

АРТЕМИЙ МАГУН

# ЕДИНСТВО И ОДИНОЧЕСТВО

Курс политической  
философии  
Нового времени

библиотека  
журнала

АНТРОПОЛОГИЯ ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТОЛОГИЯ ИСТОРИЯ

неприкосновенный  
запас





Артемий Магун

ЕДИНСТВО  
И  
ОДИНОЧЕСТВО

Курс политической философии  
Нового времени

НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ  
МОСКВА • 2011

УДК [32:1](091)"15/191"  
ББК 66.1(0)5  
М12

*Рекомендовано УМО в области инновационных междисциплинарных образовательных программ в качестве учебного пособия по направлению 031600 «Искусства и гуманитарные науки»*

*Рекомендовано к печати Ученым советом  
Европейского университета в Санкт-Петербурге*

Рецензенты  
*К.С. Пигров, В.С. Малахов, А.А. Погребняк, О.В. Хархордин*

Редактор серии  
*И. Калинин*

**Магун А.В.**

**М12 Единство и одиночество:** Курс политической философии Нового времени. — М.: Новое литературное обозрение, 2011. — 544 с.: ил.

Новая книга политического философа Артемия Магуна, доцента Факультета Свободных Искусств и Наук СПбГУ, доцента Европейского университета в С.-Петербурге, — одновременно учебник по политической философии Нового времени и трактат о сущности политической мысли; фактически читатель вводится в богатейшую традицию дискуссий об объединении и разъединении людей, которая до сих пор, в силу понятных причин, остается мало освоенной в российской культуре и политике. Философское введение к книге посвящено диалектике положительного и отрицательного единства — единства и одиночества — и продолжает идеи, высказанные автором в книге «Отрицательная революция». Цель всей книги — приблизить политическое к повседневному и экзистенциальному опыту каждого, указав на интимный характер этой сферы, кажущейся некоторым чистотой внешней и технической.

УДК [32:1](091)"15/191"  
ББК 66.1(0)5

**ISBN 978-5-86793-890-1**

© А. В. Магун, 2011  
© Новое литературное обозрение, 2011



## Предварительные замечания

**П**редлагаемая вашему вниманию книга — курс политической философии Нового времени. Она представляет наиболее значительные политические учения этой эпохи, от Макиавелли до Маркса, в исторической перспективе, знакомит с основными понятиями, позициями и спорами крупных политических мыслителей Нового времени.

В отборе и представлении материала были сделаны *решения*, которые нуждаются в обосновании.

Во-первых, курс строится, как уже сказано, на анализе самых влиятельных политических философов — на *Great Books*, как говорят по-английски. Причем даже из крупных мыслителей отобраны «самые-самые» — в книгу не вошли даже такие значительные авторы, как Боден, Монтескье или Фихте. При неограниченном объеме можно было включить и их, но отобраны были те учения, без которых обойтись в принципе нельзя.

Можно было, конечно, представить материал совсем по-другому — например, в жанре безличной *истории идей*, в которой каждое понятие или каждый период иллюстрировались бы десятками авторов, истолкований, дискуссий. Но в этой перспективе теряется глубина разработки понятий, проведенная каждым из больших мыслителей. Вместо этой разработки, за объединение и интерпретацию исторического материала отвечает сам современный «ис-

торик идей» и зачастую вкладывает в него всю свою интеллектуальную нищету. Наше изложение, тоже, разумеется, не избегающее точки зрения автора, основывается на *герменевтическом* подходе, в рамках которого первым принципом синтеза материала является единство одного авторского учения и лишь вторым — диакроническая история понятия (которой тоже уделяется серьезное внимание). Герменевтика предполагает, в качестве рабочей гипотезы, единство и глубину проникновения толкуемого автора в материал. При этом, в нашем рассмотрении, интерпретация осознанного авторского проекта не исключает, а, наоборот, требует вскрытия его исторического бессознательного, того, что он сказал о своей эпохе, того не желая, и что стало впервые ясно лишь потомкам. Поэтому наряду с текстами мы будем постоянно говорить об исторических событиях и глобальных исторических тенденциях, которые выражали и зачастую направляли великие политические философы.

Способ объединения и презентации материала в этой книге многим обязан немецко-американскому философу Лео Штрауссу и его школе. Хотя наша содержательная интерпретация политической философии в основном расходится с этой консервативной традицией, общая методология, выбранная ей, кажется верной: опора на крупных мыслителей, внимание к историческому разрыву между классической и новой политической мыслью, акцент на *либерализме* как центральном нововременном политическом учении, который, впрочем, подвергается, уже начиная с XVIII века, острой критике. Вслед за Штрауссом мы проследим, *как* кажущиеся сегодня банальными, исходящими из здравого смысла аксиомы «нормального» политического устройства были изобретены в XVI—XVII веках, исходя из опыта исторического взрыва, из нового понимания религии и из переосмысления понятия природы. Впрочем, по сравнению со Штрауссом (который считал, что новая политическая философия сразу находится в напряжении по отношению к собственно философии, опасные последствия которой она призвана амортизировать), мы будем уделять большое внимание единству и взаимопроникновению политичес-

кой философии и философии вообще, то есть тому, как политика, с точки зрения наших «героев», встроена в общее устройство мироздания и в общие структуры смысла.

К сожалению, политический консерватизм Штраусса сегодня отвратил от него многие молодые критические умы. Однако альтернативой ему, как правило, является бессмысленный эмпиризм, который подменяет понятия *словами* или выискивает второ- или третьестепенных мыслителей, в интересах научной карьеры и/или в целях «наделения голосом» забытых меньшинств. Единственной современной школой, которая так же, как и Штраусс, основывается на герменевтике, но отвергает принцип единства «учения», является школа истории понятий Райнхарта Козеллека. Для Козеллека понятия — это не слова, а «конденсаты исторического опыта», которые не выражают какую-либо простую идею, а содержат в свернутом виде определенную логику исторического развития. Несмотря на большую близость к Штрауссу, наша книга часто обращается и к методологии Козеллека, и к конкретным результатам его школы.

Требуют ответа и некоторые другие возможные вопросы к структуре книги. Учения здесь представляются (следуя традиции) в хронологическом порядке. Это не значит, что мы верим в линейную преемственность политических учений (Гоббс *genuit* Спинозу и Локка, Локк *genuit* Руссо и так далее). Однако последовательность важна по другой причине: каждый новый великий автор как бы отодвигает предыдущего в прошлое, так что мы не можем читать, скажем, Руссо, как если бы после него не было Канта. Каждый из изучаемых авторов отбрасывает тень на всех предыдущих. Именно поэтому их можно изучать только по порядку.

Далее, книга начинается историческим очерком о Европе XVI века, кратко рассматривает учение Лютера и затем переходит к Макиавелли. А заканчивается она на Марксе. Конечно, подобное ограничение рамки достаточно условно. Однако в самой книге подробно объяснено, *что* именно происходит у Лютера и Макиавелли, *что* открывает новую эпоху мысли. И точно так же при рассмотрении Маркса мы подчеркиваем, *в чем* состоит его совре-

менность: с этой фигурой мы вдруг оказываемся в *нашем* времени, а не в прошлом. Впрочем, Новое время как эпоха еще не закончено, и радикальный кризис, который возвещает Маркс, продолжается дальше, радикализуется другими мыслителями. Можно было закончить эту книгу, например, на Ницше. Однако Маркс находится где-то на грани между историей и настоящим: вдохновленный им позитивный проект пока что пал, но описание и осмысление им действительности читается как нельзя более актуально. Поэтому, наверное, сложившаяся традиция заканчивать курс нововременной политической мысли на Марксе представляется оправданной.

И еще несколько слов о структуре книги. Первые несколько глав являются вводными. В них, исходя из настоящего момента, определяется предмет политической философии, объясняется неразрывная взаимосвязь истории и теории (относительного и универсального), также всегда опирающаяся на *современные* вопросы, вводится само понятие Нового времени, а также проводится сквозная ретроспектива развития основных политических понятий Нового времени (государство, суверенитет, репрезентация). Далее следуют главы, посвященные основным политическим философам Нового времени: Макиавелли, Гоббсу, Спинозе, Локку, Руссо, Канту, Гегелю и Марксу. Отдельная глава посвящена американской и французской революциям: здесь, в виде исключения, в качестве принципа синтеза выбран не автор, а событие. В рамках революций разные авторы, — не всегда великие мыслители, — придумали и сформулировали ряд ключевых принципов и понятий, которые складываются в единую картину исходя из самого революционного события. Наконец, книге предпослано обширное введение, которое вводит авторскую концепцию политического как «единства и одиночества», концепцию, которая затем проходит лейтмотивом в представлении политических учений. Введение это является собственно философским (в смысле «первой» философии) и поэтому написано на более высоком уровне технической сложности, чем вся книга. Поэтому начинающим изучать политическую философию, особенно студентам не-фило-

софам, это введение читать необязательно, книгу можно легко понять и без него, а потом, при желании, можно всегда вернуться назад и его прочесть. Тем не менее без него книга была бы неполной, псевдообъективистской и не включала бы в себя собственно горизонт.

Таким образом, среди лейтмотивов книги нужно прежде всего назвать *единство и одиночество* как определения политического. Сюда же примыкает постоянная тема взаимной идентификации и миметического кризиса как истоков и пределов государства. Далее, нужно упомянуть постоянную тему *критики либерализма*, особенно при рассмотрении авторов XVIII—XIX веков. Большую роль в книге играет поставленный Карлом Шмиттом вопрос о *политической теологии* и о соотношении политических и религиозных понятий. Наконец, весь курс пронизывает обсуждение соотношения *политической мысли и истории*, сосредоточенное вокруг исторического *события*.

Книга выросла из учебного курса, много лет читавшегося, в разных вариантах, аспирантам Европейского Университета в Санкт-Петербурге и студентам Смольного Института Свободных Искусств и Наук СПбГУ. Этим аспирантам и студентам — моя главная благодарность, так как они стали соавторами книги. Кроме того, я хотел бы выразить огромную признательность Арлин Сэк-сонхаус, профессору Мичиганского университета, которая научила меня истории политической мысли. Как ни пытался я «бороться с влиянием», несомненно, что многие идеи Арлин нашли свое место в этом курсе. Благодарю также за помощь и совет своих коллег, в частности Эсу Кирккопельто, Андреаса Каливаса, Николая Копосова, Сусанну Линдберг, Вячеслава Морозова, Жан-Люка Нанси, Александра Погребняка, Александра Семенова, Олега Хархордина и многих других. Голоса моих покойных учителей, Владимира Бибихина и Филиппа Лаку-Лабарта, часто и явственно звучат в этом курсе, как и диалог с моим недавно скончавшимся коллегой и другом Алексеем Черняковым, с которым мы долгое время вели в Санкт-Петербурге семинар по проблематике «Единого». Наконец, я хотел бы поблагодарить Европейский Университет и Смоль-

ный институт, где я читал этот курс и где я всегда чувствовал поддержку при написании этой книги. Благодарю Хельсинкский Университетский Коллегиум за возможность написать большую часть этой книги осенью 2005 года. Благодарю Адель Черешню за помощь в оформлении книги. Благодарю также ее и всех вообще близких и друзей, за то, что они достаточно часто отвлекали меня от этой книги, чтобы сохранить во мне вкус к ее написанию.

# ФИЛОСОФСКОЕ ВВЕДЕНИЕ



Кадр из фильма А. Тарковского «Солярис»



Такова трагическая необходимость, которую строгая наука обнаруживает в глубине под нашей домашней и добрососедской жизнью, неодолимо выталкивая каждую взрослую душу, словно кнутом, в пустыню и делая наши теплые соглашения сентиментальными и кратковременными.

Мы должны заключить отсюда, что цели мышления безусловны, раз уж они обеспечиваются такой разрушительной ценой. ... Они проникают на ту глубину, где возникает и исчезает само общество — где встает вопрос, что первично, человек или люди? — где индивид теряется в своем истоке.

*Ралф Уолдо Эмерсон*  
*«Общество и одиночество»<sup>1</sup>*

## 1. Определение политического. Единое и одинокое

**Ч**то такое политическое с точки зрения первой философии, то есть вне всяких предпосылок и предпониманий? Ответим сразу, вчерне: политическое есть сфера коллективного единства людей. Причем речь идет о единстве, которое не дано от природы (как, например, единство человеческого рода), а которое должно специально устанавливаться и поддерживаться, зачастую насильственно, законодательно навязывая себя разобщен-

ным и эгоистичным людям и группам людей. Поэтому государство (инстанция политического) — это единство общества как его форма. Форма единства. Как любая форма, она будет ограниченной, так что государство не только объединяет людей, но и выделяет одно сообщество людей из всех прочих, отделяет его от природного единства людей.

Наложение этой формы на материю человеческих существ и отношений между ними требует дополнительных структур объединения, которые мы в узком смысле называем «государством» или государственными институтами. «Политическими» будут тогда отношения и действия людей или групп людей, которые имеют место *по поводу* этого единства, которые устанавливают границы этого единства или оспаривают их.

Обычно мы представляем себе «единство», тем более политическое, как некое целое, объединяющее многих людей и, возможно, многие зоны пространства. Однако если вдуматься, то за подобным объединением для нас зачастую стоит отрицательное *исключение* и *выделение* единства — *изоляция* (от слова *isola*, остров). С античных времен политическое воображаемое грезит идеей *острова*, где создано идеальное государство (Атлантида, Утопия и так далее). Более того, гораздо более прозаичные истории культуры (начиная с Юма и по сей день) утверждают, что сама Древняя Греция добилась такого уровня свободы и культуры, потому что была разделена горами и морями на маленькие города-государства, являлась, по сути, архипелагом государств. Своеобразное одиночество может быть характерно для народов и государств: так, современная постимперская Россия ведет изоляционистскую политику в отношении политики, науки и культуры, так что Вадим Цымбурский еще в начале 1990-х небезосновательно предположил, что она может превратиться из империи в «остров»<sup>2</sup>. Универсалистский и изолированный характер советского режима продолжает диктовать изоляцию даже в условиях международной открытости страны: в условиях изоляции российская культура воссоздала для себя весь остальной мир, в основном по лекалам начала XX века, когда она в последний раз

была подключена к серьезным мировым тенденциям. И поэтому общество пережило шок, когда выяснилось, что этот любимый внешний мир, и в особенности Запад, живет по-другому и другим. Во многом российская культура до сих пор остается в монадологической ситуации ограниченной универсальности, и это не обязательно плохо, — в той мере, в какой она будет стараться «отражать» в себе другие миры. Ответом на такое коллективное одиночество может стать строительство иллюзорного национального монолита (этого соблазна, к счастью, пока удалось избежать), а может — нигилистическое единство вокруг отсутствия целей и ценностей («Единая Россия»). Но истинным ответом на одиночество может быть только глубинная, революционная перестройка общества на прозаическом основании разделенной экзистенции, которую точнее всего, наверное, можно назвать *коммунистической* (не в смысле, конечно, советского официального «коммунизма» и вообще не в смысле обращенных в будущее утопий).

Мы редко задумываемся о той отрицательной силе, которая вычленяет, изолирует государства, политические группы друг от друга — прежде чем они кого-то «объединят», интегрируют, централизуют и так далее. Но более того — единство и «одиночество» не обязательно прилагаются к одному предмету. Их соположение более интимно, чем просто взаимодополнительность. *Объединяя*, государство изолирует и ввергает в одиночество своих подданных, и прежде всего *монарха*, который вроде бы и должен их объединять. Более того, отчуждение и отчужденность являются условиями жизни в государстве — не чертой его индивидов, а формой их явленности.

Определение государства и политики как объединения бесформенного «множества» мы находим у наиболее философичных из теоретиков политики, в частности у Гоббса и Гегеля. Близкое понимание есть и у более близких к нам по времени авторов — Георга Зиммеля<sup>1</sup> и Эмиля Дюркгейма. Причем, что важно для дальнейшего, у Зиммеля условием возможности единства общества становится *неполное* обобществление человека, его частичная непроницаемость, а одиночество, в свою очередь, понимается как

социальное состояние, «действие общества на расстоянии»<sup>4</sup>. Для Дюркгейма же политика наряду с религией и наукой — это сфера целого, тотального, которое прорывается в повседневные ситуации в интенсивных и на первый взгляд иррациональных формах. По Дюркгейму, религиозные представления, а также научные идеи несут с собой сильный аффект, так как вносят в жизнь локального пространства-времени неохватываемую невооруженным глазом большую группу, тотальность коллектива<sup>5</sup>. При этом, согласно Дюркгейму, современное общество, наряду с высокой степенью интеграции, производит также одиночество как в виде распада социальных связей («эгоизма»), так и в виде их перенапряжения — «аномии»<sup>6</sup>.

Действительно, мы видим, что о «единстве» в политическом смысле можно получить некий *опыт*. Политика как бы вторгается в нашу жизнь извне, размыкает ее привычную замкнутость и приземленность и придает ей высокий, но несколько абстрактный и неразличимый смысл. Официальное собрание, просмотр новостей по телевизору, парад или салют, официальный стиль письма, триумфально-маршевый или торжественно-праздничный ритм музыки — все эти феномены выводят нас из нашего «внутреннего» мира, мобилизуют нас, заставляют забыть о личных, телесных переживаниях и как бы делают мир более ясным. «Публичное» связано с нейтрально-ярким, заливающим все свечением, как в лампе дневного света. Правда, этот свет делает нас несколько менее чувствительным к деталям, привносит некую четкость в перцептивный мир и как бы сужает его, подчиняя доминанте восприятия и действия. Форма единства превращает весь мир в форму, оформляет его.

Но все ли так просто? Сводится ли политическое к свету публичности и к относительной трансценденции коллектива по отношению к индивиду? Подумаем о рождениях государств, о войнах и революциях, об анархическом бунте против государства... Представляется, что эти факты не просто противоречат форме единства и опыту этой формы, но что они в каком-то смысле составляют неотъемлемый момент политического.

Чтобы понять, почему это так, вернемся к логике. Дело в том, что сам термин «единое» многозначен, и эта его многозначность отражает реальную диалектику объединения. Выделим три главных значения:

- Единое как форма *целого* (в вышеописанном смысле).
- Единое как тождество («гиппопотам и бегемот — это *одно* и то же животное»; «здесь все на *одно* лицо»).
- Единое в смысле *единичного*, как негативное, выделенное из универсума бытие.

Эти три значения «единого» как бы логически связаны, исходя из гипотезы непрерывности и хаотичной множественности природы. Действительно, выделенное из универсума сущее само рискует распасться на элементы и потерять свою выделенность. Оно должно быть и единичным, и единым, чтобы о нем можно было говорить как об *идентичном* себе. Более того, в качестве выделенного и целого оно составляет общую меру (некоторых) отдельных вещей и, значит, помогает установить их тождество, переводя их сравнение в количественную плоскость.

Поэтому к мобилизирующему опыту единого, о котором писал Дюркгейм, надо добавить два других конститутивных опыта политического единства.

Во-первых, это аффект, возникающий не при виртуальном, а при реальном присутствии коллектива. Этот аффект отождествления с другими Аристотель называл *катарсисом*, справедливо усматривая в нем двойственность *интенсификации*, вызванной слиянием с другими и суммированием передаваемых друг другу аффектов, и *облегчения*, вызванного тем, что ты не одинок в своих чувствах и что они имеют объективное, внешнее, определенное существование.

Во-вторых, это опыт идентификации *индивида* обществом. Здесь человек узнает себя, свою неповторимую личность — но узнает ее как призвание коллективным целым. Об этом феномене много писал Луи Альтюссер. Он усматривал в нем сущность *идеологии* и приводил в пример человека, которого окликает на улице полицейский: «эй, ты там», и человек оборачивается в ответ на этот, казалось бы, безличный призыв.

Но не весь наш опыт единства столь позитивен, столь ориентирован на целое. Те же перечисленные моменты единого могут прийти между собою в противоречие при простой смене аспекта. Так, единое-целое состоит из частей. Но тогда оно разрушает единичность этих частей. А апелляция к единичности, наоборот, взламывает данное целое. Понимание же самого целого как *только* единичного целого перед лицом универсума, вскрытие его негативно-привативной природы лишает его стабильности формы и триумфальной публичности, так что оно рискует схлопнуться и закрыться.

Пределом поиска «единичного» будет, волей-неволей, нечто наименьшее, элемент, молекула. Истинно целым будет соответственно наибольшее. Движение единичного — дробление, ускользание. Движение целого — экспансия, возрастание. Поэтому отождествление целого с единичным, «максимума» с «минимумом», по словам одного из ранних пророков современности Николая Кузанского, столь же необходимо, сколь и глубоко парадоксально.

Что же касается взаимного отождествления, то оно вообще внутренне противоречиво, потому что, отождествляя одну вещь с другой, уничтожает ее собственную идентичность и растворяет вещи (людей) во взвешенном хаосе неопределенности.

Таким образом, каждый из трех перечисленных аспектов единого может пониматься как позитивно, так и негативно. Позитивно мы говорим о едином как о форме целого, о тождестве как о внутренней интеграции и о единичности как об устойчивой самотождественности вещи. Негативно же мы говорим о едином-целом как об ошестинившемся островке универсума, о тождестве как о наводящем апатию разрушении идентичности («все едино», «повсюду одно и то же») и о единичности как об исключительности, несравнимости.

