кант обезличивает. Поэтому в его логике такого конфликта, действительно, не может быть. Неточность в том, что критика Канта возможна не через указание на конфликт обязанностей, а посредством преодоления его логики обезличивания других, т. е. присвоения Кантом права игнорировать перспективы других людей. А такая критика выводит далеко за рамки контекста кантовской практической философии. В то же время теория конфликта обязанностей «метафизична», поскольку она упускает роль *суждения* в таком конфликте. Я могу понять мои обязанности как находящиеся в конфликте только в том случае, если встану на точку зрения других и с этой позиции пойму неадекватность тех максимумов моих поступков, которые мне диктует мой «монологический» ра-



зум, даже если я отождествляю его с практическим разумом вообще. Из самого моего Я конфликт обязанностей не возникает, и попытка показать его возможность без «посредствующей роли» суждения есть метафизика, причем неубедительная даже чисто в логическом плане.

Но именно конфликт перспектив есть то, что делает *мое* решение относительно максимы моих поступков (в данной ситуации) *необходимым*. Это, в строгом гегелевском смысле, необходимость свободы, «преображение необходимости в свободу»<sup>53</sup>. Я *вынужден* принимать *самостоятельное* решение именно потому, что разные силы гетерономии (как все «внешнее» по отношению к моему самоопределению) тянут меня в разных направлениях. Но вместе с тем я не противостояю всем им безразличным образом, поскольку встал на их точки зрения и конкретно и избирательно отнесся к ним. Я на свой страх и риск провожу границу между «разумными» и «неразумными» *в данной ситуации* и, пользуясь «трансисторическими» понятиями морали (Бурдье), пытаюсь определить «общую точку зрения» «разумных» на то, что мне предстоит и что я должен сделать.

Противоречивость гетерономных детерминаций — то, что открывает мне возможность свободы. Преодоление этой противоречивости в моем самоопределении в отношении ее есть осуществление моей свободы, которая переходит в действительность в деятельности, реализующей, по выражению молодого Шеллинга, власть как зависимость от меня «порядка явлений»<sup>54</sup>. Именно поэтому свободой *нельзя обладать* — ее можно только практиковать. Практикуется же она только в форме освобождения, всегда конкретного, ситуативного, выступающего как преодоление противоречий гетерономии субъектом освобождения, который обретает автономию (и субъектность) по мере того, как такое преодоление осуществляется. Как писал Мерло-Понти, «по своей природе свобода существует только в практике свободы, в неизбежно несовершенном движении, которое соединяет нас с другими, с вещами этого мира, с делами, неотделимыми от опасностей, коренящихся в нашей ситуации». Свобода же *как идея* есть «не что иное, как жестокое божество, требующее своих гекатомб»<sup>55</sup>. То же самое можно сказать о безусловном долге, исполнение которого, по Канту, и есть свобода. В «константовской ситуации» практикой свободы могла быть только защита гостя

<sup>53</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 143.

<sup>54</sup> См. Шеллинг Ф. Новая дедукция естественного права // Шеллинг Ф. Ранние философские сочинения. СПб.: Алетейя, 2000. С. 155 и далее.

<sup>55</sup> Merleau-Ponty M. Humanism and Terror. Boston: Beacon Press, 2001. P. xxiv.

от агрессии злодея, *хотя бы* нравственной правдой дезинформации его о местонахождении жертвы. При этом нравственным долгом домохозяина было бы принять на себя все опасности, «коренящиеся в нашей ситуации», и риски, связанные с его благородным поступком. Место всего этого у Канта занимает долг, «требующий своих гекатомб» — в смысле уничтожения свободы в ее единственном реальном смысле освобождения.

Как известно, Ницше призывал к восстанию против морали в качестве возведенного в мораль факта<sup>56</sup>. Возведение факта в (кантианскую) мораль — двусторонний процесс. С одной стороны, в мораль возводится (постулируемый) факт *обладания* «всеми нами» практическим разумом и потому — умопостигаемой свободой. Здесь мы имеем дело с «фактами сознания». С другой стороны, в мораль возводятся *некоторые* «материальные факты». Это — факты, образующие «эмпирическую» систему координат, в которой «факты сознания» обнаруживают свое достоинство и свою абсолютность.

Для пояснения возьмем *другой* пример Канта, призванный проиллюстрировать безусловность долга не лгать, который Апресяну — в отличие от описанного в эссе о «мнимом праве лгать» — видится вполне убедительным. Человек, находящийся в нужде и, как можно понять, не имеющий никаких других источников вспомоществования, обращается к заимодавцу с просьбой о кредите, заведомо ложно обещая его вернуть<sup>57</sup>. Допустима ли ложь в таком случае? «Нет», — отвечают Кант и Апресян. Моральный долг предстает во всем своем блеске. Но *фактическая* система координат, в которой этот блеск обнаруживается, задана следующим. Во-первых, это имущественное неравенство (между несостоятельным должником и заимодавцем). Во-вторых, отсутствие каких-либо элементов социальной защиты, при наличии которых обездоленный вряд ли обратился бы за кредитом к частному заимодавцу. В-третьих, существование ростовщичества (практики кредитования) в качестве признанного нормальным института. Каждый из этих моментов вроде бы заслуживает того, чтобы стать предметом осуждения на основе принципов «строгой морали» — разве не очевидно, насколько они противоречат идее «царства целей»? Они и выступают такими осуждаемыми предметами: ростовщичество — в средневековой христианской этике, социальная незащитность — в современных социал-демократических и даже

<sup>56</sup> См. Ницше Ф. Воля к власти // Ницше Ф. Избранные произведения в трех томах. Т. 1. М.: REFL-book, 1994. С. 325.

<sup>57</sup> См. Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 84.

(отчасти) либеральных представлениях о должном. Но не в этике Канта. Почему же очевидное *морально недолжное* даже не обсуждается, зато элементарная защита от него (в виде ложного обещания вернуть долг) строго осуждается<sup>58</sup>?

Я не хочу сейчас применять к моральной философии Канта хорошо известные методы «критики идеологии», чтобы основательно ответить на этот вопрос. В рамках нашего исследования достаточно подчеркнуть то, что «материальная фактичность» статус-кво есть оборотная сторона «фактов сознания» и неперемное условие их безусловности и морального блеска. Свобода как освобождение предполагает снятие фактичности фактов и их превращение в предметы споров и борьбы. Но это — не путь к моральному нигилизму. Это — условие того, чтобы абсолютные в их «трансисторичности» моральные универсалии *работали* на свободу, а не угнетение. Как написал Хоркхаймер, моральные идеалы не являются продуктами отчужденного сознания. Но их присвоение и выхолащивание «буржуазией» делают актуальной задачу их реставрации в качестве «боевых кличей» Просвещения и мотивов борьбы за нравственно рациональное общество<sup>59</sup>. В этих целях необходимо выявление социально-онтологических и *моральных* границ моральной философии, кантовской — в первую очередь.