Уже в этом логическом изложении ясно, что мы не говорим об абстракциях. Если мы посмотрим на структуру политического, то увидим действительные подтверждения ее противоречивости.

С одной стороны, нововременное государство развивает одновременно структуры целостности, взаимной идентификации и

единичности. Максимизация (экспансия и централизация государства) сопутствует минимизации (распаду и индивидуализации традиционного общества). Уже Гоббс в середине XVII века замечает, что мощь нового государства вырастает из атомизации его граждан и установления их абсолютного равенства.

Оно постепенно разрушает сословную иерархию, устанавливает формальное равенство людей и способствует их нарастающему отождествлению. Равенство является важной предпосылкой интеграции государства, оно облегчает управление, делает общество однородным и в то же время укрепляет социальную справедливость и солидарность. Но в равенстве, в режиме неопосредованной взаимной идентификации, подражания людей, неизбежно содержится хаотический, антиформальный аспект, облегчающий революционные движения, взрывы паники и утопические образы безгосударственных и бесформенных коммун. При этом, когда схлынул революционный момент, та же хаотическая масса рискует превратиться в «массовое общество», где размытость взаимного отождествления ведет к апатии, обезличиванию, разрушению публичной сферы и к подмене оформляющего *единства* апатичным *равнодушием*. Человек находит себя в другом человеке («Петр — в Павле»), но и *теряет* себя в нем.

Наряду с равенством государство также развивает и поддерживает идущую индивидуализацию общества. Реформация, которая переориентировала духовный мир человека на внутренний, индивидуальный опыт, за счет приватизации религии открыла путь становлению сильных светских государств. Распад сословий, цехов, гильдий обеспечил трудовые армии для капиталистических предприятий и атомизировал общество, где каждый человек вынужден был нести беспрецедентную ответственность за свою жизнь. Наконец, сами государства, постепенно переходя к национальной идентификации, индивидуализировали свою коллективную идентичность, найдя в нации временный синтез единого-целого и единого-единичного, обеспечивающий возможность идентификации индивида с государством.

С другой стороны, признание и призвание индивида обществом на самом деле не может по-настоящему реализовать его

единичность. В настоящей единичности есть что-то несводимо анонимное и непризнанное. Так, в XIX веке Серен Кьеркегор, критикуя гегелевскую философию признания, противопоставил гегелевскому культу государства апологию «единичного» индивида (*Der Enkelne*), которого прямо называл «непризнаваемым»<sup>7</sup>.

Еще одним механизмом, сопрягающим единичность с государством, стала *репрезентация*, представительство общества индивидуальным *сувереном*. Структура *суверенитета*, отрефлексируванная в Новое время, но сама, конечно, имеющая более древние корни, строится, по Гоббсу или Карлу Шмитту, на *исключении* суверена из сообщества (в котором все остальные равны). Суверен репрезентирует единичность сообщества за счет своей *исключительной* единичности, подобно тому как в различных религиях священные вещи и обслуживающие их люди носят особый, исключительный и исключенный из общества статус. По-настоящему единое не может иметь частей и поэтому как бы выталкивает себя же из себя, требует обособления единства «в чистом виде»<sup>8</sup>.

Блез Паскаль был, наверное, первым, кто обратил внимание на основополагающую *диалектику* Нового времени — диалектику величия и ничтожества единичного человека, которая политически выражается в сочетании абсолютизма и индивидуализма, в абстрагировании индивида до «винтика» и возвышении его демократией до «гражданина», в жесточайшей эксплуатации свободного труда. Как выражается Паскаль по поводу абсолютизма (но его высказывание верно и по поводу государства вообще), «в основе величайшего и неоспоримейшего могущества лежит слабость, и эта основа поразительно устойчива, ибо каждому ясно, что слабость народа неизменна»<sup>9</sup>.

По Паскалю, человек велик именно оттого, что сознает свое ничтожество, но и ничтожен оттого, что способен обозревать необъятность Вселенной. О политико-философских взглядах Паскаля мы поговорим позднее, пока же заметим, что *монарх*, по Паскалю, оказывается человеком, больше всего переживающим вышеуказанный парадокс.



[П]усть сделают попытку, пусть попробуют оставить монарха в полном одиночестве, ничем не ублажая чувства, ничем не занимая ум, без единого спутника, дабы он на досуге мог целиком предаться мыслям о себе, и тогда все обнаружат, что монарх, лишенный развлечений, — глубоко обездоленный человек. Вот почему все так бдительно следят за тем, чтобы монарх был всегда окружен людьми, чья единственная забота — перемежать его труды развлечениями, полнить досуг играми и забавами, дабы не оставалось даже минутных пустот<sup>10</sup>.

Земное величие монарха ставит его один на один с его мировой затерянностью. Монарх — самый одинокий человек в государстве и в этом смысле вынужден прибегать к различным «развлечениям», к жизни двора, чтобы отвлечься от своего одиночества. Эти «развлечения», предназначенные, по Паскалю, далеко не только для монарха, вся пышная репрезентативность абсолютизма служат экраном для того невыносимого отчуждения, которое несет с собой новое *едино-одинокое* (*единокое*, используя неологизм Юрия Шевчука<sup>11</sup>) государство. Они являются предшественниками современной медийно-развлекательной сферы, которая все больше подчиняет себе собственно политическую жизнь и, как ни парадоксально, определяет задачи общества в большей мере, чем его рациональная, прагматическая перспектива. Развлечение как сенсориум одиночества есть в то же время форма самоощущения современного политического общества, изнаночная по отношению к «официальной» форме его единства — гражданственности, «высокой» национальной культуре и так далее.

Одинокая исключенность может обернуться для суверена гибелью (так как он с правовой точки зрения находится в «естественном состоянии» и похож в этом как на божество, так и на дикого зверя). Так и происходит в больших революциях Нового времени. Хотя сегодня режим единичного суверена в основном ушел в прошлое, сама структура суверенитета сохранилась и, как показывает вслед за Шмиттом Дж. Агамбен<sup>12</sup>, приводит к формированию исключенных, чрезвычайных зон, где право не действует, но которые необходимы для функционирования права. Более

того, как показывает Агамбен — это важно для дальнейшего — как обратная сторона суверенитета, сегодня все чаще объектом власти становится не полноправный субъект, а низведенный до уровня зверя или даже неживой вещи человек. Самозамкнутость — одиночество — зверя или вещи становится пределом *исключения* единичного из целого.

Наконец, объединяя людей в целое, само государство, ограничивая себя, предстает как единичное, и эта его единичность входит в противоречие с единством, понятым как всеобщее, как тотальность мира. Целостность государства не дотягивает до спинозистского всеединства природы. Поэтому его государственная ограниченность входит в конфликт с унификацией, абстрагированием, уравниванием, которое оно же навязывает обществу. Обнажается конфликт, особенно заметный сегодня, между «глобализацией» созданного государствами права и самими этими государствами в их ограниченности.

Итак, каковы же внутренние противоречия современного государства?

Оно сводит людей воедино, создает из них гигантскую коллективную мощь — однако вынуждено при этом разобщать и индивидуализировать их. Люди страдают из-за *отчуждения* от целого, так как их частные возможности несоизмеримы с машиной государства. Но они отчуждены и друг от друга, так как ни государство, ни капиталистическая экономика структурно не заинтересованы в формировании сильных социальных групп, которые бы с ним конкурировали. Структуры взаимного отождествления не только не снимают, но и усиливают это взаимное отчуждение, так как эти структуры амбивалентны, связаны не только с любовью, но и с ревностью, и, отдавая человека на милость еле знакомых ему людей (как в школе или в армии), воспроизводят его «необщительную общительность»<sup>13</sup>. Американский социолог Д. Рисман в 1950-х годах назвал это явление «одинокой толпой», толпой, где каждый полностью зависим в своем самосознании от других и потому, как ни странно, лишь более одинок<sup>14</sup>. Но особенный взрыв чувства одиночества и отчуждения (иногда катастрофического, а иногда —

радостно-экстатического) характеризует первые десятилетия XX века, когда индустриализация (особенно в Германии) разрушает традиционную семью, урбанизирует население и атомизует людей в буквальном смысле, но, кроме того, мировая война открывает им нагое, голое существование себя и мира, и, наконец, бюрократизация государства и капитализма делает социальные институты абстрактными, непонятными и непроницаемыми. Можно сказать, что единство государства — и мира — переживается в Новое время как одиночество. Это ощущение одиночества-отчуждения (относящегося и к картине мира, и к субъекту) становится главной темой немецкоязычной культуры 1920—1930-х годов, достигая высшего литературного выражения у Кафки и высшего философского понимания в «Истории и классовом сознании» Г. Лукача.

Наконец, отчуждение выражается в отношениях человека с неживыми вещами — природой и произведенными из нее товарами. Претендуя на объединение людей и их коллективное господство над природой, государство на деле — как показывает Маркс — достигает своей цели, только сдвинув субъект господства на неживой капитал и товар. Средство всеобщей унификации (деньги) становится настоящим мотором истории. Единицей-мерой отождествления становится монета, а носителем настоящей идентичности и индивидуальности — рекламируемый товар. При всем этом материализованном единстве, в человеческом обществе царит предельно разобщающее разделение труда, а также классовая поляризация (сегодня перешедшая в международное измерение). Дело здесь не столько в том, что средство взяло верх над целью, сколько в том, что, как и в случае репрезентации-суверенитета, объединение-единство должно быть дистиллировано где-то в чистом виде. Поэтому Маркс не случайно связывает капитал и товар с религиозным феноменом фетиша и отмечает его одновременно абстрактный, «чистый» — и материальный характер.

Сдвиг субъективности от государства к капиталу сдвигает также ограниченное, единичное единство к единству неограниченному, неопределенному и «глобальному». И тогда уже само госу-

дарство, этот источник всеобщности и признания, предстает как одинокая, замкнутая перед лицом угрожающего безличного мира инстанция.

Вся эта неприятная и неотъемлемая изнанка политического наводит нас на мысль, что логика и опыт политического не сводятся к позитивному целостному *единству*. Есть и иная логика, иной опыт, связанные с *негативностью* единого, но не менее первичные и конститутивные для единства вообще и для государства в частности. Назовем эту сферу, идущую не сверху вниз от единого-целого к единичному, а снизу вверх, от единичного к единому-целому, сферой *одиначества*. В негативном опыте одиначества, как и в любом негативном опыте, речь идет не только о зеркальном отрицании чего-то позитивного. В нем рождается некий неотзеркаливаемый избыток, который претендует на альтернативный, негативный *генезис единства*<sup>15</sup>.

Не «тоталитаризм» техно-политики и не «нигилизм» рационализации определяют суть современности, не целое и не пустота, а отделяющее их одно от другого одиначество: бессмысленное присутствие непонятого фрагмента. *Ein Zeichen sind wir, deutungslos* — «Мы бессмысленный знак», по известному выражению Гельдерлина. То, что это присутствие ведет к паническому «окапыванию» в субъективности и что оно же предоставляет возможность имманентной солидарности, не снимает его изначального «торчания» на месте, где должно было быть ничто.

Одиначество — это перехлест единства через свои пределы и сжатие его в точку, внутри пустой оболочки индивида. Одиначество есть единое без второго, единичность, отличная от себя же: с обеих сторон такое единство оборачивается бесконечной, вновь и вновь проводимой, границей. Единство в кризисе. За политической метафизикой, которую мы будем изучать в этой книге, неотступно следует этот призрак одиначества, и сегодня он материализовался так, что его уже можно было бы потрогать, если бы он не ускользал от нас, как линия горизонта.

## 2. Феноменология одиночества

### А. История одиночества<sup>16</sup>

В классической греческой античности одиночество, асоциальное положение, было однозначно негативной ценностью. В трагедиях герои часто жалуются на одиночество: как правило, оно выражается словом «*eremos*» (пустынный, лишенный) и связывается с потерей гражданства, как в случае Медеи, заброшенной («*eremos*») и безградной («*apolis*»)<sup>17</sup>. Лишь изредка — словом «единственный», *monos* (ср. «Алкесту» Еврипида, где дети героини сравниваются с кораблями без сопровождения: используется наречие *monostolos*)<sup>18</sup>. Уже в римский период греческий философ Эпиктет прямо противопоставлял одинокого в плохом смысле («*eremos*, то же слово, что наш «Эрмитаж»), открытого и уязвимого, беспомощного как против внешних сил, так и против внутренних страстей — и одинокого в хорошем смысле самодостаточности («*monos*»), который свободен от страстей, может в отсутствие других общаться сам с собой<sup>19</sup>. Таким образом, у Эпиктета и *проблема* одинокого, и его *преимущество* заключаются не столько во внешней покинутости, сколько в неотступной компании самого себя. И в то же время он определяет «плохое» одиночество как открытость и незащитность — свойство, которое у позднейших авторов приобретет позитивную окраску. Нетрудно увидеть здесь характерную *противоречивость* в трактовке одиночества, которую Эпиктет (как и многие его наследники, например Пауль Тиллих) не вполне успешно пытается развести по двум разным его видам.

Но уже в эллинистической и римской культурах ценился уединенный досуг аристократа, который посвящал себя мыслям о вечном и самосовершенствованию: подобные рассуждения, с упоминанием *solitudo* в значении уединенного места (обычно — аристократической виллы), характерны, например, для Горация, Плиния Младшего и Сенеки. Одиночество стало действительно центральным фактом и ценностью культуры в христианстве, где —

не сразу, а с концом преследований, вынуждавших христиан бежать в пустыню против их воли, — возник феномен *монашества* (буквально уединения, от греч. *monachos*). Монах, как полагалось, достигает, за счет своего удаления от общества и общего аскетизма, особой близости с Богом — то есть его одиночество относительно; с Богом он как раз общаться должен. Впрочем, за исключением относительно редких столпников и пустынников, большая часть средневекового монашества жила на самом деле не в одиночку, а наоборот, в организованных и сплоченных, коммунально организованных монастырях. Их «одиночество» было коллективным.

В Новое время опыт одиночества, равно как и опыт единства, явно секуляризируется. XIV—XVI века — это время постепенной политической интеграции западных обществ, апология единой «монархии» и появление «монархий», конкурирующих со Священной Римской империей, которая первой претендовала на вселенское единство в конкуренции со вселенской церковью (*rex imperator in regno suo*<sup>20</sup>). Ссылки на Аристотеля («нет в многовластии блага, да будет единый властитель» — так, цитатой из Гомера, истолкованной метафизически, заканчивается книга Л «Метафизики»<sup>21</sup>) метафизически обосновывали эту новую интеграцию, под исключительной властью *единственного* лидера. Правда, парадокс состоял в том, что этих новых монархий образовалось сразу несколько (Франция, Англия, Испания), то есть они были едиными и единственными лишь относительно, конкурируя за мировое господство путем захвата заокеанских территорий. Впрочем, это сосуществование было далеко не очевидным. Испания, например, в период своих заморских завоеваний определяла себя как «монархию» и понимала этот термин, вполне логично, как единственность и универсальность юрисдикции. Еще в 1611 году Себастиан де Коваррубиас, например, в своем словаре испанского языка определял «монарха» как «абсолютного господина и единственного князя, который не признает никакого другого, скорее, все остальные подчиняются ему»<sup>22</sup>. Вообще, практики власти в современном государстве были во многом отрабо-

таны на этапе заморских завоеваний и лишь потом закреплены в метрополии. Однако в течение XVII века установилась все же система взаимных ограничений — победило компромиссное понятие *суверенитета*.

Но здесь коренилась почва для вскрытия парадоксов единства и тематизации одиночества: монархий было *много*, и они тем самым обещали больше, чем могли дать. Единство должно было перехлестывать через новые государственные границы, и действительно, все Новое время вплоть до XX века — время безудержной имперской экспансии (правда, до XIX века шедшей без официального использования термина «империя») и характерного «имперского» воображаемого, в котором вместо монаха предстает одинокий мореплаватель, затерянный — вместе со своим цивилизованным, привезенным из государства багажом — во вновь открытых пустынях. Новоевропейское государство, к которому мы привыкли и которое со временем обросло нововременной метафизикой самодетерминирующего субъекта, не является логически стабильным: в своем развитии оно прошло (в XV—XVI веках) через имперский, универсальный момент и до конца никогда от него не освободилось.

Молодой французский аристократ Этьен де ла Боэти (о нем подробнее в главе 1) отреагировал на этот процесс образования монархий во всей его метафизической весомости, когда поражался готовности множества людей поклоняться одному-единственному, в сочинении «О добровольном рабстве», которому позже дали подзаголовок «Против одного» («*Contre l'un*»).

Это грандиозное зрелище и в то же время столь обычное, что ему тем более нужно огорчаться и поражаться — наблюдать, как миллионы миллионов людей опускаются до рабства и ничтожества, склоняются под ярмом, не потому что их сковывает превосходящая сила, но исключительно потому (как кажется), что они околдованы и зачарованы самим именем *одного*, причем им нечего бояться мощи этого одного, поскольку он одинок, ни любить его за его качества, поскольку он в их отношении бесчеловечен и жесток<sup>23</sup>.

При этом одиночество монарха было не только бунтарским аргументом против монархии, но нарастающим самоощущением монарха и настроением двора: позднее, в драме XVII века, суверен неизменно выводится как носитель меланхолии и одиночества.

Как сказано выше, процессы политической интеграции шли одновременно с развитием капитализма, то есть с интенсификацией денежного обмена и постепенным формированием армии безземельных бедняков, готовых к наемному труду. Оба эти процесса разрушали всевозможные единства среднего уровня: феодальные отношения, сплачивающие вассалов вокруг сюзерена, крестьянские общины, гильдии и цеха в городах, да и сами вольные города. Шло постепенное социальное разобщение, которое упрощало рыночный обмен и эксплуатацию наемного труда, а также позволяло монархическому государству более успешно осуществлять управление. Человек терял сферу первичного признания и мог рассчитывать только на признание в качестве политической единицы государства и юридической единицы рынка — признание почетное, но анонимное, формальное и потому половинчатое.

Однако не только вполне реальная изоляция людей, но и сдвиг в их мироощущении подстегнули развитие многочисленных теорий одиночества в период раннего Нового времени. Оказывается, что познание мира и управление им — проект государства, проект современной науки, в которой человек предстает как монарх природы, — не может осуществляться от лица легитимного, оформленного единства (государства, субъекта-чиновника). Проект теоретического и/или практического объединения всей планеты и всего космоса под эгидой государства или огосударствленного, контролирующего «субъекта» (как его назвали позже) не имеет никакой внутренней легитимности. Поэтому как в случае познания и управления природой (Декарт), так и в случае государственного управления (Гоббс) в основе оказывается не индивид, не органическое «политическое тело», а исчезающая малая величина личного, одинокого сомнения (Декарт) или коллективного одиночества в страхе (Гоббс). Как поймут Паскаль и Лейбниц, все



дело в том, что за кажущимися атомами-индивидами кроются *бесконечно* малые величины. Это как бы *настоящие* единицы (лейбницеvские монады), которые уже не просто едины, а одиноки. Так же как единство пережестывает вширь, от государства в пустыню империи, так же оно схлопывает индивида в бесконечно малую точку, которая, в свою очередь, разворачивается в бездну одинокого «внутреннего мира».

Понятно, что такое одиночество может переживаться с энтузиазмом, поскольку, став исчезающей монадой, индивид тем не менее эмансипировался, духовно, от норм и нравов, стал, по крайней мере в воображении, монархом мира и получил через одиночество доступ к тотальности природы. Но в то же время обратной стороной подобной суверенной свободы может стать отчаяние исключенности и непризнанности, загнанность во внутренний мир. На пересечении энтузиазма открытости и страха исключенности и формируется современная рациональность с ее интересом и вкусом к природе и стремлением ее контролировать и подавить.

Поначалу, в эпоху Возрождения, наступающее объединение и разобщение государств, одновременное формирование централизованной публичности и автономного индивида, выражается в традиционном романизирующем ключе — так, Монтень в «Опытах» проповедует одиночество провинциального аристократа, в противовес суетливой жизни двора и вообще миру новых государств. В одиночестве человек может вступить в разговор с другом или просто с самим собой.

Вспомните человека, который на вопрос, зачем он тратит столько усилий, постигая искусство, недоступное большинству людей, ответил: «С меня довольно очень немногих, с меня довольно и одного, с меня довольно, если даже не будет ни одного». Он говорил сущую правду. Вы и хотя бы еще один из ваших друзей — это уже целый театр для вас обоих, и даже вы один — театр для себя самого. Пусть целый народ будет для нас «одним» и этот «один» — целым народом... Вам не следует больше стремиться к тому, чтобы о вас говорил весь мир; достаточно и того, чтобы вы сами могли говорить с собой о себе<sup>24</sup>.

Друг Этъена де Ла Бозти, перефразирующий в главе «О каннибалах» недоумение Ла Бозти по поводу подчинения великого множества одному монарху, Монтень в главе «Об уединении» оборачивает эту арифметическую фигуру: всесильный монарх всего лишь один мальчик, а сам человек — народ самому себе, и он может поэтому наслаждаться политикой одиночества. *In solis sis tibi turba locis*, — цитирует он Тибулла.

При этом Монтень, как и Эпиктет, серьезно относится к *внутреннему* миру человека, и поэтому чувствует *опасность* остаться наедине с собой: если что-то «тяготит душу», то простое внешнее уединение не поможет, и одиночество означает серьезную задачу освобождения души от ненужных страстей и суетных обязательств. Для Монтеня, как позднее для Паскаля, важную роль играет развлечение и отвлечение от собственных мыслей.

В то же время Монтень отмечает в 3-й книге «Опытов»: «Что же касается одиночества места<sup>25</sup>, то оно, должен признаться, скорее раздвигает и расширяет круг моих интересов, выводя меня за пределы моего “я”, и никогда я с большей охотой не погружаюсь в рассмотрение дел нашего государства и всего мира, как тогда, когда я наедине сам с собой»<sup>26</sup>. А в толпе, говорит Монтень, он, наоборот, часто замыкается в себе как в скорлупу.

Мы видим у Монтеня полярности в определении одиночества: уход от общества — и обретение общества в самом себе, предпочтение собственной компании — и открытость новому и неизвестному.

В XVII веке тема одиночества принимает новый поворот, напоминающий о временах уже не римской эссеистики, а греческой трагедии. Это эпоха, с одной стороны, сверхсоциальности аристократического двора, который состоит из праздных дворян, пытающихся спастись от тоски. С другой стороны, это эпоха подъема буржуазии и больших, смешивающих классы городов.

Декарт и Гоббс, два главных, пожалуй, идеолога раннего Нового времени, оба рисуют нам потерянного, одинокого человека, который, даже если и взывает все равно к Богу, в случае Декарта, превращается, пройдя через одиночество, в машину контроля и

технического управления. У Гоббса одиночество человека в «естественном» состоянии — основной аргумент в пользу всемогущего государства. Государство и одиночество образуют диалектическую пару, и государство нуждается в одиночестве как легитимирующей структуре. Поистине к Гоббсову государству применимы слова Эмерсона, ставшие эпиграфом к этой части: одиночество выводит нас на «ту глубину, где возникает и исчезает само общество — где встает вопрос, что первично, человек или люди? — где индивид теряется в своем истоке».

При этом у Декарта, в отличие от Гоббса, одиночество не оценивается однозначно негативно.

Вот что он пишет в одном из писем из Амстердама (уговаривая друга искать одиночество в его компании, а не в деревне):

Я каждый день прогуливаюсь при собрании большого количества народа, с той же свободой и расслабленностью, с которой Вы могли бы прогуливаться в Ваших аллеях, и рассматриваю людей так же, как я рассматривал бы деревья, встречающиеся в Вашем лесу, или животных, которые в нем водятся. Сам шум их суеты не больше прерывает мои мечтания, чем прерывал бы их шум ручья. И если я иногда размышляю об их действиях, я получаю от этого такое же удовольствие, как то, что Вы получали бы от крестьян, обрабатывающих Ваши поля, т.к. я вижу, что их труд украшает место моего обитания и мое жилище и обеспечивает мне отсутствие нужды в чем бы то ни было<sup>27</sup>.

Этот удивительный текст (в духе Вальтера Беньямина, можно было бы сказать) — один из первых, где последовательно сравнивается и противопоставляется одиночество большого города и традиционное одиночество загородного поместья, то есть, по сути дела, буржуазный и аристократический опыт в их диалектическом соотношении: буржуазия достигает того же, что и аристократия (культивации души и внутреннего мира), но через отрицание одиночества в буквальном смысле — через опыт массового общества. Причем одиночество становится опасностью, а не только спасительным «бегством единого к единому» (как у Плотина).

Декарт описывает то, что потом получило название социального «отчуждения» в капиталистическом обществе. Но описывает он его, как ни странно, в весьма позитивных тонах. Впрочем, в его творчестве есть место и более мрачным картинам — например, гипотеза о том, что мир — галлюцинация сумасшедшего или сон; подозрение, что люди «в плащах и шляпах», проходящие мимо его дома, — автоматы и так далее. Заметим, что здесь есть и испуг перед распадом социальной связи, и одновременно момент обсессии. Чередование освобождения от мира и завороченности вещью, характерное для одиночества.

Очевидно, что подобный опыт и является схемой декартовского «когито», которое предстает тогда как оптика жителя большого города — не в смысле пресловутого монокулярного луча знания, а в том смысле, что субъект пытается собрать воедино распадающийся калейдоскопически мир и в то же время защититься от его галлюцинаторного воздействия системой дистанцирования и бюрократических проверок.

Блез Паскаль, последователь и оппонент Декарта, в свою очередь, разворачивает опыт одиночества в более драматическом ключе: от легитимирующих конструкций Декарта и Гоббса он движется к рефлексии перманентного кризиса — одиночество и монархия, и картезианского субъекта превращается в трагическую теорию общества, где разрыв людей, между собой и по отношению к целому, превалирует над их объединением. XVII век является веком классической новой трагедии — Шекспира, Расина, Корнеля, а также многочисленных немецких трагиков, описанных Беньямином в его классической книге<sup>28</sup>. Как показал Беньямин, а позднее Люсьен Гольдман<sup>29</sup>, трагедия XVII века посвящена именно одиночеству (как правило, монархия), которое становится для нее эстетическим принципом (выделения, усиления своих персонажей, в случае классицизма, и овеществления, воплощения действия в неживых вещах, в случае Беньямина) и мировоззренческим ключом. Так, Гольдман указывает, что новая трагедия, в отличие от античной, в принципе не может вывести на сцену хор — потеряна очевидность социальной солидарности, которая выражалась

хором. Поэтому новая трагедия выводит на сцену в принципе одиноких героев, оторванных от мира и друг от друга. Их одиночество выражается в характерной фигуре, повсеместной у Расина (и у Паскаля), — фигуре *отсутствующего Бога*, всемогущего Другого, который молчит, но на суждение которого ориентируются герои. Замена присутствующего хора на отсутствующего Бога — знак огромного сдвига в культуре и эстетике Нового Времени по сравнению с античностью, нового соотношения фигуры и фона, сцены и действия, мира и человека.

Волна оптимизма, характерная для культуры первой половины XVIII века, представляла одиночество с более гармоничной стороны, чем в XVII. Классическим проявлением этого оптимизма можно считать знаменитый роман Дефо «Робинзон Крузо» — эту историю нового, империалистического монашества, в которой необитаемый остров, на который свозятся с корабля многочисленные объекты цивилизации, реализует утопию нарциссизма при сохранении сферы социальных значений. Впрочем, вскоре в той же Британии — растущей островной империи — пишутся «Путешествия Гулливера» Свифта, где, наоборот, острова вполне обитаемы, но на каждом из них изображается тотальное отчуждение субъекта, который, прямо по Паскалю, то оказывается для него слишком выдающимся, то слишком ничтожным, никак не обретая соразмерность. И у Дефо, и у Свифта океанский остров означает одновременно затерянную экзотическую колонию и портрет островной метрополии.

Сдержанный оптимизм сохраняет в отношении одиночества Жан-Жак Руссо, который делает из него центральную тему своего творчества и *противопоставляет* общественному состоянию. Вообще-то у Руссо апология одиночества звучит в довольно классических тонах — правда, как замечает Р. Сейр<sup>30</sup>, вместо одиночества загородного поместья он предлагает одиночество дикой природы. Это некий синтез аристократического одиночества в духе Сенеки или Монтеня и нововременных землевладельцев с буржуазным индивидуализмом в духе Дефо. Но тонкость в том, что противопоставление одиночества обществу приводит Руссо — в отли-

чие от всех ранее упомянутых авторов — к острой критике современного государства вообще и к проповеди утопического республиканизма. Тем самым одиночество для Руссо — не абсолютом, и даже не высшая ценность, а скорее, исходный факт. По удачному выражению П. Нодена<sup>31</sup>, Руссо «мыслит одиночество в терминах социальности, а социальность — в терминах одиночества».

Вообще, в XVIII веке одиночество становится популярной темой именно потому, что оно оценивается неоднозначно и смещается в значении. Тенденция этой эпохи, весьма произвольно называемой «Просвещением», в отношении нашей темы двояка. С одной стороны, продолжается развитие буржуазных отношений, а значит, разрушение сложившихся социальных связей, перемешивание сословий и так далее. Изоляции индивида, помещению его в необычные условия сопутствует культура медитативности и рефлексии, особенно в протестантских странах и сообществах. Однако, с другой стороны, именно эта эпоха по праву называется веком новой, относительно демократичной *публичности*, веком газет, кафе и салонов. От интенсивнейшей социальности двора центр общественной жизни, идеологическая гегемония переходят в разносословные или просто буржуазные салоны и кафе. Но тут надо отметить вот что. И салоны, и кафе — это случаи так называемой «приватно-публичной» сферы, как показывает в своей известной работе Ю. Хабермас<sup>32</sup>. Они не являются полностью публичными в обычном смысле слова, то есть универсальными, воздействующими на массы, но и не являются интимно-приватными. Салон — вообще комната в доме, результат нового типа планировки. Газета тоже читается дома или в кафе, это не афинский театр и не римский стадион. Вообще, буржуазная культура открывает для себя *интерьер*, и тем самым *внутреннее* становится для нее формой публичного (в противоположность, например, архитектуре итальянского Ренессанса, где фасады домов выкладывались плиткой, делая тем самым внутренним само уличное пространство: там сама публичность становилась домашней и обитаемой, но без всякого намека на интимность или изоляцию). Итак, социальность XVIII века — это, на самом деле,

*синтез публичности и одиночества*. И отсюда проблематизация одиночества, амбивалентность в ее оценке.

Во Франции середины века, в среде философов одиночество считается злом, так как противоречит культу публичности и общительности<sup>33</sup>. Однако Руссо, а за ним целый ряд авторов — Бернанден де Сен-Пьер, Луи-Клод Сан-Мартен, еще позднее Франсуа-Рене Шатобриан и Этьен Сенанкур реабилитируют одиночество, придают ему смысл глубокой медитации, возврата к природе и так далее

В Германии, впрочем, обсуждение одиночества ведется на более подробном тематическом уровне. Большую известность в Германии, а вскоре и в других европейских странах, приобрела книга Йохана Георга Циммермана «Одиночество»<sup>34</sup>. Этот огромный трактат состоит из рассуждений о том, чем полезно и чем вредно одиночество для жизни. Вред одиночества заключается, например, в том, что оно будит слишком живое воображение и этим располагает к меланхолии (меланхолию, в отличие от одиночества, Циммерман описывает однозначно негативно). А польза одиночества состоит не только, негативно, в избегании опостылевшего общества, но и, позитивно, в том, что оно придает человеку энергию. «Дух и сердце возвеличиваются, разгорячаются и укрепляются одиночеством»<sup>35</sup> (интересно, что через сто лет Р. Эмерсон, напротив, будет утверждать, что одиночество расслабляет и влечет к апатии<sup>36</sup>). У Циммермана получается, впрочем, что дело в дозировке, и общество и одиночество могут одинаково утомлять и отвращать от себя. Идеалом для него является маленький город, в котором уединение не мешает общению. При этом интересно, что сам город описывается при этом в тех же терминах, что и одинокий индивид, — *город сам одинок*. Так, «в маленьких городах впечатления живее и глубже»<sup>37</sup> — это же характерно для одиночества, — но у этой чувствительности есть и издержки, а именно постоянные сплетни, раздувание незначущих мелочей. Поэтому жизнь в маленьком городе должна тоже давать возможность уединяться. В конце книги Циммерман цитирует Петрарку:

У меня есть деревня в центре города, и город в центре деревни. Если я устаю от одиночества, я только успеваю выйти из дома и нахожусь в обществе. Когда надоедает общество, я захожу в свою хижину и нахожу там одиночество<sup>38</sup>.

Конечно, эти картины идиллического чередования обманчивы. Но сама их необходимость указывает на некую диалектическую нестабильность социальной жизни, на *метания* нового субъекта от общества к одиночеству и обратно.

В. Лепенис, в книге «Меланхолия и общество»<sup>39</sup> объясняет популярность темы одиночества в веке классовыми причинами. Одиночество, с его точки зрения, это *буржуазный* лозунг, выдвигаемый в противовес благородному «обществу» и вообще избытку общения, которое связывается с двором и аристократическим салоном. Как мы видели, буржуазное одиночество в немецкой литературе XVIII века — это маленький провинциальный городок, это отдельная комната в доме — в противовес двору, но в противовес также и старым моделям одиночества, например монашеству. Лепенис связывает одиночество с *меланхолией*, с открытием внутреннего мира и соответственно домашнего *интерьера*. Почему же буржуазия — поднимающийся, активный класс — вдруг выражает себя в таких эскапистских формах? Лепенис объясняет этот феномен достаточно буквально — буржуазия пока не может завоевать политического господства и поэтому уходит в себя. При этом Лепенис опирается на понятие аномии в истолковании Р. Мертона. Напротив, в контексте настоящего исследования ясно, что одиночество и вообще чувство непреодолимо внутреннего характера мира — это скорее эффект отрицательной социальной революции, в которой рушатся классовые перегородки и социальные связи. Буржуазии не хватает не только своего господства, но и господства аристократии как внешней инстанции, к которой можно апеллировать. В этой ситуации происходит внутренний раскол «несчастливого сознания» — непреодолимый раскол одного и того же человека на господина и раба, на труженика и гражданина, революционера и конформиста.



Об анонии здесь нужно говорить скорее в смысле Дюркгейма, чем в смысле Мертона — как о ситуации больших, но неопределенных, бесконечных возможностей, которые оказываются перед человеком. Далее, мир XVIII века — это мир вновь возникших средств массовой информации, мир сентиментальной литературы, затрагивающей *внутренние чувства* человека. Дело не столько в том, что человек уходит в себя, но в том, что общество проникает в доселе недоступные уголки его внутренней жизни. Интеграция диалектически сопутствует распаду, и субъект не столько убегает от общества — сколько оказывается застигнутым им *в самом своем бегстве*. Впрочем, — и в этом прав Лепенис — буржуазная эпоха, длящаяся до сих пор, это ситуация, в которой бегство от общества становится творческой, продуктивной силой и господствующим классом становится постоянно недовольный, критический и «жалующийся» класс.

Когда в 1790—1800-х годах формируется и постепенно побеждает романтизм, то одиночество становится ведущим эстетическим принципом. Достаточно назвать такие имена, как Гельдерлин, Каспар Фридрих, Байрон, Стендаль. В романтической эстетике *бесконечный* характер одиночества (вполне реалистически выводимого из траура, разочарования) позволяет как выражение возвышенно огромных пространств природы и духа (несоизмеримых ни с человеком, ни с государством), так и, наоборот, достаточно детальное, холодное, ироничное изображение отчужденного общества. То есть по-своему продолжают обе тенденции, отмеченные Гольдманом у Расина, а Беньямином у Грифиуса и других немецких драматургов XVIII века.

В интеллектуальном смысле романтизм вообще и романтическое одиночество в частности ведут к радикальной критике государства и капитализма у младогегельянцев, прежде всего у Кьеркегора, Штирнера и Маркса. Кьеркегор и Штирнер, правда, пишут не столько об одиночестве, сколько о единственности и единичности человека как такового, которую они гипостазиируют, берут за данность и противопоставляют неаутентичному целому. Ранний Маркс, двигаясь в том же направлении, рассматривает «отчуж-

дение» — отделение человека от вещей природы и от других людей — как социальный, идеологический феномен, детерминируемый политэкономически. В противовес Гегелю, диалектика Маркса остается негативной, и отчуждение, в противоположность тому смыслу, который вкладывал в это понятие Гегель, остается неснимаемым, статичным положением современного общества (пока мы его не революционизировали).

Сходные размышления, уже с других идеологических позиций, слышны в XIX и XX веках от критиков «демократического», а затем «массового» общества. Здесь надо, конечно, назвать Алексиса де Токвиля с его анализом общества равных индивидов, которое, парадоксальным образом, ведет к конформизму и деиндивидуализации, а позднее Ханну Арендт, которая применила анализ массового общества к феноменам «тоталитаризма» (нацистской Германии и Советской России). По Арендт, тоталитаризм стал возможен в разобщенной массе изолированных, атомизированных людей — то есть является эксцессом либерального капитализма, а не его противоположностью. Мы еще вернемся к противопоставлению, которое она между тем проводит между «хорошим» и «плохим» одиночеством (*loneliness and solitude*).

Вообще, тема изоляции и одиночества доминирует в нарождающейся социологии и является для нее конститутивной проблемой. Так, уже упоминавшийся Дюркгейм вводит одновременно проблему социальной интеграции и социальной исключенности («аномии»). Еще одно, более позднее, социологическое исследование Д. Рисмана и его коллег называется «Одинокая толпа»<sup>40</sup> и показывает, парадоксальным образом, как растущая несамостоятельность и зависимость людей не уменьшает, а усиливает их чувство одиночества (их запрос о признании не может, в ситуации всеобщей ориентированности вовне, быть по-настоящему удовлетворен, и одиночество становится их негативной формой взаимодействия). Современные социологи уделяют особое внимание социальным группам, которым одиночество, по крайней мере во внешнем смысле, присуще типологически. Это, конечно, прежде всего пожилые вдовцы и вдовы (как Робинзон Крузо, оставшиеся

одинокими в готовом социальном окружении), подростки (борящиеся друг с другом за признание), супруги в «шпагатных» браках, мигранты (особенно мигранты внутри страны, без сложившихся землячеств), люди, не сделавшие карьеру по выбранной специальности, и др. Большие по количеству, хотя подчиненные по социальному статусу группы.

Постромантическая (т.н. «реалистическая») литература XIX—XX веков движется точно в том же направлении, что и социальная мысль. Такие авторы, как Бальзак, Флобер, позднее Пруст, развивая мотив одиночества, который вообще конститутивен для нововременной литературы (герой в ней индивидуализируется негативно, против социального фона), описывают не изоляцию или уединение от общества, а одиночество *в обществе* (пользуясь выражением Р. Сейра<sup>41</sup>), которое выражается преимущественно в невозможности коммуникации и взаимном отчуждении героя с его окружением или нескольких героев между собой. В случае Пруста эта тема становится конститутивным приемом, и мы, удивительным образом, глазами эгоцентричного, бездействующего, озабоченного своей интимной жизнью и невидимого нам извне рассказчика знакомимся с впечатляющей панорамой французского общества на протяжении целой эпохи. Одна из конститутивных увертюр романа, в начале «По направлению к Свану», рассказывает от лица ребенка о том, как его вечером не пускали в столовую, где беседовали взрослые, и он страдал, воображая, что там происходит<sup>42</sup>. Фрустрация и боль одинокого рассказчика образуют источник света, который и освещает эту панораму или, точнее, пустоту, становящуюся сценой романа, — так, в недоступной рассказчику столовой сидит Сван, ревнивой любви которого и посвящено основное действие первой книги. Когда рассказчик описывает тоску, вызванную тем, что «любимое существо веселится где-то, где тебя нет», он указывает, что в некоторых случаях, парадоксальным образом, «тоска эта проникает в нас прежде, чем совершила свое появление в своей жизни любовь, она носится в ожидании любви, неясная и свободная, без определенного устремления, служа сегодня одному чувству, а завтра другому, то сынов-

ней любви, то дружбе с товарищем»<sup>43</sup>. То есть одиночество становится у Пруста матрицей любви, негативное предшествует позитивному в человеческих отношениях.

Однако точка зрения рассказчика, принципиально частичная, неполная, обнаруживает события и персонажей прустовской эпопеи, их хронотопы как одинокие, изолированные друг от друга. Так, в романе «По направлению к Свану» Пруст говорит, что направления к Мезеглизу и к Германту, по которым он путешествовал в разные дни, были как бы вложены «в наглухо закрытые и не сообщавшиеся между собой сосуды различных пополуденных часов»<sup>44</sup>. И это неснимаемое одиночество человека становится лейтмотивом всей эпопеи — даже уникальная, основанная на интеллектуальной близости дружба героя с Сен-Лу подвергается скептическому отрицанию (*Verneinung*)<sup>45</sup>. При этом Пруст повествует исключительно об *отношениях людей*, а не, скажем, об одиноком наблюдении природы в духе Торо или философской интроспекции в духе Экхарта. Тем самым одиночество — ускользание другого, проскальзывание общения по поверхности его жизни и так далее — становится у Пруста как бы модусом общественных отношений, добавляя им страстности и осмысленности.

В литературе и философии XX века в целом продолжались традиции XIX. Одиночество выступает в качестве творческого начала, состояния избытка в творчестве Ницше, который в этом именно смысле идет по стопам романтиков. Однако у Ницше есть намеки на возможность разделенного одиночества, коллективного одиночества в «хорошем» смысле (а не в смысле взаимного отчуждения).

Вполне романтический культ тотального одиночества характерен для поэзии Рильке. Экзистенциалистская философия XX века обращается к кьеркегоровской теме единичности и единственности и, тоже следуя Кьеркегору, усматривает высшее проявление этой единичности в действии, поступке. Экзистенциалистский теолог Пауль Тиллих противопоставляет аутентичное одиночество, открытое для общения с вечностью, то есть с Богом (*Einsamkeit*), и одиночество как отчаяние и заброшенность (*Verlassenheit*)<sup>46</sup>.