<sup>58</sup> Этим, кстати, моральная философия Канта тоже отличается от классических теорий естественного права. У того же Локка, к примеру, исключительное право собственности на предметы труда имеет два важных ограничения: в общем пользовании *других* должно остаться «достаточное количество и того же самого качества» таких предметов. См. *Локк Д.* Два трактата о правлении. С. 277. Не имея ничего общего с современным пониманием социальной защищенности, это есть все же некоторая страховка от крайней обездоленности.

<sup>59</sup> См. *Horkheimer M.* Op. cit. P. 22, 37.

# КРИЗИС И РЕВОЛЮЦИЯ

БЕСЕДА В РЕДАКЦИИ «РУССКОГО ЖУРНАЛА»

## КОНЕЦ ИСТОРИИ?

**РУССКИЙ ЖУРНАЛ:** Когда кризис только начинался, было ожидание каких-то грядущих изменений, способных потрясти и перевернуть существующую миросистему. Сегодня эти ожидания уже поутихли. Очевидно, кризис рано или поздно кончится, все так или иначе вернется на круги своя, никаких видимых субъектов, несущих трансформационный потенциал, не возникло и, боюсь, не возникнет. Но тогда появляется искушение предаться следующим размышлениям: почему мы вообще решили, что существующая система — я имею в виду не геополитический расклад сил, а именно экономические и политические принципы, в соответствии с которыми существует сегодняшний мир — должна рухнуть или хотя бы измениться? Смотрите, люди, если и протестуют, то просто требуют вернуть себе то, что было у них до кризиса. Как только они получают желаемое, ситуация более-менее успокаивается (так было в Пикалево). Так, может быть, мы подошли к некоему «концу истории», система достигла некоего качества и застabilизировалась. Может быть, нам стоит довольствоваться тем, что есть, по возможности улучшая его? Может быть, пора забыть о кардинальных преобразованиях и революционных потрясениях?

Безусловно, это ложный подход, но как избавиться от искушения предаться подобным размышлениям?

**БОРИС КАПУСТИН:** Во-первых, о какой стабильности «системы» мы можем говорить, если на наших глазах разваливаются ее финансовые и индустриальные столпы, если ее капитаны мечутся в поисках средств ее спасения и либо не находят их, либо находят и применяют те, которые противоречат ее «официальной» рыночной логике? Но и эти «запрещенные» средства пока не срабатывают. «Глобальная экономика останется слабой», по меньшей мере, в среднесрочной перспективе — таков прогноз руководителя так называемого ан-

тикризисного бюро ООН профессора Джозефа Стиглица<sup>1</sup>. А о долгосрочной перспективе уже не отваживаются говорить. Ясно то, что глобальный капитализм столкнулся с чем-то беспрецедентным, и каким он выйдет из такого столкновения — можно только гадать. Так что возврата на круги своя не будет точно. Что, конечно, не равнозначно пророчеству о крахе капитализма как такового. Во-вторых, только в революционных агитках массы поднимаются на борьбу, чтобы совершить революцию. Они поднимаются ради иного — чтобы решить конкретные жизненные проблемы, вызванные дисфункциями существующей системы. Они могут требовать хлеба, или прекращения бессмысленной бойни, в которую их втянул данный режим, или устранения наиболее одиозных злоупотреблений, совершаемых клеветами данного режима... Помните, как произошла у нас антимонархическая революция в феврале 1917 года? Или лозунги Октября — «хлеб, мир, земля», что совсем не тождественно «диктатуре пролетариата» или национализации средств производства? То же самое можно показать в отношении любой серьезной революции.

А дальше начинается самое интересное. Существующая система, уже измененная своими выявившимися дисфункциями, будет пытаться стабилизировать себя в некоем новом виде, идя хотя бы отчасти навстречу требованиям недовольных. Разные их группы будут экспериментировать с разными стратегиями, стремясь максимизировать свой (ожидаемый) выигрыш. Разные фракции власть имущих, стремясь минимизировать свой проигрыш, начнут конфликтовать друг с другом за рамками существовавших дотоле «правил игры» и вступать в рискованные альянсы с теми или иными группами недовольных низов. К этому добавятся «внешние влияния», появление новых политических групп — «попутчиков», «выжидающих», «радикалов» и т. д., — которые вследствие верных или неверных стратегических расчетов могут бросить в какой-то момент свой политический вес на ту или иную чашу весов. Как в конце концов сложится из всего этого «параллелограмм сил», каким он окажется, куда будет направлен итоговый вектор общественного движения? Это нельзя предсказать заранее, и все детерминистские и телеологические объяснения революций «задним числом» обманчивы: они изображают случайное как необходимое — ведь глядя *изнутри* системы, созданной революцией, она сама будет выглядеть необходимой. Но итоговым вектором может быть и стабилизация системы в каком-то ее измененном состоянии. Или, если угодно, антиреволюция, подобная «нацистской

<sup>1</sup> Время новостей, 3 июля 2009, с. 4.

революции» против Веймарской республики или франкистского мятежа в Испании...

Так не будем сейчас торопиться с выводом о том, что решение проблемы Пикалево или отсутствие (к настоящему времени) бунтов в Детройте из-за возможного коллапса трех американских автогигантов, пока спасаемых госплановскими методами, есть свидетельство «конца истории». С одной стороны, все российские и американские социальные дыры методами Пикалево и Детройта не залатать. Но, с другой стороны, существующие режимы еще далеко не использовали все ресурсы маневрирования, которые могут быть применены для их спасения и которые обусловят ту или иную степень глубины их изменения. Предсказания революции и ее невозможности кажутся мне пустым делом — они всегда предполагают то детерминистское и телеологическое представление об истории, которое я считаю анахронизмом. Важнее понять характер ситуации, в которой мы находимся. Если я не ошибаюсь, этот характер определяется двумя ключевыми чертами. Первое — обнаружение существенных дисфункций глобального капитализма в целом и многих его локальных вариаций (американской, западноевропейской, российской и т. д.) в частности, которые сдвигают капитализм в зону «неопределенности и беспрецедентности». Второе (как следствие первого) — размыкание горизонта истории, восстановление ее альтернативности, т. е. «непредзаданности финала». Успешное реструктурирование системы в каком-то новом ее виде, если такое произойдет, конечно, снова на некоторое время «закроет горизонт» и ликвидирует альтернативность истории, как это было в 90-е годы, прошедшие под знаком TINA (there is no alternative) в глобальном масштабе, российским переводом чего является знаменитое «иного не дано».

**РЖ:** Если чуть конкретизировать, то после точки неопределенности, когда мы ее проходим, развитие уже идет инвариантным образом до следующей точки или же неопределенность сохраняется все время?

**Б. К.:** Выход из ситуации неопределенности задает траекторию движения общества. Некоторые отклонения от нее могут происходить и обычно происходят, но в целом направление и характер движения «заданы» до новой ситуации неопределенности. Или (что много реже) катаклизма, не имеющего социально-исторической природы. Движение по определенным траекториям есть эволюция, если ее понятийно отличать от истории. Представление об эволюции как

единственно возможной, или «правильной», форме развития — ключевая, хотя часто не артикулируемая, импликация теорий модернизации. И пока эволюция происходит, такие теории способны относительно удовлетворительно описывать общественные процессы. Они не способны только в собственной логике объяснить то, что делает эволюцию возможной. И, конечно, то, что ее прерывает. Но, подчеркну вновь, прерывание отнюдь не обязательно означает революцию и смещение общества на новую орбиту (хотя такое выражение не точно: смещаясь на новую орбиту, общество становится «другим обществом»). Прерывание может приводить и к реструктурированию системы в измененном виде, при котором сохраняется ее «стержень». Трансформация американского капитализма под воздействием «Великой депрессии» и рузвельтовского «New Deal» — хороший тому пример. Но «стержень» системы в виде базовых форм коммодификации рабочей силы, логики накопления капитала, бюрократической «рациональности» управления, господства «фетишистского» сознания и т. д., несомненно, сохранился.

РЖ: Неужели вот этот стержень и есть то, с чем нам предстоит иметь дела до скончания времен? Неужели нового стержня не появится?

Б. К.: Вы вновь побуждаете меня витийствовать. А я буду этому сопротивляться, поскольку не верю в историю, детерминированную неизменными, т. е. имеющими иммунитет от самой истории законами. Конечно, я мог бы просто и безошибочно ответить вам: «В социальном и культурном мире нет ничего вечного, хотя бы потому, что у смертных все имеет начало и конец». Но вы от меня ждете не этой банальности, а некоего рассуждения о том, как и вследствие чего может исчезнуть «стержень» общества. А я этого не знаю, и мне не известно, кто мог бы ответить на ваш вопрос — за исключением «социалистов-утопистов» или тех, кто верит в новое пришествие Мессии. Теоретическое же знание о такой трансформации опосредовано теми ситуациями неопределенности, причем разрешающимися революциями, которые не «просчитываемы» из сегодняшнего дня именно потому, что они «снимают» логику сегодняшнего дня и вводят новую. Вспомним объяснение возникновения (современного, «западного») капитализма Максом Вебером, т. е. образования того самого «стержня», о возможном устранении которого вы спрашиваете. Это явление нельзя понять на основе каких-либо универсальных законов. Напротив, нужно раскрыть его уникальность — ту беспрецедентную и (с точки зрения универсальных законов) *случайную* констелляцию

обстоятельств, которая «запустила» логику капитализма. Со временем она стала нашей «судьбой» и захватила (вовсе не в виде «естественной эволюции») весь мир. До возникновения такой констелляции было *немыслимо* спрашивать о том, *что* может заменить «стержень», так сказать, феодального общества. Мы, пройдя воспитание динамизмом Современности и памятуя о ее *событийных* истоках, можем мыслить вопрос о «посткапиталистическом обществе» и задаем его. Но теоретический ответ на него знать все равно не можем. Это понимал и Маркс, отказывавшийся рассуждать об устройстве коммунистического общества, хотя опрометчиво позволявший себе пророчества относительно условий и форм гибели капитализма.

РЖ: Если история и политика — это открытый процесс, то можно ли говорить о каких-то закономерностях исторических процессов? Возможно ли предвидение, возможны ли точные прогнозы? Или нам остается лишь ожидать свой шанс (окно возможностей), не понимая ни его природы, ни его направленности?

Б. К.: Прежде всего, нам нужно ясно понимать, о каких состояниях общественной жизни мы говорим, — стабильных или нестабильных, эволюционных или революционных. Относительно стабильных и эволюционных состояний возможны весьма точные прогнозы. И мы отлично знаем, как они делаются, с какой степенью вероятности они осуществляются и т. д. Здесь с прогнозированием нет проблем, во всяком случае — концептуальных и философских. И их нет именно потому, что деятельность огромного большинства людей в таких состояниях в подавляющем большинстве случаев происходит в логике внешней детерминации, того, что Кант именовал «причинностью природы» — в отличие от «причинности свободы» или самоопределения. И он же показал, что деяния в логике «причинности свободы» не предсказуемы для внешнего наблюдателя в принципе. У Канта «логика свободы» показана лишь на уровне индивида, т. е. индивидуального морального самоопределения. От этого к логике самоопределения политического субъекта, который всегда является коллективным и некоторым образом организованным (т. е. он не может знать чистой «автономии», извечно и непримиримо противостоящей «гетерономии»), — дистанция колоссальная. Не только Кант, но вся классическая философия (если оставить в стороне мистерии заключения «общественного договора») даже не пытались ее пройти. Тем не менее революционные ситуации есть именно ситуации деятельности таких «свободных» политических субъектов. Есть ли в них какие-то закономерности и мож-



но ли их как-то прогнозировать? Здесь, действительно, есть огромная концептуальная и философская проблема.

В данном случае я смогу затронуть ее лишь очень бегло. Первое: заметьте, что и у Канта речь идет о «*причинности* свободы», а не о беспричинности. Если есть причинность, значит, мы можем о ней разумно рассуждать, делать обобщения и, если угодно, прогнозы. Да мы в нашем разговоре уже некоторые обобщения и прогнозы сделали! К примеру, мы сказали, что революционная ситуация невозможна без политического субъекта, который по крайней мере не полностью детерминируется логикой существующей системы. То есть хоть в чем-то он — *causa sui*. Далее, мы сказали, что общим условием (но не гарантией) образования такого субъекта является дисфункциональность существующей системы, перевалившая за некоторый порог ее самовоспроизводства. Еще мы сказали, что эта ситуация определяется борьбой политических субъектов, т. е. что определенные интерессубъектные отношения порождают саму политическую субъектность. Изучая предреволюционную (стабильную) ситуацию, мы с большой долей вероятности можем определить, в каких формах и какими методами будут осуществляться и организация таких субъектов, и их борьба. Ведь в действительности ничего не начинается с нуля, и, хотя Юм считал изобретательность одной из ключевых черт человеческой природы, изобретения всегда — небольшие инновации в том культурном наследии, которое люди имеют как участники традиций. Обращая внимание на это, довольно легко объяснить многие характерные черты, скажем, китайской коммунистической революции, а также ее принципиальные отличия от других революций, не только ранней Современности, но и Октябрьской или Кубинской. И многие черты этой революции были *предвидены* в 30-е годы теми, у кого не было шор Коминтерновского или либерального доктринерства.