Мартин Хайдеггер, который в ранний свой период примыкает к экзистенциализму, относится к одиночеству особенно серьезно и делает из него трансцендентальную (или, по крайней мере, квазитрансцендентальную) категорию человеческого бытия. Одиночество, которое «предлежит всякому различию между “я” и “ты” и превосходит его, а также отличие “я” и “ты” от “мы”, отличие единичного от единого»<sup>47</sup>, предстает у Хайдеггера как структура ощущения и воздействия на мир, которая не локализуется в субъекте или индивиде, а конституирует этот мир а priori, по крайней мере в экзистенциальном, конечном а priori. Именно отталкиваясь от Хайдеггера, а также от его последователя Жана-Люка Нанси, мы и рассматриваем сегодня и здесь одиночество как специфическую форму социальности, которая проходит, как скрытая возможность и опасность, через все Новое время и по-прежнему несет в себе утопические энергии.

Перейдем к *опыту* одиночества, который, надеемся, научит нас чему-то относительно его *логики*. Сразу бросается в глаза, что опыт этот разнообразен и на первый взгляд несводим воедино. Само (негативное) единство не едино. Это может означать, что нам придется иметь дело с диалектикой одиночества, с движением и самоопровержением этого понятия. И опыт, который будет нам открываться, будет не «чистым» феноменологическим созерцанием, а опытом противоречия, неудобного узла. Перед тем как описывать феноменологию одиночества, вскроем логические двусмысленности этого понятия.

### *Б. Полюса одиночества*

#### **Первая полярность**

Прежде всего двусмысленна *ценность* одиночества. Иногда оно переживается как великое благо, а иногда, наоборот, как боль и беда. Вальтер Беньямин сравнивает в этой связи одиночество с «наркотиком»<sup>48</sup>. В том смысле, что в небольших дозах оно приносит удовольствие, но настолько затягивает, что ты не можешь остановиться (вдруг выйти из одиночества) и доходишь до состояния,

где одиночество становится мучительным. Морис Бланшо говорит в этой связи о «зачаровывающей» силе одиночества (*fascination*)<sup>49</sup>. Как любая «фармакология»<sup>50</sup>, эта двусмысленность одиночества скрывает внутреннее противоречие, лежащее в его основе. Каждый из ниже описываемых феноменов будет содержать это внутреннее противоречие. Напротив, непродуктивно искусственно различать между дурным и хорошим одиночеством, например, как это делают Пауль Тиллих и, по-своему, Ханна Арендт, между *Verlassenheit* (брошенностью, изоляцией) и *Einsamkeit* (собственно одиночеством, умением быть одному), *loneliness* и *solitude*<sup>51</sup>. Весь интерес в том, что эти феномены переходят друг в друга, и мы не можем, вопреки Тиллиху и особенно Арендт, строго различить «хорошее» одиночество от «плохого».

В излишних дозах одиночество может привести к безумию. Действительно, многие психозы и неврозы сопровождаются чувством одиночества. Особенно это характерно для психозов шизофренического типа, в которых как бы взрывается и уничтожается внешний мир и человек уходит не в богатство внутреннего мира, который он не может собрать воедино, а в аутичную, частичную перспективу. Одиночество возникает здесь из неудавшегося синтеза единого целого.

Однако следует отличать собственно *боль* одиночества как лишенности — боль, переходящую в радость самоощущения, — от феноменов безумия, которые выражают некую блокировку этой боли и радости. Строго говоря, одиночество психотика и невротика — это *неспособность* быть в одиночестве. Они выражают и разыгрывают реальную логическую проблему противоречивости одиночества: собственно, *один* в чистом виде существовать не может, и задача быть единым во что бы то ни стало может привести либо к тотальному разрушению либо, то ли к постоянному подзрению в его взломе. Философски этим патологиям соответствуют солипсизм и мифологические суеверия (мы ниже рассмотрим, как Штирнер критикует философов за «одержимость» высшими понятиями). А философской проекцией проблем, с которыми сталкивается такой безумец, — и одновременно их терапией — можно

считать диалог Платона «Парменид», в котором последовательно опровергается и утверждается существование единого. Диалог, действительно, головокружительный до безумия.

### **Вторая полярность**

Боль и радость одиночества могут переживаться двояко. С одной стороны, одиночество — это отделенность от чего-то, что тебе дорого. Это может быть дорогой тебе человек или вообще предмет, который ты расцениваешь как часть себя. Это может быть инстанция власти или авторитета, которая обеспечивала тебя признанием и вдруг рухнула, оставив тебя непонятно кем, беззащитным перед внутренними и внешними угрозами идентичности. То есть «одиночество» означает тогда как раз разъятие единства — мы одни, но не едины, нам чего-то не хватает, чтобы быть самоидентичными и целостными. То же разъятие может переживаться и триумфально — если ты отделался от человека или предмета, близкого тебе, но блокирующего самой этой близостью твою свободу. Развелся, например, или переехал в другую квартиру. Даже траур по близким, как известно, испокон веков включал в себя как ламентативную, так и праздничную, триумфальную стадию.

Но одиночество — не только отношение к объекту, но и отношение к самому себе. Боль от одиночества может быть связана именно с наличием в тебе самом кого-то или чего-то близкого, но нежелательного. Это могут быть морально нежелательные влечения, навязчивые фантазии, да и сама собственная личность, если ты к ней (как это часто бывает, особенно в депрессивных состояниях) относишься критически. Одиночество обнаруживает внутреннюю расколотость. Общение с другим человеком, вообще публичные ситуации, которые усиливают нормативное, ролевое «я» человека, освобождают его от этих внутренних «спутников». Похоже, что именно эта форма одиночества как боли является самой простой — человек массы обычно одиночества бежит скорее, чтобы не оставаться наедине с накопившимися проблемами, а не столько потому, что он питает особые чувства к компании своих собутульников.

Мелани Кляйн, классик психоанализа, которая более других интересовалась феноменами одиночества, пишет, что одиночеством угрожает не только раскол «я» (при шизофрении), но и его интеграция (которую она называет «депрессивной»).

Существует конфликт между поиском интеграции как защиты от деструктивных импульсов и страхом интеграции, из опасения, что деструктивные импульсы будут угрожать хорошему объекту и хорошим частям «я». У меня были пациенты, которые выражали болезненность интеграции в терминах одиночества и покинутости, будучи наедине с тем, что казалось им плохой частью их «я»<sup>52</sup>.

Подчеркнем — именно единство-целостность непосредственно влечет здесь за собой одиночество, так же как в случае суверенов XVII века. Но сводится ли одиночество к объединению-интеграции, или, наоборот, именно оно является более фундаментальным процессом, эпифеноменом которого является оформление в единицу? Возможно, именно дистанция по отношению к отсутствующему, «скрытому» (Гольдманн) Богу, потеря и отказ от священного сокровища (реформация), от любимого объекта (как на ренессансных полотнах, где Богородица с тоской протягивает ребенка зрителю) и послужили основой для укрепления в осажденной крепости современного субъекта (у Лютера: «ein fester Burg ist unser Gott»).

Самое важное в теории одиночества у Кляйн — это то, что она замечает своеобразную позитивность, утвердительность одиночества — которая вызывает негативные аффекты. Мы страдаем здесь от навязчивого присутствия (себя), а не от отсутствия. Можно сказать, что роль небытия разыгрывает здесь бытие.

Позицию, близкую к Мелани Кляйн, но в другой, феноменологической, методологии занимает Эммануэль Левинас. В книге «От существования к сущему»<sup>53</sup> он проводит феноменологическую реконструкцию генезиса субъективности и начинает с *бессонницы*, которую описывает как чистый факт анонимного и неопределенного присутствия, подвешенного присутствия, в котором от-



существует «гипостазирование», то есть суждение, локализация сущего как объекта<sup>54</sup>. Левинас справедливо подмечает, что собственно субъективность, а с ней и способность гипостазировать носит отрицательный характер.

Мир и свет являются одиночеством. Эти данные объекты отличаются от меня, но они *мои*. Освещенные светом, они имеют смысл и поэтому суть таким образом, как будто бы происходили от меня. Во всей вселенной я одинок, то есть заключен в определенно одно существование<sup>55</sup>.

Левинас высоко оценивает потенциал одиночества — он говорит, что оно «необходимо для свободы начала» и «для власти существующего над актом существования». Однако «независимость существующего... диалектически оборачивается своей изнанкой». Как феноменологически точно отмечает Левинас, «мое бытие удваивается обладанием “им” — я загроможден собою»<sup>56</sup>. Левинас, как и Кляйн, считает одиночество обратной стороной интеграции и, как и она, подчеркивает, что это означает и ограничение, и избыточное наличие «себя».

Гипостазирование исходного ничто создает идентичную единицу, но та логически и эмпирически оборачивается двойцей, *двойственностью* (перед нами вся диалектика *числа*...) — я не просто тревожен перед лицом ничто (как в не очень убедительном анализе Хайдеггера) — у моей тревоги есть некий остаточный объект, которым, по Левинасу, является «я»; субъект очищает мир от инертной вещности — кроме самого себя и своей остаточной материальности. Эдакое пессимистическое переворачивание Декартова когито.

Левинас акцентирует эту унылую замкнутость как результат одиночества. Выход из этой тюрьмы, как мы можем уже догадаться, зная немножко учение Левинаса, это, конечно, «Другой» — Другой как возможность настоящей трансцендентности, искомый источник негативности.

Этот анализ Левинаса вызывает сомнения чисто феноменологически. Во-первых, состояние бессонницы, обычно болезнен-

ное и рефлексивное (усилия, прилагаемые, чтобы заснуть, усиливают бессонницу), вряд ли можно описать как чистый феномен встречи с неопределенностью внешнего<sup>57</sup>. Во-вторых, одиночество, как мы уже видели, феноменологически ведет как раз к подвешенности и падению гипостазирования вещей — мир очерченный есть мир публичный. Налицо тенденция, связанная с тем, чтобы натурализовать болезненность повседневной жизни, в ее лишенности «Другого», и приуменьшить роль и значимость имманентной жизни. Правда же, по-видимому, в том, что «бессонница» и «одиночество» у Левинаса обозначают один и тот же феномен.

Одиночество — это не просто ограничение, а редукция мира почти вплоть до уничтожения. А бессонница — конфликт между одиночеством и ничто, то есть гипостазом и подвешенностью. В этом состоянии нет открытого миру бдения, а есть попытка заглянуть в сон глазами бодрствующего субъекта. Сам Левинас в дальнейшем пересмотрел эту свою теорию и стал называть бессонницу «сгущением пустоты, которая нападает на меня в виде сонливости»<sup>58</sup>. Это уже гораздо более точно — для бессонницы, как и для сна, характерно «оцепенение», но в случае бессонницы она «сгущается» в нечто, в тревожащий объект, не являющийся ни однозначно реальным, ни нереальным — между единицей и нулем. Она не предстает уже больше болезненным предвестником божественной трансценденции, а является составной частью замкнутого в своей бесконечности бытия. Но и одиночество у позднего Левинаса подвергается переоценке. Кристоф Перрен в своей недавней статье, хорошо суммирующей теорию одиночества у Левинаса<sup>59</sup>, отмечает, что в поздний период творчества Левинас противоречит себе и утверждает: «не существует чистого внутреннего: есть всегда уже открытость другому в страдании и боли одиночества»<sup>60</sup>. В этом виде теория Левинаса вызывает гораздо меньше возражений и смыкается с теорией одиночества Хайдеггера. Разве что остается акцент на негативность — боль и страдание — одиночества: взывающие к Другому или же нанесенные травмой Другого?

Так у Фрейда в известном сне отца, в котором ему в момент пожара является мертвый ребенок и говорит «я горю». Ясно, что

именно сновидение, в его функции фантазматической игры смыслами и желаниями, оказывается невыносимым для «я», которое вроде бы и искало сна, и человек просыпается. Итак, если сон является подвешиванием мира (или возвратом к первичному подвешиванию), осуществляемым при посредстве отрицательных сил субъекта, его влечения к смерти, — то бессонница является блокировкой этого подвешивания, при котором *будит* (став почему-то неприемлемой) *именно то, что должно было бы усыплять*, — предмет медитации, например овцы или имя Цицерона, может тогда стать раздражающей *idée fixe*. Травматичность предмета связана с его амбивалентностью между воображаемым и реальным, возможным и действительным (именно потому что он реален в своей потенциальности и потенциален в своей реальности). Поэтому в этом состоянии мы имеем перед собой игру гипостазирования и подвешивания и имеем *наяву* доступ к сновидческой подвешенности.

И то же самое происходит в случае одиночества. Одиночество если мы опираемся на реальный, а не выдуманный опыт — не тюрьма «я», а наоборот, открытость подвешенности мира, который не утвержден и не гипостазирован Другим, обществом, языком. То есть, как ни странно, именно в одиночестве мы и получаем доступ к той наготе бытия, которую Левинас описывает как якобы невыносимую и предшествующую «я». Дело опять же в том, что в одиночестве *сталкиваются* ничтожность отдельного бытия и в то же время способность эту ничтожность определить и идентифицировать трансцендентальным образом (то есть так, что никакой другой единицы нет, я включаю в себя весь мир, но *в то же время* я в нем ограничен или ограничена). Человек открывает для себя единое *одновременно* и в смысле целостной формы, и в смысле отдельной (непонятно, от чего) уникальности, и в смысле все уравнивающей, перемешивающей связки (все едино). То есть в одиночестве получает форму единого само ничто, гипостазируется *сама* подвешенность и неопределенность (не-)бытия как таковая, и именно потому в этом состоянии происходят колебания между мощью субъективности и самоблокировкой невроза

или психоза. Другими словами, истинное единство-одиночество требует глубокого *самоотрицания*, сухим остатком которого становится граница между собой и другими. Такому отрицанию нужно учиться, и научиться ему можно только у Другого, но Другой сам не способен совершить его за тебя.

Одиночество, понятое позитивно (в логическом, не оценочном смысле), не обязательно должно рассматривать пессимистически, как клетку. Высшая ценность одиночества, как описывает ее, например, Ханна Арендт в «Истоках тоталитаризма», в противовес *изоляции* в массе, тоже заключается в том, что индивид находится наедине с собой. Но, по Арендт, этот индивид тем самым *раздваивается*. По Арендт, одиночество в массе как раз отрезает человека от себя самого, делает внутренний диалог невозможным. Истинное же одиночество — которое тем самым возводится в ранг политической альтернативы тоталитаризму — позволяет человеку общаться с собой, быть по-настоящему автономным (что-то подобное, как мы увидим, предлагал и Руссо). То есть тот же внутренний раскол субъекта после потери объекта, который Фрейд (о нем чуть ниже) приписывает меланхолии, здесь предстает не в болезненном, а в утвердительно-радостном ключе.

Арендт<sup>61</sup> приводит в пример высказывания Цицерона и Ницше: Цицерон говорит о Катоне, что тот «никогда не был меньше один (*solus*), чем когда был один (*solus*)», а Ницше, в «Песнях принца Фогельфрай», после описания «томлений одинокого» (Арендт), пишет: «Был полдень, когда Один стал Двумя... И вот, уверенные в нашей победе, мы празднуем пир пиров: пришел друг Заратустра, гость гостей!». «Один становится двумя», то есть человек становится собственным другом.

Можно сделать вывод, что *истина* одиночества не заключается *ни* в потере любимого объекта, *ни* в обретении единства как целостности формы. Она — как раз между ними — на границе как таковой, которая демонстрирует бесконечную (раз)делимость и в то же время неуничтожимость мира. Полярность № 2 можно сформулировать также как антиномию одиночества как пустоты и как сверхполноты — полярность нуля и единицы как истолкований одного и того же феномена.

Позитивность и негативность одиночества можно далее описывать в логических терминах как соотношение пустоты и полноты мира. С одной стороны, одинокий теряет не только объект, но в каком-то смысле весь мир и стоит перед пустотой в тревоге и отчаянии. Так называемый «нигилизм», обнаружение первичности «ничто» по отношению к бытию, антропологически говоря, описывает как раз ощущение одиночества (не случайно, что Хайдеггер, например, описывает и конститутивную тревогу перед лицом ничто, и конститутивное одиночество *Dasein*). Но — одиночество, в отличие от нигилизма, предполагает «переключающийся» гештальт — а именно выражение оставленности как *единства*. То есть не совсем нигилизм — что-то все-таки *остается* от мира, пускай хотя бы сама ничтожащая его сила, пускай сама ничтожная и нищая перед лицом пустоты — но остается! И тогда мы имеем дело не только с потенциальностью ничто, но и с актуальностью единицы, которая оказывается жалким остатком, но в то же время, как ни удивительно, некой мерой целостности. Ни уничтожение, ни объединение не могут быть полными и окончательными, одиночество — это их столкновение, которое может привести как к фиксации, так и к коперниканскому перевороту, описанному Декартом как операция *cogito*. Ноль и единица в опыте одиночества переходят друг в друга, блокируют смысл друг друга. Проблема и боль отчуждения, конституирующая нововременного субъекта, — это иногда утрата, а иногда — неспособность выйти за свои пределы, «одержимость» некоторым частным и потому неполным бытием-фетишем (тема Штирнера и Маркса). Поэтому представляется, что одиночество с его смешанной неразличенностью позитивного и негативного — более точное понятие для антропологического состояния Модерна, чем излишне определенный «нигилизм», гипостазирующий «ничто». Мы вернемся к этой разнице ниже в более логическом ключе, при чтении Гегеля и Хайдеггера.

### **Третья полярность**

Надо, конечно, различать также одиночество как внешнее обстоятельство и одиночество как внутреннюю настроенность. Сде-

лать человека внешне одиноким легко: поместить его в одинокую камеру, или поубивать его близких, или просто переместить его в чужой город. Но как он будет переживать этот реальный факт? Возможно, он воспримет его именно как единство-самодостаточность, единство-единичность, а не как одиночество, которое, напомним, предполагает несоответствие формы единства собственному содержанию. Так, например, происходит с Робинзоном Крузо Дефо, который со временем побеждает чувство одиночества и даже наслаждается своей самодостаточностью. Впрочем, Робинзону это удастся именно потому, что, в отличие от заключенного, ему удастся перевезти на остров множество предметов цивилизации и остаться английским буржуа даже в экзотических условиях. То есть Робинзон сохраняет анонимно-идеальное *общество*, избавившись от его часто неприятных эмпирических проявлений (самих *людей*).

Но, разумеется, многие люди чувствуют себя одинокими, когда с ними ничего драматичного не произошло: они находятся в обществе, в окружении друзей и близких. Тут есть метафорический момент: такие люди чувствуют себя в обществе, *как если бы* они были одни. Подобные чувства могут быть вызваны и отношением других людей, сложившимися у человека в данной ситуации (например, непризнание окружающими его достижений), и эмоциональными инвестициями самого субъекта (его бессознательной ревностью, агрессией в отношении людей — конкурентов в отношении благ и идентичности или его чувством тайной вины по отношению к ним).

Как человек реагирует на внешнее одиночество? Этот вопрос разрабатывался в психоаналитической традиции. Хотя, как уже указывалось, одиночество не является в психоанализе центральной темой, тем не менее существует традиция его осмысления у З. Фрейда, М. Кляйн, Д. Винникотта, Фр. Дольто и ряда других авторов. Скучные, но ценные замечания об одиночестве есть и у самого философского из психоаналитиков — Жака Лакана. Канонический же текст на эту тему в психоанализе — «Траур и меланхолия»<sup>62</sup> З. Фрейда, где об одиночестве прямо речь не идет,

но ставится проблема реакции человека на расставание с близким ему объектом. Фрейд показывает, что в этой ситуации человек как бы миметирует травму и воспроизводит раскол с объектом внутри себя самого. Он «интроецирует», вбирает внутрь себя потерянный объект, который при этом становится латентным, бессознательным, и направляет на него агрессию своего «сверх-я». Отделение от объекта приводит к меланхолии, или, в терминологии Кляйн, к «депрессии» как к состоянию самобичевания. Однако, как показывает Фрейд, и в трауре, и в меланхолии есть «триумфальная» или маниакальная, радостная фаза, в которой индивид празднует свое суверенное одиночество, освобождение от объекта, как внешнего, так и внутреннего. Эта фаза, впрочем, снова сменяется депрессией, поскольку освобождение было неокончательным. Фактически Фрейд объясняет меланхолию одиночеством. Оба состояния оказываются для него процессом *интериоризации* — способностью человека общаться с объектом как с самим собой и с самим собой как с внешним объектом. Высшая мера близости, но она покупается ценой разлуки и боли.

Однако, как мы видели, к внутреннему одиночеству могут привести и причины противоположные. Покинутый или непризнанный другими, субъект *собирается* перед лицом целого мира, это собирание имеет триумфально энергичный характер, однако — продлившись какое-то время — оно может привести к переживанию излишков и неудобств в наборе идентичностей и способностей субъекта.

В обоих случаях «невротическая» реакция на травму может разбудить более глубокие, «психотические» тенденции субъекта, восходящие к раннему детству и исходящие из реальной невозможности в этом возрасте сложить свое тело и свою идентичность воедино. Этот неизбежный срыв синтеза, переживаемый как распад «я» на частичные перспективы, отторжение этих частей или, наоборот, как преследование со стороны тех частей «я», которые были отвергнуты, не будучи полностью разрешен в детстве, может прорваться наружу в травматической ситуации реального разрыва «я». На этот неизбежный провал любой интериоризации, по край-

ней мере в ее интегрирующей функции, указывала уже М. Кляйн, но более четко сформулировал его Ж. Лакан.