Я мог бы продолжить разговор о «закономерностях» революций и о том, что в них может быть предвидено. Но лучше остановлюсь на важном теоретическом моменте. «Причинность свободы», будучи причинностью, качественно иная, чем «причинность природы». Первую нельзя изучать (объяснять, пытаться предсказывать) по модели второй. Однако такое перенесение методов — обычное дело, особенно в позитивистски (в широком смысле) ориентированных подходах. Поэтому думают, что революции можно «прогнозировать» примерно таким же образом, как победу того или иного кандидата на президентских выборах или очередную экономическую рецессию. А провал таких прогнозов подчас ведет к выводу о том, что революции — вообще необъяснимые и иррациональные явления. Я же хочу сказать,

что революции — замечательно рациональные явления. Только они должны быть поняты в собственной логике, а не в логике эволюции, в логике конкретных ситуаций, а не трансисторических законов, в логике конфликтов самоопределяющихся (но в этом всегда ограниченных и обусловленных «эмпирическими» обстоятельствами и традициями) субъектов, а не в логике «акторов» самовоспроизводящихся систем. Еще с Аристотеля известно, что тип знания (его методы, аппарат, сами критерии истинности и т. д.) определяется характером его предмета. В этом плане он различал *эпистему* и *фронесис*. Современная гегемония единой (по происхождению — естественно-научной) модели знания часто заставляет забывать об этом. Нигде такое забывание не приводит к более печальным результатам, чем в познании истории и в особенности — в познании революций. Подытожу мой ответ таким образом: мы не можем предвидеть революции, находясь в ситуации стабильности и опираясь на присущие ей закономерности. Но мы можем «познавать» революции (в смысле практики *фронесиса*) изнутри революционной ситуации — не только как ее непосредственные участники, но и как ее наследники — через ту связь с ней, которую А. Бадью называл «верностью» событию. Только эта связь — не чисто когнитивная, а в то же время, так сказать, экзистенциальная, нравственная и практико-политическая. Она обусловит не только то, что и как мы знаем, но и то, какие мы *есть* в «здесь и сейчас».

РЖ: То есть ученым нужно несколько поумерить свои амбиции?

Б. К.: Нет, не умерить, а стать *конкретными*. Ведь мыслить разнокачественные предметы в логике одной и той же познавательной схемы есть первый признак абстрактного мышления, которое отвлекается от того, *что* есть существенное. Познание в логике *фронесиса* ничуть не менее сложно, чем в логике *эпистемы*. А для практической жизни общества на некоторых ее поворотах оно может иметь и большее значение.

#### МНОГООБРАЗИЕ КАПИТАЛИЗМОВ

РЖ: Где именно интеллектуалы могли бы оказаться полезными в сложившейся ситуации?

Б. К.: Если интеллектуалы отказываются от роли духовных наставников и политического авангарда, что, на мой взгляд, они должны сде-

лать, чтобы не попадать в прежние ловушки, то политически у них остаются две функции — демистификаторов официоза и артикуляторов установок и надежд тех социальных групп, с которыми они себя (так или иначе) отождествляют. Вот недавно на Санкт-Петербургском экономическом форуме и до этого на саммите «Большой двадцатки» муссировался тезис о том, что рынку-де нет альтернативы. В чем здесь мистификация и уход от ответственности за кризис и поиска решений, от которых могли бы выиграть его бесчисленные жертвы? Да уже в том, что демагогия о безальтернативности рынка *вообще* делает невозможной саму постановку вопроса о многообразии моделей капитализма и о том, какие из них следует демонтировать (видимо, те, которые вызвали нынешний финансовый и экономический провал) и какие следует поощрять. Само сокрытие этого кардинального вопроса свидетельствует о высокой прочности идеологической гегемонии нынешних капиталистических господ мира, заинтересованных в спасении столь выгодного и удобного для них статус-кво, какие бы частные расхождения между их фракциями ни существовали по геополитическим, экономическим и иным проблемам. Я считаю, что этой гегемонии должен быть брошен вызов, каковы бы ни были у нас шансы быть услышанными. Здесь уже должен работать категорический императив нравственной и социальной ответственности интеллектуала, который, как и кантовский, не смотрит на следствия. И есть все основания думать, что постановка вопроса об альтернативных моделях капитализма способна дать артикуляцию недовольства существующим положением вещей многих групп социальных низов. Но, странное дело, дискурс о множественности «капитализмов», процветая на Западе в академическом мире, почти не проникает в политическую публицистику, даже левой ориентации, и, тем более, не конкретизируется в виде программ борьбы. В нашей же стране — при всех обычных разглагольствованиях о ее своеобразии — он практически отсутствует и в академическом мире. Чем это объяснить? В этом, в самом деле, очень интересно разобраться, и именно в этом пункте теоретическое познание может сомкнуться с осуществлением «общественной роли» интеллектуала.

#### УПУЩЕННЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ

РЖ: Вы упомянули об «окне возможностей», которое периодически распаивается в истории. Так вот, сейчас все обсуждают 1989 год, то был один из самых ярких примеров такого распахнутого «окна воз-

возможностей». В связи с этим вопрос: закрылось ли уже окошко 1989 года? Не можем ли мы сегодня в эту щелку проникнуть и что-то изменить?

Б. К.: Что значит «проникнуть» туда? Означает ли сие, что событие антикоммунистической революции еще в известном смысле продолжается, и мы еще можем дать ему финал, который нас больше устроит, чем то, что окружает нас сейчас? Философски такую точку зрения (если я правильно понимаю) развивал Артемий Магун в своей книге о «негативной революции». Я с такой точкой зрения не согласен. Для меня Событие не может быть «бесконечным», не может не иметь контура, тем более — переливаться в *эволюцию*, в логике которой мы сейчас движемся. Конечно, можно спорить о датировке закрытия События антикоммунистической революции. Стал ли таким закрытием расстрел парламента 1993 года? Или, возможно, дефолт 98-го? Так или иначе, но *продолжить* то Событие мы не можем. Но мы можем «проникнуть» в то Событие, пытаюсь понять, *что* именно тогда развеяло наши чаяния и как из этого нечто выросли те структуры господства, которые подавляют нас сегодня. Это в принципе ход Вальтера Беньямина — ассоциироваться с проигравшими (тогда), чтобы стремиться к искуплению — их и нас — в настоящем. Надеюсь, понятно, что под «проигравшими» я имею в виду не партийно-советскую номенклатуру — она как группа, несомненно, выиграла от событий тех лет. Я имею в виду трудовые низы и тогдашнюю идеалистическую интеллигенцию.

РЖ: Но разве не были 90-е годы годами обострения противоречий, которые в любой момент могли привести к новой «зоне неопределенности» с непредсказуемым исходом? Разве не был путинский режим удержанием сложившихся противоречий, противоречий, которые сегодня в любой момент могут вырваться наружу особенно в ситуации кризиса.

Б. К.: Если путинский режим и «удержал», как вы говорите, противоречия, то это были противоречия между разными группами господ, которые, действительно, сделали тогдашнюю жизнь низов особенно тягостной. Путинская реконфигурация структуры господства, на мой взгляд, принесла некоторое облегчение и низам — со времен Гоббса известно, что любой порядок лучше беспредельной вакханалии, которой и был ельцинский период. Конечно, это важно. Но не будем путать вакханалию с исторически продуктивными и обладающими трансформационным потенциалом ситуациями неопределенности. О характеристиках последних мы уже говорили. Их в российской вакханалии 90-х годов я не вижу. Общество просто гнило, распол-

заясь по щелям приватной борьбы за выживание. О какой политической мобилизации, о возникновении каких революционных субъектов в этих условиях могла идти речь? Оргиастический пир господ и их драки на таком пиру, конечно, могут погубить страну, но к общественным преобразованиям и, тем более, к революции все это не имеет никакого отношения.

РЖ: То есть тогда вы не верили ни в какую революцию?

Б. К.: Абсолютно. «Красно-коричневая угроза» — это пошлая, хотя оказавшаяся эффективной идеологическая манипуляция власть имущих. Не знаю, сознательно или бессознательно ей подыгрывали вожди КПРФ и люди типа Анпилова. В политическом плане важно другое. Наступил крах 1998 года. Модель показала свою недееспособность даже на уровне элементарного самосохранения. Власть в полной растерянности — чего стоит назначение Примакова премьером?! И никаких существенных политических действий низов! Эпидемическое разрастание бедности — и резкий спад и до того весьма скромной стачечной, да и любой другой протестной активности. А вы о революции...

РЖ: Но ведь были же стачки. Транссиб перекрывали и так далее...

Б. К.: У нас пик забастовок приходится чуть ли не на 1997 год. Но катастрофа 1998 года дала резкий их спад. На уровень 1997 года сопротивление низов так больше и не поднялось. Подлинный триумф деполитизации, по Шмитту, достигается все же не западным либерализмом, а периферийными капиталистическими обществами типа российского. Посмотрите, как на последних евровыборах голосовали наши бывшие соседи по социалистическому лагерю. Они — рекордсмены по политической апатии и абсентеизму. А ведь еще 20 лет назад считалось, что именно они возродили практику «гражданской политики», изрядно истлевшую на либеральном Западе. Тут явно есть общие закономерности, которые нельзя упускать, рассуждая о нашей «управляемой демократии».

**ЗАБУДЬТЕ О ФИЛОСОФАХ-ЦАРЯХ!**

РЖ: Вы говорите об открывающемся окне возможностей, которое ни двадцать лет назад, ни сегодня использовано не было. Но так, как вы рисуете интеллектуалов, они все время запаздывают, они плетут-

ся в хвосте, они всегда не готовы. Не закрывается ли тем самым сама возможность перемен? То есть окно открывается, а мы всегда не готовы ничего сделать. Нет ни субъекта, ни идеологии и так далее... Вот у Лукача в «Истории и классовом сознании» есть представление о субъекте и о том, во имя чего он должен действовать. Соответственно, они лишь поджидают подходящую возможность, чтобы рвануть в открывшееся окно...

Б. К.: Если резюмировать все сказанное мной о ситуациях неопределенности в одной фразе, то она будет следующей: субъекты изменений *не* предшествуют таким ситуациям, а создаются ими. А иногда не создаются, но тогда ситуации неопределенности затухают, не успев произвести исторически значимых структурных результатов. В этом и только в этом я вижу антитезу «метафизике субъекта», которая существует, конечно, не только в декартовско-фихтеанско-гуссерлевской версии, ставшей излюбленной мишенью упражнений «деконструктивистов», но и в, казалось бы, противоположных ей и политически ориентированных формах теории праксиса как самореализации некоего исторического субъекта. Лукач времен «Истории и классового сознания» — ярчайший пример подходов такого рода. Суть их — в предположении об *уже имеющемся* в наличии субъекте освободительной практики *до* того, как данная практика началась. Готовый для осуществления данной практики субъект как бы стоит перед ней (в плане исторической последовательности практика эмансипации идет *за* формированием субъекта эмансипации), он реализует в ней свои потребности, чаяния, устремления — например, к «снятию отчуждения». У Лукача он — «ищущее самого себя и, наконец, находящее себя сознание», причем это найденное сознание — в буквальном смысле — *создается* марксизмом<sup>2</sup>. Практика эмансипации, несомненно, важна для «воспитания» субъекта в плане его подготовки к вступлению в бесклассовое общество. Точнее сказать — к той его самоликвидации, посредством которой «исчезает различие между субъектом и объектом», и таким образом осуществляется окончательный триумф «философии сознания»<sup>3</sup>. Но мы сейчас обсуждаем не этот «конец истории» и самоупразднение субъекта, а предыдущую фазу перехода субъекта, так сказать, из пассивного в активное состояние. А для этого, как видим, нужен удар мол-

<sup>2</sup> См. Лукач Д. Проблема духовного лидерства и «работники умственного труда». В кн. Лукач. Д. Политические тексты. М.: Три квадрата, 2006, с. 35.

<sup>3</sup> Там же, с. 38.

нии мысли (марксизма), а не *формирующая сам субъект практическая деятельность*.