Лакан, который обратил внимание на феномен одиночества в связи с анализом трагедий Софокла<sup>63</sup>, считал, что их герои одиночки в силу того, что являются своеобразными отбросами и остатками символической вселенной, существующими «между двумя смертями». «Герой трагедии всегда в конечном счете подвергается изоляции, всегда выходит из границ, всегда опережает других и уже поэтому всегда оказывается так или иначе вырванным из структуры»<sup>64</sup>. То есть одинокий — не субъект, потерявший свой объект, а скорее сам этот *объект*, объект, оторванный от целого, буквально «брошенный», сведенный к своей бессмысленной объектности. Такой объект отделен в каком-то смысле от *всего* — он по ту сторону «ате», последнего предела и закона. То, что Лакан называет «субъектом» — непризнанный, взывающий к узнаванию немой двойник, — фактически синонимично так понятому «объекту» в его отношении с языком. Такой объект-субъект, с одной стороны, находится по ту сторону языка, а с другой, он именно делает его возможным, образуя специфические, жестко привязанные к объекту означающие — имена собственные, ритуальные жесты, симптомы, — которые «венчают» язык, останавливая его бесконечную болтовню ни о чем. Понятно, что эта интерпретация одиночества, а за ним и специфической человеческой субъективности как частичного, объектного существования у Лакана направлена *против* тех теорий, которые приписывают одиночество целостному «я», а именно против Кляйн (Лакану известной) и Левинаса (также, возможно, известного). У Кляйн и Левинаса одиночество — это цена интеграции «я» (которую Кляйн высоко ценит, а Левинас — не очень), в то время как у Лакана оно — бунт против этой интеграции, в котором восстает нечто, ей предшествующее. Результат разрыва, кастрации, само одиночество есть не зияние, а скорее то *позитивное* существование, которое отрезано и отторгнуто от «я». «Одинокий» объект (он же бессознательный субъект, фетиш, фаллос) — это плотное и плотское бытие, *значением* которого является небытие.



Одиночество раньше интеграции, оно обуславливает ее и оно же против нее бунтует. *Такое* частичное одиночество находится на грани единства и множественности и более фундаментально, в своей негативности, нежели позитивное единство-форма.

Это относится и к политической структуре общества, в которой суверенитет государства как субъекта и коллектива обеспечивается реальным или фантазматическим одиночеством суверена, жертвы или просто отчужденного «суверенного» индивида.

Ценно, однако, понимать, вопреки «патологической» настроенности психоанализа, что и при интериоризации мира в одиночестве, на которой настаивал Фрейд, и при тотальной редукции мира, которую описывал Лакан, мы имеем не только возможность психологической блокировки и/или катастрофического распада, но и перехода к глубокому и адекватному чувству *трансцендентального* одиночества, то есть одиночества человека как неотъемлемого условия познания им бытия, его участной деятельности в мире. Отличие трансцендентального одиночества как открытого, свободного состояния от соответствующих патологий заключается в принятии *неопределенности*. Внутреннее одиночество — это не чувство реальной единственности субъекта или, наоборот, его исчезновения в космосе (в пределе, это будет психотическая потеря границы между внутренним и внешним миром, миром аффектов и миром вещей, а в философской проекции — *солипсизм*), а чувство неопределенной, *бесконечной границы*, отделяющей меня от ничто, с одной стороны, и от внешних мне вещей и людей, с другой.

Интериоризованный раскол меланхолии и экстериоризированная редукция трагедии содержат, вопреки своему тотальному характеру, разделение, рану — это граница, проведенная везде и нигде и потому окрашивающая весь мир то в мрачные, то в триумфальные тона. Отсюда четвертая полярность:

### **Четвертая полярность**

Одиночество может представлять как тревога, страх преследования, желание уйти и отгородиться от мира — но оно точно так

же может выражаться в открытости миру и в гиперчувствительности, сверхвосприимчивости по отношению к нему. Лакан поэтому толкует своего трагического героя, изгнанного и нагого, в духе софокловского хора о человеке, который способен перейти любые пределы и поэтому крайне уязвим, вплоть до того, что страдает ипохондрией: страдает от «воображаемых болезней»<sup>65</sup>.

Человек, оставшийся один, проецирует себя на мир и потому уязвим в каждой точке. Внутреннее чувство, интроспекция совпадают здесь с бдительностью, устремленной вовне (это — одно и то же чувство: ср. у Хайдеггера чувство тревоги как симптом открытости трансцендентному «ничто»). Проницаемость и фильтрация — два аспекта любой границы, особенно бесконечной. Поэтому одинокий может представлять в образе Тимона Афинского, а может — в образе Руссо, который доказывал<sup>66</sup>, что одинокий человек добр, общителен и чувствителен.

### Пятая полярность

Наконец, можно попытаться различить одиночество активное и пассивное. Часто одиночество нравится нам по причинам чисто негативным (привативным) — нам никто *не* мешает, и мы наконец-то можем жить по инерции или по наитию. Или наоборот, оно потому же пугает, поскольку мы заранее предполагаем, что наши душа и тело постоянно нуждаются во вбросе энергии, информации, желаний — извне (это ситуация человека «одинокой толпы», по Рисману). И такое ощущение одиночества «по умолчанию» отличается от ситуаций, когда одиночество переживается как особенное состояние острой покинутости.

Но в данном случае полярность, во-видимому, чисто мнимая. На деле одиночество «по умолчанию» бессознательно питается контактами с другим, точно так же как переживание разлуки. Одинокий по умолчанию скрыто радуется освобождению от беспокоящих его связей и вопросов, он рад одиночеству по мере того, как бессознательно перебирает силы, которые его *не* беспокоят, он как бы *пробуждается* от занятости другими (если заимствовать известный образ пробуждения, описанный Прустом и Беньями-

ном). Так, повторимся, счастье Робинзона во многом обязано негативному контакту с его спутниками, которые погибли, оставив ему свои материальные и символические ценности, — именно к ним, отсутствующим, он мысленно адресует в своем дневнике, и его неустанная работа есть также и работа траура по человечеству. Ниже мы обсудим выражение Хайдеггера, который подчеркивает, что одиночество, будучи негативной формой общения с другими, остается все же, пусть в таком виде, формой *общения* с ними. Поэтому одиночество, кажущееся безразличным к другому, на деле является триумфальной фазой одиночества как *привации* — его временной победой, черпающей, однако, силы *вне* собственной единичности. И тогда мы возвращаемся к «полярности» № 2 — «наконец-то я остался один», и — «какой ужас, я разорван надвое...». Идея одиночества как обратной стороны счастливой интеграции или как проявления трагической недостаточности замкнутого на себя индивида, как мы видели, является сомнительной, потому что *сам процесс* формирования замкнутой идентичности уже заранее задействует «Другого» — от людей и животных до богов, если их место не пустует.

Итак, по этим пяти осям мы можем раскладывать все феномены одиночества в их антиномичности. Помня об этом, перейдем теперь к попытке развернуть уже упомянутые феномены одиночества в логическом времени, диахронически, в логике их *развертывания*.

## В. Опыт одиночества — идеальный генезис

### Первый феномен

Начнем с феномена очевидно болезненного. Это одиночество, вызванное *ревностью*. Например, ты знаешь, что, пока ты сидишь дома и пишешь книгу, по соседству происходит бурный праздник, где участвуют твои друзья. Аффекты этого рода близки к более универсальному опыту *отчуждения*: изготовленная тобой с любовью вещь попадает в чужие руки, решения о твоей жизни принимаются не тобой, даже в республиканском государстве «публичная

сфера» расположена где-то не там, где ты, а именно в парламенте или в телевизоре.

Как пишет все тот же Беньямин, «чувство одиночества, похоже — явление рефлексивное, поражающее нас только тогда, когда до нас доходит отражение знакомых нам людей, более же всего тех, кого мы любим, когда они развлекаются (*vergnügen sich*) без нас в обществе. И вообще одинокий сам по себе, в жизни, ощущает свое одиночество лишь в мысли о — пусть неизвестной — женщине или каком-либо человеке, которые не одиноки и в чьем обществе он тоже не был бы одинок»<sup>67</sup>. Беньямин отсылает здесь, как и в других местах «Московского дневника», к Прусту (которого он переводил на немецкий язык) — «тоску эту, которую испытываешь, думая, что любимое существо веселится где-то, где тебя нет, куда ты не можешь пойти, — эту тоску дала ему любовь, любовь, для которой она как бы предназначена, которая внесет в нее определенность, придаст ей настоящее лицо»<sup>68</sup>.

Казалось бы, Беньямин противоречит здесь своим словам о *самих себе* как наркотике одиночества. Но, по-видимому, одиночество вначале возникает из ревности, из фантазии о забывшем тебя другом субъекте, а уже затем этот разрыв позволяет человеку вступить в отношение с собственным непроницаемым «я» — ревновать себя, так сказать.

Одиночество этого рода связано с фантазией наблюдения через замочную скважину за миром, где тебя нет, с фантазией чистого, не связанного с «я» переживания. Когда Марсель Пруст уделяет столь большое место в своей книге переживанию ревности рассказчика, без конца воображающего распутную жизнь своей возлюбленной, то он очевидно проецирует этот опыт на опыт литературы вообще, на одинокое выстраивание возможного мира, где читатель никогда и не родился. Излишне указывать на сладкую боль этого вуайеристского переживания. Идея «поисков утраченного времени» выражает временной аспект той же самой ревности — ностальгию по упускаемому, на которую и тратится время (в случае Пруста, полжизни). Одиночество затягивает и конституирует временную протяженность.

Аффект ревнивого одиночества столь силен именно потому, что смешивает острое наслаждение, приносимое этой фантазией, с болью непризнанности, которая *почти* тождественна несуществованию. Опыт такого одиночества есть опыт прижизненной смерти — он схватывается, например, в многочисленных рассказах о невидимках, которые проходят по миру незамеченными и получают от этого радость власти и боль исключенности<sup>69</sup>.

Блез Паскаль, упомянутый уже нами как один из первых нововременных теоретиков онтологического одиночества, также связывает этот опыт с непризнанностью:

«Когда я размышляю о мимолетности моего существования, погруженного в вечность, которая была до меня и пребудет после, о ничтожности пространства, не только занимаемого, но и видимого мною, растворенного в безмерной бесконечности пространств, мне неведомых и не ведающих обо мне, я трепещу от страха и недоуменно вопрошаю себя: почему я здесь, а не там»<sup>70</sup>. И ниже: «Сколько держав даже не подозревают о нашем существовании!»<sup>71</sup>

Как мы будем убеждаться каждый раз, опыт одиночества близко подходит к опыту *ничто* — но не совпадает с ним. Это особенно верно для нововременного одиночества в понимании Паскаля и позднее единичности в версии Лейбница (оба — и математики, и философы): одиночество изменилось, когда была открыта реальная бесконечность мира. Теперь единица, как минимальная мера, превратилась в «бесконечно малую величину». Одиночество, так понятое, в отличие от наивно-атомистического представления о природе и об обществе, балансирует где-то между единицей и нулем.

Но полного совпадения между ними нет потому, что боль ревности связана именно с тем, что во вновь открытом прекрасном мире не хватает мелочи — себя. Но если субъект становится здесь точкой исчезновения, то объект — мир-где-тебя-нет, чужой мир — становится единым до непроницаемости. Мы наблюдаем здесь поляризующий характер одиночества как отчуждения: чем больше один его полюс стремится к нулю, тем больше другой полюс

становится аутично единым: уже более единым, чем любое целое: некоммуникабельным, вещным. В политическом мире это отчуждение выливается, с одной стороны, в фетишизацию, а с другой — в безличное абстрагирование социальных отношений.

Итак, уже в этом случае мы видим, что опыт ревности-отчуждения не просто негативен. Станным образом, он конститутивен для способа политического бытия, конститутивен не в меньшей мере, чем «призывающий» и опознающий оклик полицейского. Отчуждение, затенение, *fading* субъекта является условием его идентификации с обществом. Такой тип идентификации Жак Лакан называл воображаемым и сравнивал с узнаванием себя в зеркале. Дело не просто в том, что, как у Альтюссера, мы отождествляемся личностно с холодным безличным миром, а в том, что этот безличный мир отвечает нашим глубинным фантазмам, соответствует зазеркалью ревности и тоски. Только на этой подкладке возникает далее *символическая* идентификация с обществом как с голосом и императивом.

Джонатан Свифт, известный английский политический деятель, писатель и проницательный мыслитель, описал в начале XVIII века, как новая физическая оптика (микроскопы и телескопы) переплетается с новой социальной оптикой и рождает опыт трагического несоответствия субъекта миру, в котором он живет и в котором он хочет чувствовать себя как дома<sup>72</sup>. То этот мир слишком большой, то слишком маленький, но в любом случае несоизмерим субъекту. В этом смысле каждый из таких субъектов — то ли мелкая презираемая букашка (минимум), то ли маленький непризнанный король (максимум)<sup>73</sup>. И такой субъект может жить только в недостижимой утопии — отсюда утопическая легитимация пореволюционных обществ, утопический подтекст любой конституции.

Такого типа одиночество лежит не только в основе воображаемой, зрелищной сферы современных обществ, но и в основе социальных утопий и гетеротопий, которые были конститутивны для Нового времени: сначала в опыте Великих Открытий, а затем в опыте революций, особенно Американской.

Этот опыт одиночества, логически говоря, не только сталкивает единичность на границу небытия, но формирует особый, негативный симбиоз между единством государства и единичностью субъекта. Более того, уже здесь необязательной становится связь одиночества с конкретным субъектом. Одиночество происходит *между* ним и некоторым миром и может усматриваться в структуре этого мира (непроницаемого, сновидного, абсурдного) с тем же успехом, что и в душе индивида. Вообще, «одиночеством» часто называют место. Например, по-французски *solitude* — это не только одиночество, но и пустыня. Очевиден и временной аспект одиночества-ревности: оно затягивает и становится, как выше сказано, наркотиком, длением, сама невыносимость которого приносит удовольствие. Так, именно через одиночество мы приходим к пониманию государства не только как функции единства, но и как пространства и времени, по определению пустого, но готового нас принять.

### **Второй феномен**

Сродни описанному феномену и тот тип одиночества, который мы уже упоминали, — одиночество человека в массе, толпе. Здесь тоже идет амбивалентная игра между полной идентификацией с толпой и полным отчуждением от нее. Потерявшись в толпе, человек, вспоминая о своем «я», не находит его на прежнем месте. В аффективной, подражательной массе толпы единичный человек признания не обретает. Но зато сама масса вместе производит скорее одиночество, а не единство. По крайней мере, если амбивалентность взаимной идентификации ее членов не разрешается в аристотелевском «катарсисе».

Паника, к которой склонна толпа, как раз происходит из того факта, что связь между людьми в массе строится на разделяемом ощущении потери себя. И потому огромная толпа зачастую чувствует себя беззащитной. Из ее бесконечного аффекта объединения-одиночества как раз и может родиться ограниченное, оформленное политическое единство. Если произойдет тот момент рефлексии одиночества, тот *катарсис*, о котором мы говорили

в начале. По мысли классиков нововременной политической философии, особенно Гоббса, государство, *единство* как раз и возникает из подобного панического опыта, как его негатив. Но и в государстве Гоббса одиночество по-настоящему не снимается. Люди испытывают постоянный страх, недоверие друг перед другом, именно потому что идентифицируются друг с другом. И страх этот компенсируется только совместным страхом перед одиноким «сувереном». Одиночество государства противопоставляется одиночеству индивида и одиночеству массы («множества»). Конечно, конструкция «договора», путем которого это якобы происходит, наивна. Но интуиция того, что единство государства рождается из предгосударственного одиночества, глубока и верна.

Заметим, впрочем, что одиночество в толпе может иметь и свои положительные стороны, указывающие в сторону более продвинутого, разделенного коллективного одиночества. Не случайно Вальтер Беньямин столь поэтизировал фигуру «фланера» как квинтэссенцию модернистской жизни и оптики. Действительно, в толпе человек находится одновременно в обществе и вне его, он незаметен, анонимен — но тем не менее молчаливо признан (уже тем, что на него не натыкаются прохожие). Здесь напрашивается более общее наблюдение: если общение с глазу на глаз с другим человеком, если оно действительно реализуется, снимает и даже исключает одиночество, то введение *третьего* или *многих* других вновь делает одиночество возможным в общении рядоположенных, а не замкнутых друг на друга людей. Масса, или даже просто группа, как бы *расфокусирует* объективирующий взгляд другого за счет постоянной «переброски» его от одного к другому. Нетематическое или нететическое отношение с людьми, их восприятие «краем глаза», периферией есть форма одинокого общения, которая в каком-то смысле более аутентична и адекватна, чем «диалог» с глазу на глаз.

В книге Ж.-П. Сартра «Бытие и ничто» содержится известный анализ взгляда Другого как врывающегося в одинокий мир субъекта и объективирующего его. Сартр описывает одиночество как



нерефлексивное и «нететическое» — Другой же как бы сужает мир возможностей, придавая им определенность<sup>74</sup>. Дело здесь, на наш взгляд, не в «объективации», не в превращении субъекта в вещь (доброжелательный Другой, собеседник, может, наоборот, заострить и выделить нашу свободную субъективность) — сколько в *тематизации* сознания, в превращении фона в фигуру. *Вопреки Сартру*, способность посмотреть на себя извне, как на *объект* собственного перцептивного поля, является как раз освободительной, децентрирующей сознание, и присуща одиночеству — индивидуальному или же вновь достигаемому в коллективе<sup>75</sup>.

В другом месте своей книги<sup>76</sup> Сартр сам отмечает, что введение в эту структуру Третьего может преодолеть объективацию: «третья трансцендентность трансцендирует трансцендентность, которая трансцендирует меня и тем самым способствует ее разоружению». Образуется своеобразная диалектика отношений к Другому, в котором каждый новый взгляд по-своему возвращает человека к его одиночеству, на новом витке. Более того, можно добавить, что исходный взгляд Другого, который Сартр несколько демонизирует, в свою очередь, выводит человека из плена самого себя, из его замкнутости на свои, но не вполне свои, навязчивые переживания, которые навязчивы именно в силу своей подвешенности и «нететичности». Коллектив есть способ поддерживать свободную игру фигуры и фона, возможности и действительности. Действительно, мощь больших масс (Арендт называет ее «властью», в противоположность силе одиночки), например во время революции, происходит не только оттого, что они одним своим количеством могут задавить полицейских (это не всегда так), но и оттого, что в этом многочисленном единстве каждый по-своему анонимен, одинок и обретает поэтому большую смелость, чем если бы он выступал под своим именем, со всей тяжестью своей буржуазной субъективности. То есть действующая масса как «народ» вовсе не противоположна в этом смысле «плохой», заразительно-панической массе в смысле антидемократической мысли начала XX века. В обеих синтезируется единство с одиночеством, объединение с распадом — вопрос в том, производит ли этот синтез новое качество

органической свободной коллективности или остается механической суммацией разбегающихся индивидов.

В этом смысле государство, если это не государство всевидящего деспота, олицетворенного бога, или следователя-палача, светящего лампой в глаза, а государство безлично-либеральное, на каком-то уровне «спасает» одиночество (или наводит его, если оно болезненно), — впрочем, именно потому, что оно не может на деле обеспечить субъекту обещанного признания. Но реальные массы, известные нам, склонны именно к тому, чтобы, после серии расфокусировок, «перефокусировать» инстанцию взгляда, защищающего их от соседей, на одного — лидера или фетиш. При этом, как показал Фрейд<sup>77</sup>, «масса» подобного рода остается изолированной, но каждый ее член отдельно от других сориентирован на лидера, становящегося для него галлюцинаторной фигурой внутреннего отца.

В либеральном же государстве, где деспот вытесняется буквой закона, поддержка одиночества и работа разделения людей тоже передаются *одной*, пусть фиктивной, инстанции государственной власти. Такое одиночество уже не разделяемо, оно оборачивается параллельной *изоляция* перед лицом деспота или закона.

### Третий феномен

От этих форм определенного одиночества мы должны теперь перейти к одиночеству *неопределенному* и *децентрированному*. То есть, будучи одиноким по отношению к кому-то или чему-то, человек чувствует себя отторгнутым от мира вообще. Относительное («привативное») отрицание других переходит в безотносительную отрицательность, которая становится неотличима от специфической позитивности индивидуальной жизни. Само одиночество играет роль, как говорят философы, трансцендентального оператора, помогает человеку от восприятия действительности перейти к восприятию *условий возможности* этой действительности, посмотреть на текущее положение вещей так, как если бы оно было абсолютным, придать мимолетному моменту полную важность.

Субъект отступает в себя, замыкается в себе. «Одиночество» непосредственно ассоциируется у нас с внутренним миром, интимностью опыта. При этом внешний мир не совсем исчезает, а как бы переходит внутрь человека и приобретает собственно внутренний, скрытый и запечатанный характер, в том числе и для его носителя. Происходит, по выражению Гегеля, «интериоризация». Мы видели развитие той же логики у Фрейда, для которого интериоризация («интроекция») означает также и переход в секретное, скрытое. Однако — и это у Фрейда не очевидно — разговор здесь надо вести не о катастрофической патологии, а о трансцендентальной структуре единства и одиночества. Более того, именно переход от объектного траура к беспредметной или, точнее, скрывающей свой предмет меланхолии означает трансцендентальный переход от одиночества-лишения к одиночеству вообще. Отрицание связи с объектом, уход этой связи в бессознательное — по Фрейду, именно этот процесс приводит к меланхолии — не обязательно патологичен: скорее, здесь есть некое фундаментальное сокрытие отсутствующего объекта, которое является также и его *хранением*: «интроекция» объекта в себя, о которой пишет Фрейд, как раз и является формой хранения объекта в скрытом виде. И мир подобной «меланхолии» не просто извращает индивидуальную боль — эта боль превращается в средство понять мир через себя, выявить его величественную пустоту и немоту пронзительным взглядом таинственного одиночества.

Интериоризация означает разрушение собственно единичного характера одиночества: человек как бы распадается на себя и на свой внутренний мир, у него происходит внутренний раскол и внутренний диалог. Он как бы изнутри воспроизводит потерянный внешний мир — но в новом, запечатанном качестве. Собственно, уже описанное выше отчуждение придает и институтам внешнего мира внутренний, запечатанный характер. Жак Деррида, пожалуй, ярче всех передал этот овнутряющий характер человеческой культуры, в центре которой находятся траурные крипты, египетские пирамиды и письменные знаки, передающие смысл сразу в запечатанном виде. Это взгляд на всю человеческую исто-

рию, начиная с архаики, конечно, инспирирован опытом нововременного общества, вновь открывшего внутренний мир человека в эпоху Реформации и превратившего институты общества, при посредстве отчуждающих инстанций государства и капитала, в таинственно-отчужденные сновидческие миры. Люсьен Гольдман, описывая эстетику Паскаля и Расина<sup>78</sup>, указывает, что для них одиночество человека в мире означает не столько отсутствие, сколько спрятанность, потаенность Бога, — и, следовательно, сами персонажи становятся носителями секрета.

С точки зрения такого одиночества государство, вроде бы призванное раскрыть человека навстречу дневному свету и форме, загоняет его, напротив, обратно в «ночь мира» (Гегель), под видом солнечного света роет платоновскую пещеру. Причем надо опять подчеркнуть, что подобное внутреннее одиночество совсем не обязательно должно быть достоянием отдельного человека. Напротив, как показал тот же Деррида, сама запечатанная внутренность уже есть форма коммуникации. Человек не обладает собственностью на свой «внутренний мир». По известному выражению Гегеля, «секреты египтян были секретами для самих египтян!»<sup>79</sup>. Но сама коммуникация внутреннего сообщает другим нечто уникальное и в принципе несообщаемое, разделяет неразделимое.

Поэтому здесь снова возникает вопрос о курице и яйце: то ли атомизирующее, разрушительное, отчуждающее государство загоняет своих индивидов в эту пещеру, то ли, наоборот, государство само конституируется в коллективном опыте внутреннего одиночества.

Ханна Арендт, когда она говорит об одиночестве как политической ценности, имеет в виду также и тайный, сокровенный уровень общественности, который она называет «приватностью». В государстве, по ее мнению,<sup>80</sup> должно быть место как публичному, так и непроницаемому приватному, и они предполагают друг друга — так Арендт транслирует на политику хайдеггеровское понятие «алетейи» — конечной истины как игры сокрытого и нескрытого. Получается, что одиночество служит для античного (и

современного) государства аналогом государственной тайны — неприкосновенность частного жилища и переписки соответствуют требованию публичности государственных служб и свободы слова. Охрана подобных «тайн», лишенных как культового, так и утилитарного значения, остается иррациональным условием политического — хотя в либеральном обществе силы публичности любой ценой стремятся их разоблачить.

### Четвертый феномен

Но одиночество не сводится к опыту внутреннего и замкнутого. Мир не исчезает полностью оттого, что мы переживаем свою единичность, исчезающую в нем. Скорее оттесненный в себя человек осознает, что его «внутренний» мир, его уникальный, неразделяемый опыт есть *единственный* доступный опыт вообще. А значит, вообще говоря, нет принципиальной разницы между «внутренним» и «внешним» миром. Более того, «внутреннее», не принадлежа человеку, приходит к нему как бы извне, а любое внешнее впечатление имеет уникальный, непередаваемый и поэтому внутренний характер. Одиноким мир внешне-внутренний или внутренне-внешний.

Поэтому внешне одиноким человек находится в уникальной связи со всем универсумом, минуя всяческие ограниченные формы целого (этот опыт подробно описан в «Уолдене» Торо). Только в единичности человека и состоит принцип единства мира, который не имеет отношения к форме.

И здесь на поверхность выходит центральный и знакомый каждому феномен одиночества: повышенная *рецептивность* к внешним (или внутренним?) ощущениям. Одиноким человек мучается от писка малейшего комара (прустовский Марсель, обладающий одинокой гиперчувствительностью к малейшему шуму), но он может так же мучиться, переживая за жертв сомалийского геноцида. В противоположность четкому свету формы, который распространяет повсюду государство, ночное зрение одиночества, напротив, лучше видит периферийным зрением, обращено к фигуре, а не фону. Одиночество видит минимальное, неясное,

нетематическое, непризнанное — и поэтому тоже оно может играть подрывную революционную роль, выводя на свет незаметное, мелкое и скрытое.

В одиночестве мы открыты, в кантовских терминах, и интимно-внутреннему голосу долга, и свету далеких звезд. Впрочем, в обоих, по Канту, скрыта неснимаемая тайна. Заметим, что рецептивность одиночества претендует на внутреннее схватывание вещей, в их единой и одинокой сущности. Парадоксальная аффектация, в которой воздействие происходит в запечатанном виде на запечатанную одиночеством душу. «Одиночество учит сути вещей, ибо суть их то же//Одиночество», как блестяще замечает, в духе монадологии Лейбница, Иосиф Бродский в своем программном стихотворении «Колыбельная Трескового Мыса» (1975)<sup>81</sup>. И далее:

Кожа спины благодарна коже  
спинки кресла за чувство прохлады. Вдали рука на  
подлокотнике деревенеет. Дубовый лоск  
покрывает костяшки суставов. Мозг  
бьется, как льдинка о край стакана.

Этот мотив одиночества как отождествления с вещами перекликается у Бродского с ценимым им Рильке. «Он, — как пишет о нем Бродский, — поэт изоляции, и умение изолировать свой субъект — его сильная сторона. Дайте ему субъект, и он немедленно превратит его в объект, изымет его из контекста и проникнет в его сердцевину, наделив его своей исключительной эрудицией, интуицией и даром аллюзий. В результате получается, что субъект, колонизированный интенсивностью его внимания и воображения, становится его собственностью»<sup>82</sup>. У Рильке, однако, вещи относительно постоянны, люди же мимолетны (в «Дуинских элегиях» человек занимает срединное место между неживой куклой и ангелом — каждый из которых по-своему совершенней его).

Ибо, кажется, все  
Нас утаивает. Неподвижны деревья; дома,

Наши жилища, устойчивы. Только мы сами  
Мимо проходим под стать воздушным течениям  
Нас все замалчивает, как будто в согласии тайном,  
Отчасти стыдясь, отчасти надеясь на что-то  
(2-я элегия, 11—12)<sup>83</sup>.

Однако, поскольку вещи также бrenны, именно человек в своей сверхбrenности призван высказать их потaенную сущность.

Быть может, мы здесь для того,  
Чтобы сказать: «колодец», «ворота», «дерево», «дом», «окно».  
Самое большее: «башня» или «колонна».  
Чтобы, сказав, подсказать вещам сокровенную сущность,  
Неизвестную им. Скрытая эта земля  
Не хитрит ли, когда она торопит влюбленных,  
Чтобы восторгами не обделить никого? (9-я элегия, с. 42)<sup>84</sup>.

Как верно указывает Бродский, Рильке настаивает на том, что люди наполняют вещи *своей* речью, своим внутренним миром. У самого же Бродского одиночество не просто «учит сути вещей», не наполняет их собой, но превращает людей в вещи, причем неодушевленные, выражая не только отчуждение и овеществление (вспомним замечания Вальтера Беньямина об овеществлении как эстетике одиночества в немецкой трагедии), но и возможность холодно-остраненного описания действительности, с птичьего полета или из рыбьей глубины вещей (как в этом стихотворении). Вообще, в «Колыбельной» Бродского без конца меняются планы — то панорама из самолета, то close-up, «пузырьки на стенках стакана», то взгляд изнутри тела («азия мозга»...) или моря. Мир превращается в хаос, в «ночь мира» (Гегель) — запрещающая всяческий синтез, позволяя только частичную — одинокую точку зрения на себя:

Иногда в том хаосе, в свалке дней,  
возникает звук, раздается слово.

То ли «любить», то ли просто «эй».  
 Но пока разобрать успеваю, снова  
 все сменяется рябью слепых полос,  
 как от твоих волос.

Характерная, освободительная черта одиночества — способность отстроиться от центра и увидеть мир холодным, расстроенным взглядом пробуждения или засыпания. Стихотворение называется «колыбельной», миметирует постепенное засыпание, расфокусировку, бормотание голоса. «И некому навести взгляда на резкость». Расфокусировка — как мы уже видели — это результат децентрирующей работы одиночества. Вообще одиночество лучше всего описывать не как статичное состояние, но — как это делает Бродский — как конечный процесс расставания или приближения к другим: только так становится понятен странный модус со-отсутствия, определяющий одиночество (Темнота извиняет отсутствие лиц, голосов и проч.,/превращая их не столько в бежавших прочь, /как в пропавших из виду)<sup>85</sup>. Аналогичным образом, Вальтер Беньямин, ссылаясь на известную сцену, открывающую эпопею Пруста, считал<sup>86</sup>, что не ясность и свет солнца или разума, а именно процесс *пробуждения*, постепенное расколдовывание и отделение себя от вещей, вещей от себя являются основным феноменом истины. У Бродского, в этой и других его «колыбельных», ту же роль трансцендентального условия поэтического восприятия выполняет *засыпание*.

«Колыбельная Трескового Мыса» — стихотворение эксплицитно политическое, посвященное теме империи (Бродский даже признавался, наполовину в шутку, что написал это стихотворение «к 200-летию Соединенных Штатов»). В стихотворении упоминаются «неразличимые» классические цитаты на фронтонах правительственных зданий, Неизвестный Солдат, который «делается еще более неизвестным», бомбардировщик, «летающий неведомо что бомбить», и так далее — то есть политика последовательно описывается как отчужденная, или остранинная, и в этом смысле, парадоксальным образом, она дает поэту возможность масштаб-



ного панорамного видения обезличенного и онемевшего телесного мира, с которого слетают государственные этикетки (провал политической *репрезентации*, отсутствие всякого намека на гражданственность, «демократию» и так далее — образом империи служит «гарем»).

Более того, эмпирическое одиночество — невозможность прямой коммуникации с сыном, которому посвящено стихотворение, — собственно, и становится стимулом к поэтической коммуникации, тщетной, аутичной, монологичной, да еще и гипнотически убаюкивающей собеседника вместо диалога с ним — но сообщаемой, возможно, больше и пронзительней, чем то, что можно было сказать при личной встрече, универсализирующей личную связь, обогащающей отношения двух людей огромностью мира, который их разделяет и который они разделяют друг с другом.

По Бродскому, получается, что одиночество оборачивается раздвоением *некоммуницирующих между собой единиц*, как бы двух сторон одного листа — и эта раздвоенность становится парадоксальной формой (раз)общения. Именно империя, наряду с революцией, является эксплицитно *одиноким* политической формой. И именно империя определяет логику общения двух одиночеств, двух не встречающихся сторон мира: каждая «империя» не имеет определенных границ; если смотреть изнутри, то она охватывает все, но, будучи тем не менее *единичным*, то есть определенным, предполагает параллельное себе иное. Если бы мы имели не империи, а признающие друг друга нации-государства, то общение бы не было столь глубоким, но происходило бы в объединяющем обе нации международном пространстве. Империям же остается только одинокое, латерально-параллельное общение, без встреч и диалогов. Такое же как у Бродского с его оставшимся в СССР сыном.

Сквозь одиночество одной империи просвечивает вторая, и, вообще, парадоксальным образом, не будь *империй две*, не было бы в каждой из них и опыта одиночества. Политическое одиночество Бродского (и лирического героя стихотворения) конституируется опытом эмигранта — опытом сходства двух империй, а

следовательно, отсутствия настоящего Иного. Тема одиночества и единства приобретает здесь смысл «все едино», смысл неразличимости и безразличия, который разочаровывает героя и в то же время обостряет его экзистенциальное самоощущение мира.

Бродский позже озаглавливает автобиографическое эссе и одноименный сборник формулой «Меньше единицы». Речь идет о том, что он не смог сформировать себе устойчивую идентичность, и о том, что в его памяти персонажи прошлого и он сам становятся неразличимы. Под «меньше единицы» имеется в виду не дробь, а парадокс — быть меньше неделимого минимума — но не быть и ничем (по-русски можно сказать точной амбивалентной формулой: не быть ничем). «Меньше единицы» именно одиночество, слабость и беспомощность без границ, уходящая в бесконечность бесконечно малых. Математически это можно выразить отрезком с «выколотыми» краями — фигура, часто используемая для репрезентации интенсивной бесконечности.

В «Колыбельной» Бродский подробно описывает свою «смену империи», изображая ее «как переход в зазеркалье, в изнанку мира. пробираясь пешком и вплавь, в полушарьи орла, сны содержат дурную явь полушария решки». Действительно, приезжий из СССР замечал в США множество перевертышей: месяц пишется перед датой, в футбол играют руками, либерализм играет роль официальной идеологии, сравнимой с советской по догматизму, и поэтому вчерашние советские либеральные оппозиционеры (строго говоря, левые) становятся в США правыми. Перевертыши достигают того, что внутреннее становится внешним. Бродский пишет:

И она,  
перемена, связана с колкой дров,  
с превращеньем мятой сырой изнанки  
жизни в сухой платяной покров.

Характернейший для одиночества образ: внутренний мир проецируется вовне и становится новой оболочкой. Не так ли жители современных государств живут во «внешнем» мире, созданном

достаточно безумной фантазией человечества (мы одержимы призраками, как сказал Штирнер), принимают утопическое воображение за действительность — *это* для них внешний мир и вторая природа, которая только при очень внимательном рассмотрении предстает инструментом для улавливания действительно внешних, предельных вещей.

«Империя», а не «нация» или «государство» означает одиночество как индивида (бесконечно малого по отношению к целому), так и целого общества: хотя империи и две, в своей зеркальности они не предъявляют разнообразия, но, наоборот, реализуют неразличимость и безразличие единого («все — едино»), выводя человека и планету беззащитными навстречу всеединству и безразличию природы (тоже в смысле «все едино», и отсюда отождествление с вещами). Империя, со своей бесконечной и неопределенной (в отличие от государства) границей, располагает к миметической экспансии, смешению, например, царств людей, рыб и деревьев.

Я пишу из Империи, чьи края  
опускаются под воду. Снявши пробу с  
двух океанов и континентов, я  
чувствую то же почти, что глобус.  
То есть дальше некуда. Дальше — ряд  
звезд. И они горят.

Империя для Бродского находится в перманентном состоянии *конца* (все начинается с фразы о «конце империи», «Кока-Кола» напоминает надпись Валтазара), но этот конец, как мессианское время у Бенямина, затягивается и затягивает в свою орбиту все вокруг. То же и в пространстве — вроде как Бродский находится на «восточном конце империи», мыс вдается в океан и сходит в нем на нет, но при этом «края опускаются под воду», и поэтому, где кончается империя, остается неясным. Единство растворяется в бесконечно малых.

Имперское политическое — это не единое целое, а проведенная в каждой точке бесконечная граница. То есть интегральное одиночество — граница самого себя (мы еще встретимся с этой формулой, выражающей суть политического как в единстве, так и в одиночестве).

Местность, где я нахожусь, есть пик  
как бы горы. Дальше — воздух, Хронос.  
Сохрани эту речь; ибо рай — тупик.  
Мыс, вдающийся в море. Конус.  
Нос железного корабля.  
Но не крикнуть «Земля!».

И дальше (курсив мой):

слезой скулу серебра,  
человек есть *конец самого себя*  
и вдается во Время.

И здесь нужно привлечь еще один литературный текст, к которому отсылает Бродский, — а именно прозу Андрея Платонова. Платонов — тоже писатель, буквально одержимый одиночеством — даже само это слово является у него одним из самых частотных эпитетов, не говоря уже об общей атмосфере действия, — и это у пролетарского писателя, почти все творчество которого посвящено коллективному действию (или, впрочем, бездействию). Про Платонова, в прямой связи с цитированными строками «Колыбельной», Бродский пишет в прямой связи с «Колыбельной» и одновременно с ней (прошу прощения за длинную цитату. — А.М.):

Идея Рая есть логический конец человеческой мысли в том отношении, что дальше она, мысль, не идет; ибо за Раем больше ничего нет, ничего не происходит. И поэтому можно сказать, что Рай — тупик; это последнее видение пространства, конец вещи, вершина

горы, пик, с которого шагнуть некуда, только в Хронос — в связи с чем и вводится понятие вечной жизни. То же относится и к Аду.

Бытие в тупике ничем не ограничено, и если можно представить, что даже там оно определяет сознание и порождает свою собственную психологию, то психология эта прежде всего выражается в языке. Вообще следует отметить, что первой жертвой разговоров об Утопии — желаемой или уже обретенной — прежде всего становится грамматика, ибо язык, не поспевая за мыслью, задыхается в сослагательном наклонении и начинает тяготеть к вневременным категориям и конструкциям; вследствие чего даже у простых существительных почва уходит из-под ног, и вокруг них возникает ореол условности.

Таков, на мой взгляд, язык прозы Андрея Платонова, о котором с одинаковым успехом можно сказать, что он заводит русский язык в смысловой тупик или — что точнее — обнаруживает тупиковую философию в самом языке. Если данное высказывание справедливо хотя бы наполовину, этого достаточно, чтобы назвать Платонова выдающимся писателем нашего времени, ибо наличие абсурда в грамматике свидетельствует не о частной трагедии, но о человеческой расе в целом<sup>87</sup>.

Это очень характерная цитата, в том смысле, что Бродский перетолковывает эсхатологию Платонова (которую он неточно называет утопией) в скептически-нигилистическом смысле позднесоветского либерализма. «Красавице платье задрал, видишь то, что искал, а не новые дивные дивы», — пишет в другом месте Бродский — в то время как у Платонова «кастрация» женщины является постоянным предметом сакрального страха и отторжения. Но элегическая меланхолия Бродского, зеркальным образом, действительно близка трагической меланхолии Платонова, что очевидно, если мы обратим внимание на тему одиночества у последнего.

Тема эта сформулирована Платоновым уже в ранних рассказах, которые совмещают элементы научной фантастики и философского трактата. Так, в рассказе «Потомки солнца» описывается состояние земли после геологической катастрофы. После этой катастрофы сразу произошла «социальная революция», «оставив

лишь людей без сердца, но с точным сознанием», которые занялись подчинением и «убийством» природы. В результате человечество улетело на другую планету, а расстался, как Робинзон Крузо, один рассказчик — «сторож и летописец опустелого земного шара», поставивший себе целью «сделать бессмертие». И тут начинаются философские размышления — придется привести странную цитату:

Отчего ушел человек и оставил Землю зверю, растению и неустанной машине?.. Я расскажу. Когда я был молод (это было до катастрофы), я любил девушку и она меня. И вот после долгой любви я почувствовал, что она стала во мне и со мною, как рука, как теплота в крови, и я вновь одинок и вновь хочу любить, но не женщину, а что-то, чего не знаю и не видел... Я понял тогда, что любовь (не эта, не ваша любовь) есть тоже работа и завоевание мира. Мы отщепляем любовь у мира куски, и соединяем их с собой, и вновь хотим соединить еще больше — все сделать собой.

Человечество, сбитое катастрофой в один сверкающий металлический кусок... уже не чувствует себя толпой людей, а сросшимся, физически ощущаемым телом. И человечество почувствовало одиночество и зов тоски и, влюбленное в мир, ушло искать единства с ним<sup>88</sup>.

А рассказчик остается: «Наши пути с людьми разошлись — теперь два человечества: оно и я».

С удивительной четкостью Платонов обрисовывает здесь диалектику единства и одиночества. *Событие*, имеющее одновременно черты катастрофы и революции, оставляет человека наедине с миром, но потому же создает возможность невиданного объединения. Это объединение является в то же время *интерпризацией* — взрывая существующий порядок, подвешивая идентичности, революция-катастрофа (*отрицательная* революция) превращает мир во взвесь подвешенных частиц и сливает его во едино. Таким образом, единое у Платонова предстает сразу во всех трех выделенных нами аспектах: единое как связка (все едино), единое как форма целого (человечество как коллектив) и единое

как одиночество. В первом и третьем смысле единое *негативно* и лишь во втором — позитивно.