Неизменная «сущность» субъекта и передается идеей его постоянной «философско-исторической миссии», которая совершенно не зависит от любых «эмпирических» условий его существования, от того, побеждает ли он в классовых битвах или терпит разгромные поражения, прозябает ли в «мещанском довольстве» или полон решимости «штурмовать небо». Такие условия определяют только *тактику* его борьбы, только выбор средств и приемов, посредством которых реализуется его постоянная «миссия»<sup>4</sup>. Эту логику Маркс и Энгельс отчетливо выражают известной формулировкой в «Святом семействе» — «Дело не в том, в чем в данный момент видит свою цель тот или иной пролетарий или даже весь пролетариат. Дело в том, *что такое пролетариат на самом деле* и что он, сообразно этому своему *бытию*, исторически вынужден будет делать»<sup>5</sup>.

Я не хочу сказать, что взгляды Маркса на «революционный субъект» не претерпевали изменений после написания «Святого семейства», хотя у меня нет сейчас возможности разбирать такие изменения и причины незавершенности разработки им самой концепции «класса». Но Лукач в «Истории и классовом сознании», а также ряд других радикальных неомарксистов остались в трактовке этого вопроса на уровне «Святого семейства», даже если в позднейших концепциях на месте пролетариата оказывались «проклятым заклеянные» крестьянские и люмпенские массы третьего мира, бунтующее студенчество, этнические меньшинства или кто-то еще.

Только уяснив это, мы можем разобраться с вашим вопросом о «запаздывании интеллектуалов». С исполнением какой функции они могут «запаздывать»? Молодой Маркс (чуть раньше «Святого семейства») отвечает так: «...Как только молния мысли основательно ударит в эту нетронутую народную почву, свершится эмансипация *немца в человека*»<sup>6</sup>. «Нетронутая народная почва» — это тот самый «революционный субъект», который уже предназначен для былинных подвигов, но которого подвижники еще не успели исцелить от бездействия, подобно сидевшему сиднем Илье Муромцу, силой своего духа и чудодейственного слова. И при таком исцелении в человека может превратиться, конечно, не только немец. Важно лишь основатель-

<sup>4</sup> См. Лукач Д. К вопросу о парламентаризме. Там же, с. 138 и далее.

<sup>5</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Т. 2. М.: Политиздат, 1955, с. 40.

<sup>6</sup> Там же. Т. 1. М.: Политиздат, 1955, с. 428.

нее ударить молнией мысли — посредством газеты-искры, мифа о всеобщей забастовке, боевого очага в горах, революционного карнавала на столичных площадях и университетских кампусах — это уж кто что в меру своего разума и понимания обстоятельств придумает. Только запаздывать с ударом молнии мысли нельзя, ибо субъект всегда готов к эмансипации — не только в Германии, России, Китае или на Кубе, но и в Эфиопии, Афганистане, Боливии или Париже и Калифорнии. Запаздывающие с этим — по определению социал-предатели, ренегаты и оппортунисты. А громовержцы мысли — авангард, обладатели уникального достояния — Истинного Знания, которое народная почва, именно вследствие ее «нетронутости» культурой, собственными силами выработать никак не может. Поэтому и необходимо ударить ее молнией. Или привносить в нее как бы ее собственное (с точки зрения приписываемого ей «сущностного бытия») классовое сознание. Этим и занимаются революционные «философы-цари», которые от своих античных предков отличаются по преимуществу тем, что стремятся оперировать в динамичной, а не статичной ситуации, направляют стражей и трудящихся в светлое будущее, а не наставляют их «всеми средствами подражать той жизни, которая... была при Кроносе», как говаривал мудрец Афинянин в платоновских «Законах»<sup>7</sup>.

Колоссальная энергетика и молодецкая удаль лукачевской «Истории и классового сознания» проистекают от иллюзии той верификации, которую будто бы дала таким представлениям Октябрьская революция. Даже провалы в Венгрии, Баварии и т. д. не остужали пыл, поскольку они мнились досадными осечками уже вставшего на ноги «тотального» революционного богатыря. Но потом от его бездействия стало нарастать уныние, переросшее в беспросветную тоску хоркхаймеровско-адорновской «Диалектики Просвещения». И хуже того — эта тоска была густо замешана на *обиде* на «тотального» богатыря. Ну что ему, в самом деле, еще нужно?! Он весь был осыпан блистательными молниями изысканно-революционной философской мысли, а в «человека» все равно не превращался. Получается, что «запаздывал», т. е. оказывался предателем, ренегатом и оппортунистом именно он, а вовсе не интеллектуалы-авангардисты. Видите, как перевернулась поставленная вами проблема «запаздывания»?

А, может быть, это ложная проблема, сама постановка которой возможна лишь в контексте метафизических представлений об истории, об ее онтологии и «сущностных» законах, противопостав-

<sup>7</sup> Платон. Законы, 713е. Собрание сочинений в 4 томах. Т. 4. М.: Мысль, 1994, с. 165.



ляемых обманчивой зыби ее «эмпирических» явлений, о предначертанных миссиях ее субъектов, открываемых «единственно верной теорией», и земных соблазнах, сбивающих этих субъектов с пути истинного? Может быть, никто никуда не опаздывает, ибо нет заданий, поставленных нам историческим провидением, с исполнением которых грех промедлить, и никого не нужно ударами молнии мысли срочно превращать в «человеков», ибо и не будучи облагодетельствованы нами, интеллектуалами, они, как умеют, существуют в качестве «человеков». И не они предают нас тем, что живут не в соответствии с нашими представлениями о должном, а мы предаем их тем, что брезгуем помочь им жить лучше в соответствии с *их* представлениями о «хорошем». Возможно, в каких-то ситуациях помощь в осуществлении их представлений о «хорошем» потребует нашего участия в революции. А в иных ситуациях — и они бывают гораздо чаще — от нас потребуются добросовестное исполнение «малых дел» — вроде тех, которые Вацлав Гавел описывал применительно к условиям восточно-европейского «коммунизма», а Мишель Фуко — западного «демократического капитализма». Быть «философами-царями» не очень прилично. «Готовить революцию», когда не начались могущие привести к ней события, не просто политически бесплодно, но и эгоистично. Ведь это значит тешить свою гордыню (в ее самом радикальном проявлении гордыни «мученика революции») и любоваться собственным доктринерством.

РЖ: А Ленин? У него была программа, он знал, что нужно делать. Дайте нам власть — мы это сделаем. Вот была его позиция...

Б. К.: Ленин? Давайте подумаем... С какой, или лучше сказать — *с чьей*, программой победили большевики в Октябре? Ленин не скрывал этого: «...Мы победили потому, что приняли не нашу аграрную программу, а эсеровскую и осуществили ее на практике. Наша победа в том и заключалась, что мы осуществили эсеровскую программу; вот почему эта победа была так легка»<sup>8</sup>. Это — программа тех, с кем Ленин решительно воевал с самого своего первого крупного политического памфлета «Что такое „друзья народа“ ...». Что касается собственной ленинской программы революции и постреволюционного развития, какой, вероятно, следует считать его книгу «Государство и революцию», сочиненную буквально накануне Октября, то эту программу никто никогда на всем протяжении существова-

<sup>8</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 44. М.: Политиздат, 1982, с. 30.

ния советской власти и не пытался реализовать. Если «реализацией» ее не считать ритуальных идеологических реверансов в сторону «отмирания государства», которое будто бы произойдет в неопределенном будущем и которое нужно готовить наращиванием мощи государственного Левиафана. То же самое можно сказать о реверансах в сторону «диктатуры пролетариата» как идеологического камуфляжа «диктатуры над пролетариатом», о «замене постоянного войска всеобщим вооружением народа» (я беру эту формулировку из Программы РСДРП, принятой еще вторым ее съездом<sup>9</sup>) и всем прочем, что мы можем найти в собственной ленинской «программе». Если же большевики что-то и пытались реализовать на деле из ленинской «программы», как ту же замену постоянного войска народной милицией, то им обычно хватало ума, чтобы заметить катастрофические следствия таких попыток и быстро от них отказаться. Как было с тем же восстановлением постоянного войска на основе принудительной мобилизации или «нэповским отступлением» и своевременным забвением коммунистических принципов ликвидации товарообмена и денежных отношений (к этим принципам, строго говоря, полностью не вернулись и после сталинского сворачивания нэпа).

Ленин готовил революцию?.. Конечно. В том смысле, что писал о ней, участвовал в создании небольшой партии, потом распавшейся на многочисленные фракции, борьба между которыми необычайно увлекала его, бесконечно разоблачал ренегатов, оппортунистов и колеблющихся и т. д. и т. п. Вот только почему реальная революция, когда она все же свершилась в феврале 1917 года, настолько застала его врасплох, что он некоторое время даже не мог поверить приходившим о ней сообщениям? Роберт Даль в книжке «После революции» (и в связи с событиями 1960-х годов на Западе) делает остроумное и исторически верное наблюдение: когда о революции говорят особенно много и с особым нетерпением ее ждут, она обычно не случается. У революций вообще есть свойство заставить врасплох — в том числе и даже в особенности тех, кто их «готовит». Это свойство очень важно понять для постижения «природы» революций и соотношения в них сознательных усилий с тем, что Юм называл непреднамеренными следствиями, которые, с его точки зрения, образуют основу ткани истории вообще. Нужно думать — и революционных ее явлений.

<sup>9</sup> КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Часть 1. М.: Госполитиздат, 1953, с. 41.

Гений Ленина проявился, я думаю, отнюдь не в том, что он «готовил» революцию и сочинял ее программы, и в малой толике не реализованные. Его гений — в способности реагировать на события, уже происходящие, уже захватившие в свой водоворот его, его некогда карликовую партию, его огромную страну и весь мир. Он — человек и мыслитель События, и в этом среди современников ему не было равных. Поэтому и Октябрь осуществился по эсеровской, а не большевистской программе, которую, конечно, столь долго *готовили* и отработывали в бесконечных дебатах. Поэтому столь быстро на место «Государства и революции» пришли «О революционной фразе», «Очередные задачи советской власти» и т. п. Поэтому его публицистика на злобу дня, доклады на партийных съездах и даже телеграммы и проекты постановлений СТО не просто интереснее его теоретических трактатов — они более продуктивны для современной постметафизической политико-философской теории.

РЖ: Но отказываясь от любого политического авангардизма, от того, что вы называете концепцией «философа-царя», не отдадут ли интеллектуалы площадку другим группам — бюрократам, демагогам, авантюристам и т. д.? Ведь «свято место пусто не бывает»?

Б. К.: Позиция «философа-царя» — ловушка для политически ангажированного и критически мыслящего интеллектуала. Строить стратегию на «ударе молнии в нетронутую почву» значит, в лучшем случае, обрекать себя на политическую иррелевантность, в худшем — на гибель. Дело в том, что теоретически в основе такой позиции лежит принципиально ложное представление о способности «Истинной Мысли», если хотите, дайте ей традиционное наименование «Разума», быть непосредственно Силой, которая может обустроить и переустроить действительность.

«Философ-царь» и есть эвфемизм для единства Разума и Силы, в котором верховенство принадлежит, естественно, первому из них. При этом минимально трезвый взгляд на политику обнаруживает то, что «философ» и «царь» в одном лице совмещались разве что во «времена Кроноса». Поэтому их соединение представляет собой сложную конструкцию — результат взаимодействия собственно «философа» и собственно «царя». Неустрашимая парадоксальность этой конструкции в том и заключается, что политическая власть в ее рамках остается, естественно, в руках «царя», но наставником его, т. е. высшим духовным правителем, оказывается «философ». При этом совершенно непонятно, почему и зачем обладатель политической вла-

сти будет подчиняться духовному наставнику, если наставления последнего расходятся с интересами первого. А если они не расходятся, то наставник оказывается в действительности всего лишь идеологическим лакеем властителя. Платон, который не хотел быть лакеем, оставил ярчайшие свидетельства тому, чем оборачиваются попытки наставлять властителя на путь истинный, описывая в своих знаменитых письмах горький опыт конструирования двуглавого «философа-царя» во время своих скандально провальных вояжей в Сиракузы. Успешных примеров подобных экспериментов прошедшие тысячелетия, кажется, не дали.

После Французской революции критические интеллектуалы направляли философское просвещение (тот самый «удар молнии» мысли) преимущественно на демос, который в состоянии «отчуждения» столь же мало обладал Разумом (или истинным «классовым сознанием»), как и несостоявшийся воспитанник Платона тиран Сиракуз Дионисий-младший. При расхождении интересов демоса с содержанием революционно-философских наставлений, что обычно и бывало, к современным критическим интеллектуалам столь же мало прислушивались, как к Платону в Сиракузах. Но в условиях «демократического капитализма» их не изгоняли и не пытались продать в рабство, а размещали в довольно уютных гетто университетских кампусов, за рамками которых на них мало кто обращал внимание, или даже, если коммерческие соображения это оправдывали, втягивали их в то, что Адорно называл «культурной индустрией». Напомним: в его концепции она является важным механизмом тотального администрирования.