Итак, новый посткатастрофический коллектив-субъект противопоставлен природе и в этом смысле одинок, пока что перед ее лицом. Но потому же он чувствует себя равновеликим ей и в конце концов вбирает в себя весь мир (так же ревнивец, ревнуя по определенному Другому, становится созерцателем всего мира). Потому же человек растворяется в едином человечестве, для которого не остается более ничего внешнего (мир современной техники). И тогда обнажается одиночество уже не относительное, а *абсолютное* — единство как одиночество. Большинство трактует его опять как относительное и бросается искать новые земли, в то время как рассказчик Платонова трактует его как абсолютное (в пространстве) и, лелея его тоску, тоже пытается преодолеть его. Но преодолеть интенсивно (а не экстенсивно) и темпорально (а не пространственно) — «сделав бессмертие» и воссоединив себя и человечество с самим собой.

В зрелых вещах Платонова одиночество фигурирует двояко. Во-первых, это вполне реальное состояние лишенности другого, которое, с одной стороны, болезненно и стремится быть преодоленным, с другой — располагает к мышлению и к острому ощущению бытия других вещей.

Одиноким Захар Павлович и не был — машины были для него людьми и постоянно возбуждали в нем чувства, мысли и пожелания. Он специально выходил ночью глядеть на звезды — просторен ли мир, хватит ли места колесам вечно жить и вращаться? Звезды увлеченно светились, но каждая — в одиночестве<sup>89</sup>.

Но впоследствии:

Тот теплый туман, в котором покойно и надежно жил Захар Павлович, сейчас был разнесен чистым ветром, и перед Захаром Павловичем открылась беззащитная, одинокая жизнь людей, живших голыми, без всякого обмана себя верой в помощь машин<sup>90</sup>.

Такое одиночество может быть преодолено, и герои Платонова к этому стремятся — в «Счастливой Москве» даже противопоставляется двойственность человека и одиночество животных<sup>91</sup>.

Однако в сообществе одиночество не исчезает полностью:

Когда Фекла Степановна уснула, Дванову стало трудно быть одному. Целый день они почти не разговаривали, но Дванов не чувствовал одиночества: все-таки Фекла Степановна как-то думала о нем, и Дванов тоже непрерывно ощущал ее, избавляясь этим от своей забывающейся сосредоточенности<sup>92</sup>.

Платонов неоднократно говорит об удвоенном одиночестве любящих<sup>93</sup> — противопоставляя, впрочем, это их одиночество рассеянной коллективности пролетариата.

Особенно яркая формула этого коллективного одиночества — в дневниковой записи 1931 года:

Тайна проституции: единение тела предполагает единство душ, но в проституции настолько нет единения душ, настолько это явно и страшно, что нет любви, что от удивления, от гибели, от страха — «единение душ» начинает происходить<sup>94</sup>.

Характерный для Платонова диалектический пируэт позволяет помыслить сообщество нового типа, где продажная любовь парадоксальным образом становится прообразом пролетарского коллектива.

И наоборот, в одиночестве человек на самом деле находится в обществе, как отмечает Платонов не без иронии:

Наедине с собой, как вдвоем, вчетвером, — и собеседование, и дружба, — и безнаказанно, и интересно<sup>95</sup>.

Как и позднее Бродский (о «конусе»), Платонов рассматривает некую эсхатологию субъекта, его рассеяние — от одиночества к коллективному одиночеству.



Москва попрощалась с Сарториусом, обняв руками его голову. Она была снова счастлива, она хотела уйти в бесчисленную жизнь, давно томящую ее сердце предчувствием неизвестного наслаждения, — в темноту стеснившихся людей, чтобы изжить с ними тайну своего существования<sup>96</sup>.

В «Чевенгуре», а позднее в повести «Впрок» Платонов вводит образ *обезьяны, смотрящей на Робинзона*.

Писатель-интеллигент и предводитель анархистов Мрачинский написал книгу, про которую Дванов говорит ему:

Вы там глядели на человека, как обезьяна на Робинзона: понимали все наоборот, и вышло для чтения хорошо<sup>97</sup>.

А вот «Впрок»:

Нам смешон новый человек, как Робинзон для обезьяны; нам кажутся наивными его занятия, и мы втайне хотим, чтобы он не покинул умирать нас одних и возвратился к нам<sup>98</sup>.

Одиноки тем самым и обезьяна, и Робинзон — новый революционный человек, как бы Робинзон времени. Темпоральность конца сталкивается здесь с темпоральностью начала. Обезьяна меланхолична, Робинзон задумчив — но Платонов предлагает нам смотреть на одиночество не изнутри, субъективно, а извне — с отпускающим сочувствием.

Люди у Платонова находятся на пороге Нового времени, временно завершая прошлое и начиная будущее. Это эсхатологическое и революционное время бросает их друг к другу, но в то же время обнажает бытие всех вместе и каждого по отдельности, в его *негативности* — перед лицом умирающего прошлого и наступающего будущего, к которым они как бы ревнуют. Коллективное одиночество, возникающее в результате, обладает своеобразной — нетематической — чувственностью. Два одиноких человека относятся друг к другу не как к объектам, исходя из подвешенного, внешне-внутреннего состояния. Отсюда специфическая поэтика

Платонова, которую О. Меерсон назвала «неостранением»<sup>99</sup>, но которая на самом деле и является настоящим остранием, имитацией наивного всеприемлющего восприятия: самые необычайные события происходят здесь как бы мимоходом, и читателя призывают относиться к ним запросто: медведь-молотобоец в *Котловане*, внезапная травма Москвы в «Счастливой Москве» ничем не выделяются на уровне повествования:

Зимою в два часа дня /ночи/ подъемник 18-й шахты метрополитена сработал по аварийному сигналу — наверх была поднята девушка-вахтер и вызвана карета скорой помощи. У той девушки была размята правая нога в верхней полной части, выше колена.

— Вам очень больно или нет? — наклонился к ней серый от усталости и страха прораб.

— Ну конечно, но только не очень! — здраво ответила шахтерка. — Я еще, может быть, встану сейчас...

...

Самбикин распорядился о приготовлении изувеченной к операции на завтрашний день. Наутро Самбикин увидел на операционном столе Москву Честнову; она была в сознании и поздоровалась с ним, но нога ее стала темной и жилы на ней, переполненные мертвой кровью, набухли, как у склерозной старухи. Москва уже была вымыта и ей сбрили волосы в паху<sup>100</sup>.

Подобное отношение к событиям, а в частности к другим людям, противостоит общепринятому в современной либеральной мысли культу «Другого»: «Общество надо основать на всем комплексе своих чувств к соседу по двору», — замечает однажды Платонов<sup>101</sup>. За этикой «Другого» в смысле Левинаса угадывается скрытая операция дистанцирования и выпихивания этого Другого из своей зоны обитания, а потом уже уважение к нему. Однако, конечно, это не значит, что нужно совсем отказаться от анализа «дружости» — сама эта тема трансценденции фундаментальна, и сам Платонов ее часто обсуждает. Однако настоящая трансценденция является столь же неустранимо внутренней, что и недоступно внешней — одновременно. Она — одиночество в смысле предсто-

яния другому *и* невозможности покинуть себя, то есть своего другого. Исключительно внешняя трансценденция перестала бы быть таковой — ее можно было бы удобно очертить и присвоить. Настоящая трансценденция уловима только как вновь и вновь проводимая граница.

Кстати, у выросшего в коммунальной квартире Иосифа Бродского, как и у Платонова, тоже есть это спокойствие нетематического взгляда — отсюда предпочтение вещей «непокидаемым» людям, отсюда поэтика enjambement, безакцентных окончаний стиха, и очень платоновская тема конца как растворения. Однако Бродский наблюдает советский пейзаж в нигилистической тоске конца истории, а Платонов — в интенсивном ощущении разрыва времен — не в том смысле, как у Бродского, что за «пиком», или между ног красавицы, есть что-то новое и небывалое, а в том, что оправданное чувство схождения на нет *одновременно* здесь величию занимающейся и поднимающейся судьбы.

Итак, получается, что действие одиночества противоречиво. Оно не только замыкает человека в себе, но и размыкает его на встречу универсуму, более того, превращает весь этот универсум в одинокий, эротизированный сенсориум. Но две эти функции не уничтожают друг друга, а вытекают друг из друга и накладываются друг на друга.

Вновь ясно, что подобное одиночество не обязательно индивидуально. Границы внутреннего и внешнего подвижны и сами ставятся одиночеством под вопрос. Мобилизовано-рецептивное одиночество есть форма массовой коммуникации. Более того, оно легко сочетается с более ограниченной формой одиночества, которую мы описали выше под номером два: взаимное отождествление одиноких людей в оставленной на произвол судьбы толпе многократно усиливает импульсы, получаемые этими людьми от прочего мира и друг от друга.

Мы вновь сталкиваемся с конституитивностью опыта одиночества в отношении единства мира. Более того, из такого одиночества вытекает и своеобразная политическая субъективность — не субъективность признанного и призванного государством граж-

данина, а субъективность мобилизованного, встревоженного за весь мир одиночки. Такой одиночка не только рецептивен — он также и активен в ситуации, когда читает в свете далеких звезд или в событиях в Сомали призыв, обращенный лично к себе. Рождается революционный субъект, который действует не исходя из ответственного плана, а из растерянности, брошенности и паники, в которой гиперчувствительность к миру выражается в сострадании и в подозрительности. При этом революция разрушает формы государства, создает бесформенную, аморфную власть (как утверждал Сийес) и стремится учредить в государстве сугубо внутренний, изнутри идущий, самоуправляемый порядок власти, не терпя ни богоданного суверена, ни внешних интервентов. Король воспринимается как заноза, раздражающая извне политическое тело нации. Не случайно, впрочем, что революционный энтузиазм и паника вскоре переходят в апатию и меланхолию<sup>102</sup>: одиночество поворачивается своей демобилизующей стороной, производя, однако, пустое пространство власти<sup>103</sup> и пустое, тянущееся время хронического ожидания.

Когда Карл Шмитт описывает политическое как сферу различения друга и врага, он имеет в виду, помимо прочего, качество политического человека как бесконечную внимательность к иному и необходимость постоянно фильтровать это иное. Подобное различение, проделываемое каждый раз заново, первичнее, чем любая государственная форма, и стоит в непосредственном отношении к шмиттовскому понятию суверенитета не как личной власти, а как порядка чрезвычайности, исключительности — коллективного одиночества, тлеющего под формой государства.

Но революция, развиваясь, приводит общество к еще одному опыту политического одиночества. Разрушение привычных политических институтов и универсалистская программа революции естественным образом рождает противоречие между внутренним характером власти нации и всеобщим характером революции. В случае Французской революции это противоречие, вкупе с острожно-враждебной политикой соседних держав, привело к почти мировой войне и экспансии Франции, причем эта экспансия ба-

лансировала между эгоцентрическим империализмом Франции и претензией на распространение универсально приложимых политико-правовых принципов, установленных революцией.

Итак, опыт одиночества как открытости миру определяет империалистическую составляющую политики, где рушатся или преодолеваются границы государства, или даже (как в случае завоевания Америки) целой цивилизации, и люди встают лицом к *пустым*, то есть неизведанным и соблазнительным, пространствам. Смесь страха и соблазна, порождаяемая таким одиночеством, порождает беспредельную в принципе территориальную экспансию, которая напоминает всасывание завоевателя в огромные пространства мира.

Если революционное одиночество накладывает неопределенное одиночество (3) на одиночество взаимного отождествления (2), то одиночество империализма накладывает явным образом неопределенное одиночество (3) на определенное одиночество, описанное нами под номером «один» (1), одиночество ревности и мечты, непопадания в свой собственный мир, утопии.

Похоже, что уже Древний Рим начинал свои завоевания из полностью эгоцентрических изображений, воспринимая всю землю как собственные окрестности<sup>104</sup>. Великие Географические Открытия начались с открытия непредвиденных океанских и территориальных пространств, которые были как бы ничейными, где процветало беспощадное, угрожающее со всех сторон насилие и куда воображение помещало утопическое Эльдorado.

Таким образом, можно говорить о двух основных формах политического одиночества, каждая из которых обнажает противоречие между позитивным и негативным характером единства. Это интенсивное одиночество революции, которое взрывает — и конституирует — государство изнутри, и экстенсивное одиночество империализма, которое подрывает форму единства, как неадекватную универсуму, снаружи.

Остается, впрочем, вопрос о курице и яйце. Само государство разметало индивидов, превратив их в одинокие отчужденные атомы, и само же оно, кажется, вырастает из интенсивного социаль-

ного кризиса, такого как реформация или революция. При этом этот кризис разрушает уже имеющиеся формы государственности и, перемешивая общество, позволяет создать на их руинах однородное, нейтральное, поддерживающее социальный мир государство нововременного типа.

Само государство стремится к экспансии, живет экспансией. Чрезмерная экспансия угрожает единству государства, его правовому устройству, его интегрированности, как минимум требует его коренной перестройки (так, национальное государство, вообще говоря, с империей несовместимо). Но в то же время государство как машина господства есть по большей части плод военных завоеваний. Многие влиятельные политические теоретики, например В. Гумплович, Ф. Оппенгеймер<sup>105</sup>, считали, что государства (в широком смысле политического аппарата господства, надстроенного над обществом) вырастают именно из завоеваний чужих народов, и указывали, что все известные нам государства образовались в результате таких завоеваний.

### Пятый феномен

Можем ли мы закончить на этом чистом, аутентичном опыте феноменологию одиночества? Но нет — мы не строим здесь телеологию псевдогегельянского типа, и оптимизм здесь неуместен. Мы уже упомянули, что одиночество — это наркотик, превращающийся при больших дозах в яд.

Ни феноменология, ни логическое движение понятия на этом не кончаются. Одиночество рискует перейти от подвешенной неопределенности кризиса к определенности единого. Тревога и внимание, свойственные одиночеству, усталость от подвешенности, которую оно с собой несет, могут привести к своего рода короткому замыканию и перевороту: самым одиноким тогда оказывается не субъект, а некий единый и единственный *объект*, который обнаруживается в мире при помощи тотальной рецептивности. «Нахождение» этого объекта схлопывает все мировые дистанции, и субъект оказывается незащищенным, в мире без форм и границ, от непосредственно ранящей его, но чуждой вещи.

Трансцендентальность одиночества схлопывается в трансцендентность.

Раздвоение одиночества, о котором мы писали выше, может привести не к внутреннему диалогу, а к новому витку отчуждения. Более того, это неизбежно случается, если одиночество трактует себя как функцию субъекта, как привязанное к этому конкретному индивиду. Но одиночество, и единство вообще, не может быть идентифицировано в конечном существе! Оно будет постоянно стремиться из неустойчиво кризисного состояния, из внутреннего раскола единого, к единому как таковому. И это приведет к отчуждению.

Первое очевидное решение это усмотрение в одиноком мире единичного божества. Таков путь христианства — здесь поощряется монашество, поскольку через земную изоляцию монах восходит к подлинному единству-единичности, которым является Бог. Еще Плотин, предшественник христианской теологии, называл этот процесс — не без парадоксальности — «бегством единственного к единственному» (или — можно перевести и так! — «бегством одинокого к одинокому») <sup>106</sup>.

С Богом возможна коммуникация — хотя бы в односторонней форме молитвы, — поэтому он не является совсем закрытой монадой. Христианство не удовлетворяется культом единого, а развивает диалектику, в которой Бог «не одинок», а *троичен*. Впрочем, все это решение структурно близко той позднейшей и светской форме решения, которой является современное государство: индивид включается в единство и утверждается в своей единичности путем сложных компромиссов, в которых это самое единство, вообще говоря, теряется. Отсюда регулярный коллапс всех этих построений и возрождение мистических, более одиноких форм культа.

Заметим, что христианская Троица соответствует тем трем основным значениям единого, которые мы описали вначале, — целое, единичное и тождество. Однако религия и государство внешне распределяют эти значения в их *позитивном* изводе, отодвигая на второй план *другую*, тайно играющую в них троицу —

троицу одиночества, ограниченность единого, разрушительность тождества и отверженность единичного.

Людвиг Фейербах, известный младогегельянец и критик христианства, использует понятие одиночества, чтобы объяснить и отвергнуть эту религию. «Бог как бог, как существо простое есть существо одинокое — абсолютное одиночество и самостоятельность, ибо одиноким может быть только то, что самостоятельно... Одиночество есть независимость, самодовольство... Но одинокий бог исключает существенную потребность всякой двойственности, любви, общения — у него нет другого “Я”. Религия удовлетворяет эту потребность тем, что соединяет одинокое божественное существо с *другим*... с богом-сыном, отличным от бога-отца»<sup>107</sup>. Но это решение ложное — потому что религиозное. Истинная альтернатива одиночеству — это общение человека с другим человеком, которому религия мешает, искусственно поддерживая человеческое одиночество. «Представь себе, что ты, одинокий и покинутый, впервые слышишь человеческую речь; разве не покажется она тебе ангельским пением, голосом самого бога, небесной музыкой?»<sup>108</sup> Получается, что Бог, сам одинокий, возникает в ответ на одиночество человека, выражает его и... претендует на то, чтобы его разделить и тем самым снять. Но в действительности одиночество, по Фейербаху, можно преодолеть лишь в общении с другими людьми.

Критику теологии можно тут обобщить. Если Бог в качестве «собеседника» недоступен, то одиночество рискует впасть в простую *одержимость*. Мы знаем, что одиночество тесно связано с патологическими феноменами *невроза* и *психоза*. Для некоторых неврозов характерна навязчивость, связанная с реальной или воображаемой вещью. Фрейд, как известно, считал монотеистическую религию неврозом навязчивости и был прав, пусть в отношении *одного* из аспектов религии (и единого как такового). В психозе — состоянии, для которого чувство одиночества особенно специфично, — речь идет о внутреннем расколе и об одержимости некой угрожающей фигурой, в которую психотик на самом деле бессознательно проецирует самого себя. Происходит как бы обращение картины мира, естественное для одиночки, для кото-



рого все предметы равноценны, все объекты одинаково «мои», и вот среди этих объектов он находит один — который совпадает в то же время со всем миром — и завороченно смотрит на себя со стороны. Происходит раздвоение и отчуждение единого, и оно только тогда впервые становится четко очерченным сущим.

Здесь происходит тот же раскол и перенос одиночества с субъекта на объект, что и в религии. Но в отличие от религии, здесь происходит не нахождение блага и истины, а радикальное отчуждение себя и мира, причем переживаемое крайне болезненно; не раскрытие души человека, а ее насильственное замыкание. Однако мы должны понимать, что в чуждом фетише или в злом преследователе воплощено единство — единство в невозможно абсолютной форме полного аутизма и непроницаемости. Это идея единства, доведенная до логического предела и тем самым уничтоженная, здесь больше не единое целое и не единично-несводимое, а воплощенная пустота. Хотя мы привыкли думать о едином как об артикулированной форме или как об уникальном экстазе, в своем чистом виде оно предстает как подвешенный и неопределенный, преследующий момент, как не-гипостазированность самого гипостаза (см. выше обсуждение Левинаса). Сам же субъект действительно сводится фетишем или преследующим призраком к ничто, причем он и стремится к этому самоуничтожению, и страшится его. Он одновременно разрушает себя и инвестирует себя в охранный монумент фетиша или призрака. Счет одержимости — один-ноль. Чтобы выйти из нее, необходима диалектическая работа, опосредующая эти полюса.

Блез Паскаль, об остром внимании к одиночеству мы говорили выше, отмечает в «Мыслях», что над человеком, в его ничтожности, имеют власть еще более ничтожные феномены, мелочи: скрип, жужжание мухи. «Дух этого верховного судии подлунной юдоли (человека. — АМ.) столь зависит от любого пустяка, что малейший шум помрачает его. Отнюдь не только гром пушек мешает ему здраво мыслить: довольно скрипа какой-нибудь флюгарки или блока... Могущество мух: они выигрывают сражения, оступляют наши души, терзают тела»<sup>109</sup>.

Хотя Паскаль приводит этот аргумент просто как вящее доказательство ничтожества человека, он не случаен: речь идет об одиночестве как *состоянии* (см. цитированное мной выше место о состоянии короля), в котором внимание к бесконечности космоса сочетается с потенциальной гипнотической одержимостью не любимыми, а именно *мелкими, ничтожными* вещами. Это как бы внутренняя театрализация нашего собственного ничтожества — обратная сторона вышеупомянутого «развлечения» пустяками, которое спасает от одиночества, — отвлечение же на мелочи, наоборот, не дает нам быть собой и владеть собой, когда мы этого желаем. Паскаль говорит в этом смысле о *воображении* человека как о том, что заставляет его повиноваться малейшим вещам, — и о том, что позволяет ему отвлечься от себя в «развлечениях».

Когда Паскаль, вслед за Ла Бозе, отмечает парадоксальность власти монарха, одного и одинокого — над огромным множеством людей (см. цитированный выше фрагмент 297), он, по сути, ставит короля в один ряд с мухами — политическая власть есть также род одержимости одинокой толпы гипнотической властью мелкого одиночки.

Впрочем, ясное осознание собственной малости, безличный взгляд на себя со стороны космоса, по Паскалю, могут избавить нас от рабства у мелочей. Взгляд в бесконечность не только унизителен для нас, но он может играть и роль терапии по отношению к сомнению, обратной стороной которого становится одержимость фантомами.