В этом и заключается ловушка. Поскольку интеллектуал, играющий роль «философа-царя» (или его философской составляющей), желает оставаться «критическим», постольку он обречен на политическую иррелевантность или даже коммодификацию в логике «культурной индустрии». Если же он стремится это преодолеть и всерьез приобщиться власти, то он должен перестать быть «критическим» и не допускать расхождения своих наставлений и интересов властителей, т. е. пойти на то, что Платон считал совершенно неприемлемым для себя как философа. Впрочем, он придерживался архаического представления о философии, согласно которому она была «способом быть», а не только и даже не столько «способом знать». Именно поэтому он еще мог рассуждать о философском «стыде» и совершенно невозможным для нашего просвещенного времени образом определять саму философию: «Постоянство, верность и искренность — вот что я называю подлинной философи-

ей»<sup>10</sup>. Преодоление этого устаревшего понимания философии избавляет приобщившихся реальной власти философов от испытанных Платоном трудностей и мучений и превращает их в процветающих экспертов и политтехнологов.

Я поэтому и думаю, что отказ от авангардизма и концепции «философа-царя» ничем не обедняет тех, кто, действительно, хочет бороться за освобождение. Пусть роль «философов-царей» играют те упомянутые вами «бюрократы, демагоги и авантюристы», для кого она органична и кому она принадлежит по праву. А мы будем с ними полемизировать и пытаться объяснять читателю содержание того политико-идеологического спектакля, которому эта роль принадлежит.

#### ИСЧЕРПАНИЕ ТРАНСФОРМИРУЮЩИХ УТОПИЙ

РЖ: Не так давно вышла книга «Странная смесь марксизма» американского мыслителя Пола Готфрида. Он утверждает, что марксизм — это «трюизм», что он перестал выполнять какую-то важную функцию и превратился в «культурный марксизм». Так вот, на ваш взгляд, не являются ли эти самые сегодняшние марксисты теми людьми, которые сознательно отказались от утопии. У них нет идеального видения вещей, они не заострены на борьбу. Один из последних, у кого было это идеальное видение вещей, был Маркузе. Сегодня у марксистов этого нет. Самое классное для них занятие — собраться в Санкт-Петербурге и обсудить, например, Алена Бадью. Можем ли мы сказать, что сегодняшний марксизм проигрывает потому, что у него нет идеального видения, к которому стоит стремиться?

Б. К.: Давайте не будем говорить о книге Готфрида. Возможно, я ее не понял, но она не показалась мне особенно интересной. Об «истощении утопий» (эту фразу Хабермас запустил, насколько помню, в 70-е годы), причем не только марксистского происхождения, Манхейм убедительно и ярко писал еще в конце 20-х годов (в четвертой главе его «Идеологии и утопии»). «Культурный поворот», причем опять же не только марксизма, тоже тема, мягко говоря, не новая. Суть дела же в том, и здесь я полностью согласен с Манхеймом, что мир без утопии уже не является миром, находящимся в становлении (или миром, который «делают»). Это в огромной мере справедли-

<sup>10</sup> Платон. Письмо X. Собрание сочинений в 4 томах. Т. 4. М.: Мысль, 1994, с. 510. См. также письмо VII. Там же, с. 479.

во для глобального мира 90-х годов и в известной степени остается справедливым сейчас.

Состоит ли выход в том, чтобы придумать новую увлекательную утопию, и упрекать ли интеллектуалов в том, что они этим не занимаются? О придуманных или кабинетных утопиях я могу сказать только то же, что раньше говорил о придуманных и кабинетных идеологиях. Увы, маркузеанский Великий Отказ и то будущее, которое должно было за ним последовать, принадлежат к числу таких утопий, какое бы воодушевление они не вызывали у части бунтовавшего в 60-е годы студенчества. Ведь политически значимые утопии, т. е. такие, которые способны преобразовывать данную историческую действительность, не придуманы. Они, конечно, «трансцендируют» ее, но в то же время они не потусторонни ей. *Такие* утопические представления «обволакивают» саму действительность<sup>11</sup>, они — *ее собственные* нормы и идеалы, которые не могут быть «реализованы» в ее рамках, но имплицитно или даже провозглашаются ею в качестве выражения ее противоречий и *пределов*. Артикуляция таких «серьезных» утопий есть в то же время выражение и даже познание противоречий и пределов самой действительности. Насколько в этом деле преуспели сегодняшние критические интеллектуалы? Это очень сложный вопрос, и я бы хотел воздержаться здесь от категорических суждений. Решусь все же заметить, что «культурный поворот» в марксизме (или «культурный поворот» нео- или постмарксизма), позволивший прояснить некоторые важные вопросы и поставить другие, все же оказался малопродуктивен в плане артикуляции утопической перспективы. И это я готов приписать отодвижению на задний план, или даже забвению, политической экономии современного капитализма, без которой его ключевые противоречия и пределы вряд ли можно найти. Классическая Марксова политэкономия капитализма девятнадцатого века оказалась в этом отношении гораздо более эффективной. Но ясно, что механически прикладывать ее к объяснению того же нынешнего экономического кризиса нельзя. Мне все же хочется надеяться, что хотя бы он подтолкнет к «политэкономическому повороту» современного марксизма (или как его применительно к сегодняшнему дню называть?).

Что же касается семинаров по Бадью... Я бы, наверное, и сам в них поучаствовал, если бы представилась возможность. Только мне лично было бы интереснее обсуждать не то, чем, к примеру, его трак-

<sup>11</sup> Манхейм К. Идеология и утопия. В кн. Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994, с. 166.

товка «события» отличается от делезовской, а то, существует ли или формируется ли сейчас «субъект, сохраняющий верность событию» (революции). И уж под углом зрения этого вопроса оценить то, что нам дает (или чего не дает) — в качестве инструмента познания — философия Бадью. Жаль, что таким образом ориентированных семинаров у нас маловато.

*Беседовали Александр Павлов и Дмитрий Узланер*

БОРИС КАПУСТИН  
КРИТИКА ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ  
Избранные эссе

Выпускающий редактор серии *Е. Попова*  
Корректор *Е. Макеева*  
Оформление серии *В. Коршунов*  
Верстка *С. Зиновьев*

Формат 70 × 100 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная  
Усл. печ. л. 34,2. Уч.-изд. л. 40,6. Тираж 1000 экз.  
Заказ №

Издательский дом «Территория будущего»  
125009, Москва, ул. Б. Дмитровка, 12/1, стр. 1

Отпечатано в ГУП ППП «Типография „Наука“»  
121099 Москва, Шубинский пер., 6

ISBN 978-5-91129-059-7