Однако, как это ни кощунственно, сама вера Паскаля, его «пари», в котором он предпочитает шанс приобрести вечность достоверным, но конечным удовольствиям земной жизни, тоже имеют характер одержимости, только обратного толка. Пусть Бог и не «мелочь», а наоборот, но именно потому что он наоборот, сверхмогуч, он стоит перед лицом человека в бесконечной дистанцированности и одновременно в бесконечной близости. Пари можно заключить, только поскольку мы уже обладаем идеей Бога и вечности. Паскаль лишь показывает, что внимание к этим идеям, по логике пари, достаточно для того, чтобы признать их действительными.

Можно сделать вывод, что одиночество как невротическая или психотическая одержимость есть *результат короткого замыкания между единым и ничто как полюсами одиночества*. Действительно, как хорошо показывает Паскаль, секрет навязчивости состоит в том, что предмет, которым мы одержимы, как бы случаен. Страх перед волками в средневековой деревне, сказки про них, хождение с оружием не были ни объективно, ни субъективно патологическими, не раскалывали субъекта, не делали его неадекватным и так далее, потому что и обществом, и им самим воспринимались как оправданные. А вот в XX веке фрейдовский человек с волками переживает свой страх как проблему, мешающую ему жить. Объект одержимости тем самым — это ничтожество, посчитанное за единицу, воплощенное ничтожество, не являющееся при этом в буквальном смысле ничем. Одержимый субъект как бы блуждает в замкнутом контуре — он говорит себе, что предмет его тревоги несуществен, а в следующий момент тревожится, вправду ли это так, и возвращается к нему. Можно сказать, что выбор навязчивого объекта (одного) есть выход из невыносимости тревоги (чистого ничто), но и обратно, тревога есть работа субъекта по символическому уничтожению объектов.

Соответственно и позитивный, освобождающий опыт одиночества строится по той же схеме — объекты (другие люди, вещи) отрицаются, но не уничтожаются до конца, и мы устанавливаем с ними отношения негативного единства. Однако здесь вместо порочного круга мы имеем освобождение от гипнотической власти вещей, и единство ничтожного предстает не как тупая фактичность, а как пронзительная и дробная уникальность. Соотношение один-ноль работает тогда как энергетическая машина, а не как тормоз. Но это требует актуальности *темпоральной* (т.е. внутренней) границы — революции, перестройки системы отношений человека с объектами, которая, в свою очередь, осуществляется в результате ритуальной работы повторения.

Поскольку, как мы видели, феномены отчуждения и фетишизма существуют в индивидуальном опыте и в институтах современного общества, а не только у невротиков и психотиков, то возмож-

на точка зрения на все современное общество как на форму одержимости, на коллективный психоз, который не переживается как болезнь только потому, что разделяют его все. Такую точку зрения, через 200 лет после Паскаля, развивал Макс Штирнер, еще один младогегельянец, который в книге «Единственный и его собственность» (1844) объявил государство, Бога, а также любой коллектив формами *одержимости* (*Besessenheit*), навязчивыми идеями, *призраками*, скрывающими и угнетающими единственно важную единичность индивида<sup>110</sup>.

Маркс и Энгельс, многим обязанные Штирнеру, справедливо возразили ему, что его «единичный» человек является еще одним призраком, и совершенно непонятно, почему именно он должен быть последней инстанцией единичности. Их «пролетариат», в своем коммунистическом образе жизни, становится альтернативой — и реализацией — «единичности» Штирнера. Впрочем, уже сам Штирнер делает этот шаг, противопоставляя фигуре гражданина «единственных или разобщенных», «опасный пролетариат»<sup>111</sup>. Но, в отличие от Маркса и Энгельса, Штирнер отвергает «коммунистическое» освобождение пролетариата и предпочитает сохранить его разобщенность.

Позже Карл Шмитт, теоретик суверенитета как решения о единичном и исключительном, посаженный в одиночную тюремную камеру за свое сотрудничество с нацистами, вспомнил о Штирнере и о его бедной, нагой фигуре единичного, одинокого человека. Шмитт, следуя Штирнеру, указывает, что одиночеству присущ самообман (в частности, самообман одержимости) и что замыкание Штирнера в «панцирь» «я» есть тоже форма такого самообмана (Шмитт здесь близок и Марксу с Энгельсом, и из современников Лакану). Для эгоцентрика Штирнера врагом становится весь мир, и здесь незаметно для него готовится диалектический поворот, который позволит преодолеть одиночество изнутри. Враг — этот *alter ego* — спасает и от одиночества, и от самообмана, потому что врага обмануть нельзя, и он ставит субъекта *под вопрос*, возвращая его одиночество в ситуацию аутентичности. Другими словами, враг не есть очередной призрак. Шмитт снимает ситуа-

цию одержимости, вскрывая одновременно оппозицию и тождество (диалектическое противоречие) между субъектом и тенью, которую он для себя воздвигает, чтобы себя же обмануть и защитить от сознания собственной ничтожности. Распад субъекта на себя и своего врага отделяет его от одиночества. Враг, грозящий его уничтожить, на деле отделяет человека от ничто.

«Одиночество», понимаемое как замкнутая клетка «я», пусть даже в трагическом духе экзистенциалистов, является просто еще одним случаем одержимости. Как показал Жак Лакан, само наше «я» является «протезом», возникшим в результате заворуженности внешним, законченным и единым «гештальтом». Иронизируя по поводу вульгарного экзистенциализма в духе неверно понятого Сартра, Лакан пишет: «В конце исторической затеи общества — больше не признавать за собой иных функций, кроме утилитарных, и в тревоге индивидуума перед концентрационной формой социальной связи, возникновение которой, кажется, вознаграждает это усилие, экзистенциализм осуждает себя на оправдание тех субъективных тупиков, каковые и в самом деле отсюда проистекают: свободы, которая нигде не утверждается так аутентично, как среди тюремных стен, требования ангажированности, в котором выражается бессилие чистого сознания превозмочь какую-либо ситуацию, вуайеристско-садистской идеализации сексуальных отношений, личности, каковая реализуется только в самоубийстве; сознания другого, которое удовлетворяется лишь гегелевским убийством»<sup>112</sup>. Другими словами, те экзистенциалисты, которые отождествляют существование и одиночество с «я»<sup>113</sup>, впадают в опасно соглашательский пессимизм, не видя акта заворуженности за тем, что они считают открытостью бытию.

Ответ одержимости, это короткое замыкание одиночества, логически недостаточен. Фетишизированное или персонализированное единство на самом деле единством не является, потому что оно ограничено и потому что скрыто питается *расколом* субъекта надвое, на единицу и нуль. Истина одержимости включает в себя разрушительный акт этого раскола, который предполагает разделен-

ное и неопределенное тождество расколотых. Но как удержать и помыслить раскол? Как реализовать негативную троицу?

Маркс и Энгельс видят решение в институционализации распада, в коммунизме, преодолевающем индивидуальную идентичность, но и реализующем единичность по ту сторону всякой идентичности. Шмитт же, наоборот, стремится преодолеть одержимость одиночества через институционализацию внутренней борьбы.

По-видимому, задача состоит в том, чтобы выстроить, помимо институтов коллективного единства, институты коллективного одиночества, которые (перефразируя формулу Маркса и Энгельса) бы удерживали энергию раскола и распада (разъ/единения) всех как условие раскола и распада (разъ/единения) каждого, проявляли, как это иногда делает искусство, невидимые пространство и время взрывного разрушения.

Помимо раскола с врагом, мы можем помыслить одиночество как *разделенное* (в обоих смыслах) с другом. Если под другом понимать не официального партнера и не собеседника, а замечаемого в периферии зрения анонимного другого, который экспроприрует твое одиночество и единичность. Жан-Люк Нанси, в своем понятии «множественно-единичного бытия», попытался ухватить именно этот смысл одиночества и указать его в качестве онтологического фундамента общества, тем самым предлагая принять и переосмыслить фундаментальную отчужденность современной социальной связи<sup>114</sup>. Впрочем, как представляется, и эта онтология имеет смысл только в горизонте разрушительно объединяющего события, где отчужденные одиночества становятся соратниками и потом, по рассеянии дыма, друзьями. Одиночество пост- или пред-событийно.

Известный британский психоаналитик Д. Винникотт в своей статье «Способность к одиночеству»<sup>115</sup> обращает внимание на парадоксальный эмпирический феномен — по его мнению, чтобы человек умел переносить одиночество, ему в детстве необходим опыт «пребывания маленького ребенка в одиночестве в присутствии своей матери». «Таким образом, — пишет Винникотт — в

основе способности к одиночеству содержится парадокс: она представляет собой опыт пребывания в одиночестве при одновременном присутствии кого-то другого». Мать в этой ситуации служит гарантом, позволяющим ребенку открыться своим внутренним импульсам, исходящим от «оно». Эта интересная модель аналогична более известной теории Винникотта, в центре которой стоит так называемый «переходный объект». Прежде чем мы вырабатываем отношение к внешнему объекту, говорит Винникотт, нам нужен некий особый предмет, например игрушка, который не является ни объектом, ни субъектом, а воспринимается нами амбивалентно, и как часть нас, и как внешняя инстанция. Это — схема, матрица объектного отношения. Точно так же одиночество (в хорошем смысле слова), то есть возможность внутреннего диалога, и вообще терпимость по отношению к себе становятся, по Винникотту, возможны только в присутствии «переходного субъекта» — другого человека, которого мы не совсем отделяем от себя. Как и в случае объекта, этот опыт не проходит полностью. Собственно, именно он и является *одиночеством* в узком смысле слова, как условием любых отношений к себе и к другим. И это одиночество является либо внутренним расколом, либо своеобразным отношением к Другому (любовь, дружба), в котором этот Другой не отделяется полностью от «я». Собственно, именно такими и должны в идеале быть человеческие отношения — спокойное фоновое отношение к Другому, без вздрагивания от его вида, как зачастую в современном западном обществе, и без его угрюмого игнорирования, как зачастую в обществе российском. Этикой не должно быть безусловное послушание и обостренное внимание к Другому (это, в карикатурном виде, уже осуществлено современными сенсационными медиа), а скорее такое внимание к нему, которое предполагает сочувствующее отпускание его в одиночество.

Мы опять сталкиваемся с тем, что настоящее одиночество не принадлежит единичному субъекту, а подразумевает скрытое или интериоризованное отношение с другим(и). Попросту говоря, другой спасает от одержимости «я» или «оно», которая схлопывает одиночество в неразличенное единство.

Если представить себе модель разделенного одиночества, то можно представить себе два тела, вращающиеся по вложенным друг в друга орбитам. При таких отношениях каждый человек, не совпадая с другим, предоставляет ему, во-первых, отстраняющий и децентрирующий взгляд со стороны, а во-вторых, экран, позволяющий перевести на себя фокус внимания и открыться окружающему миру в нетематическом режиме.

Если одержимости и заворуженности единичным — «гештальтом» — и невозможно избежать, то можно по крайней мере рассчитывать, что тот, чем и кем ты одержим, стянет на себя тематическое внимание и откроется миру в его собственном одиночестве. Это то, что и «должен» делать единичный — тот, кем кто-то одержим. Так, по Жаку Лакану, социализация начинается с «параноидальной» заворуженности своим зеркальным отражением, которое интериоризуется (тем самым делая человека эгоцентриком, но освобождая от него мир), а затем становится базисом для рождения *символического*. Иероглиф становится буквой, плотский соблазн Другого превращается в инстанцию закона, от отождествления с гештальтом мы переходим к отождествлению с «уникальной чертой» (*Einzigiger Zug, trait unaire*) — к символической идентификации. К счастью для нас, единое-единичное нестабильно, оно обладает негативной, уничтожающей энергией, которую обращает и на самого себя, так что образ становится знаком — пустым, ускользающим, расфокусированным центром. А знак порождает бесконечную коммуникацию, опосредованное общение между людьми как диалектику слияния и оставленности.

Одиночество может вести к мертвенному отчуждению, к социальной апатии и эгоизму, к распаду социальной связи. Но глубокая суть одиночества заключается в коллективном, разделяемом событии, в сплаве общества, в фоновом взаимном признании, в открытии впускающего пространства и длящегося времени. И в этом виде одиночество составляет собой не просто изнанку, а скрытую матрицу позитивно-формального, государственного единства. Так же как в философии Канта, «скрытое искусство» способности воображения, или запечатления (*Einbildung*), является матрицей формующего рассудка<sup>116</sup>.



### 3. Философия единого и одинокого: Гегель и Хайдеггер

Чтобы уточнить эту ситуацию, нужно теперь вернуться к логике единого.

Главное, что здесь бросается в глаза, особенно ввиду предшествующего обсуждения, это удивительная близость понятий единого и ничто, единицы и нуля. Оба понятия являются результатом отрицания, крайней редукции сущего. В математике и единица, и ноль являются особенными операторами, которые и принадлежат, и в то же время не совсем принадлежат к числовому ряду (уже Аристотель подчеркивал, что единица не есть число, а мера всех чисел<sup>117</sup>). В операциях умножения и деления единица играет роль «нулевого» оператора (умножение взаимно обратных чисел дает единицу, умножение и деление на единицу дает в результате то же число), а в сложении и вычитании ту же функцию выполняет ноль.

Современная математика вообще конструирует понятие единицы на основе понятия нуля. Парадоксальным образом, именно ноль обеспечивает в арифметике и теории множеств (которая ее фундирует) первичную экзистенциальную единицу, а следовательно, и гарантию продвижения от нуля и единицы к последующим числам (а не бесконечное повторение единиц). Г. Фреге в своих «Основаниях арифметики»<sup>118</sup> предложил логическое обоснование первичности нуля: ноль в его теории — это число, соответствующее логическому понятию «не равное себе». Поскольку, по мнению Фреге, мы а priori знаем, что такого не бывает, мы дедуцировали первое число — ноль. Далее, мы можем сконструировать уже понятие «равный нулю» и увидеть, что под него подпадает один объект — ноль. Число этого понятия — единица! Единица, таким образом, это число нуля.

Эта конструкция закрепилась в математике, с той разницей, что в теории множеств, в частности у Э. Зермело, отказались от идеалистического предположения Фреге о том, что ноль есть якобы точка смычки идеального и экзистенциального миров. Вместо этого ноль просто постулируется аксиоматически. Но логика, по которой из него потом выводятся все остальные числа, остав-

ся той же. Жак-Ален Миллер в статье «Suture»<sup>119</sup>, а затем Ален Бадью в «Бытии и событии»<sup>120</sup>, сделали из этой парадоксальной теории онтологические выводы. По Миллеру, «нуль» является в логике точкой «подшивания» *субъекта* — логическое зияние восполняется экзистенциальным актом. У Бадью же, напротив, нигилистическое фундирование онтологии является знаком ее недостаточности. «Событие» — «ультра-единое» — разбивает эту привязку к «ничто», показывая, что жест «взятия за нуль» скрывает в себе отвержение и вытеснение не сводимой к данному логическому понятию множественности. Событие и опирающийся на него субъект вытаскивают это неучтенное множество на свет. Бадью тем самым отказывается от нигилистической логики единства, а точнее, ограничивает ее применимость.

Элементы, которые с точки зрения данной ситуации кажутся «ничем» и на которые оно опирается, называются у Бадью «бытием-на-границе-ничто», «au bord du vide»<sup>121</sup>. Про одиночество он ничего не говорит, но приписывает подобное существование всяческим изгоям, официально не признанным по отдельности и рассматриваемым только скопом. Нечто вроде «пролетариев» у Маркса и Штирнера. *Событие*, которое спасает «изгоев» множества, добавляя к ним свое собственное имя (например, «революция») и считая все вместе за новое множество (причем официально признанное), — это событие, по Бадью, «концептуально отличается от своего места тем, что само встает между пустотой и этим местом»<sup>122</sup>, то есть как бы отделяет — хрупким и рискованным образом — одиночество от ничто. «Граница самого себя»? Отвлекаясь сейчас от конкретного решения, предложенного Бадью, мы думаем, что он схватил здесь важнейшую проблему одиночества: стать границей себя и этим отделить себя от бездны. Представляется, что та или иная форма разделения одиночества с другим (враг, ставящий тебя под вопрос, друг, которого ты видишь в периферии зрения), коммуникация некоммуницируемого одиночества, — это и есть попытка решения этой задачи. Политическое — это и есть граница одиночества, из которой вырастает позитивная, но поэтому неистинная и нестабильная,

форма государства. Государство, событие и даже деньги — суть *аргументы*, выдвигаемые одиночеством против ничто. Но эти аргументы не могут быть окончательными: они остаются в пограничной области политического.

Вернемся, однако, к колебанию между ничем и единым. Вообще, негативность единого была замечена почти сразу в начале европейской метафизики. Уже Платон в диалоге «Парменид», а позднее Плотин указали на противоречие между единым и бытием, на то, что единое не есть. Уже в Средневековье единое в качестве «трансценденталии», то есть неотъемлемого определения сущего, рассматривалось, в частности у Фомы Аквинского, как определение *негативное* (единое есть ничто иное)<sup>123</sup>. Однако никто из них не сомневался в некоей внутренней реальности единого, а отрицание рассматривалось ими как относительное к конечному уровню бытия, доступному человеку. Только в Новое время негативность единого была понята как самостоятельная и абсолютная, а следовательно, можно было сделать шаг к сближению единого и ничто.

Полнее всего эта диалектика единого и ничто была вскрыта Гегелем. Опишем вкратце его подход к единому.

Основное изложение диалектики единого проведено Гегелем в его «Науке логики»<sup>124</sup>, а именно в первой книге этого труда, «Учении о бытии». Вообще, понятие единого не относится к числу основных и любимых Гегелем понятий. Хотя он и употребляет его время от времени в отношении высших уровней своей системы (государства, например), собственно логика единого описана им в «Учении о бытии», то есть в относительно предварительной, низшей стадии развития системы. Логика «бытия» описывает у Гегеля категории, выражающие сущее только как внешне данное, оторванное от знания о нем. Единое возникает при развитии этих категорий при переходе от «качества» к «количеству». Мы не можем здесь подробно вдаваться в сложнейшее изложение Гегеля, но обрисуем его основной ход.

Единое появляется тогда, когда в учение о бытии впервые входит *рефлексия*<sup>125</sup>. Благодаря этой рефлексии, некое сущее не про-

сто отрицается от всех других (чисто негативно), но как бы *возвращается* от этих других к себе (это — отрицание отрицания, преодоление чисто внешней границы с другими) и осознается в своем *качественном* определении, во внутреннем тождестве с собой. Граница ее становится внутренней, изнутри логичной, а не просто резким обрывом, через который зияет иное существо. Например, мы не просто выделяем эту уникальную птицу из всех прочих вещей, не путая ее с ними (*Dasein*), но осознаем самотождественность этой птицы, выделяя ее *качество* «птичности», которое конечно, в том смысле, что отделено от многих других качеств (например, «рыбности»), но в то же время и *бесконечно*, поскольку «птичность» не сводится к этой конкретной птице, а описывает некую универсальную возможность, распространяемую в принципе на иные предметы (так, например, даже самолет, не будучи птицей, тем не менее перенимает ее качества). Такая идеализированная птица называется Гегелем «для-себя-бытием».

Для-себя-бытие развивается в «бытие-для-одного» (то есть в существование для себя) и в «одно» (*Eins*). В этом «одном» идеальность и ее бытие, птица и ее птичность сливаются воедино, в непосредственно существующий монолит или атом. Но атом, «неделимый», если мы берем это определение всерьез, не может уже иметь никаких качеств! Внутренняя интеграция «для-себя-бытия» привела к построению сущего, которое является «*абстрактной границей самого себя*»<sup>126</sup>, то есть чье непосредственное бытие состоит в негативности. Это и есть, по Гегелю, «одно».

Но негативность, считает Гегель, смиренно стоять не может. Поэтому определение «одного» оказывается нестабильным. Во-первых, само «одно» начинает отрицать самого себя, распадается на собственно «одно» и иное ему. Потому что истинно одно, единое, как мы знаем еще от Плотина, вообще не может существовать, оно не приемлет бытия. Поэтому, оказавшись сущим, оно начинает «исключать» себя, то есть «одно» из себя же. И результатами этого распада оказываются, во-первых, одно и пустота (то есть один и ноль), а во-вторых, многие «одни».

Для-себя-бытие раскалывается на момент отрицания всего и вся (*ничто* в форме «пустоты») и момент наличного бытия («одно»). Точнее, на «отрицание в определении бытия» и на «отрицание в определении небытия»<sup>127</sup>. Этот раскол воспроизводит на новом уровне тождество и распад предмета логики на «бытие» и «ничто». Если анахронистически описать гегелевскую рефлексию в терминах Сартра<sup>128</sup>, то получится, что рефлексия «ничтожит» весь остальной мир, превращает его в фон, противопоставляя ему оторефлектированное бытие атома.

Но на этом дело не кончается. Даже уже противопоставленное чистой пустоте, единое нестабильно. Будучи негативным отношением, причем негативным отношением *к себе*, оно вынужденно противопоставляет себя не только чистой пустоте, но и себе как налично существу. Следовательно, по ту сторону одного находится... тоже одно. Одно есть «становление многими одними».

Историко-философский прецедент очевиден. Прав здесь уже не Плотин с его исключением единственного единого из бытия (исключив одно, мы получаем еще одно «одно»), а атомисты (Демокрит, Эпикур), которые делили мир на множественные атомы и пустоту, в которой (и благодаря которой) эти атомы движутся.

Причем между атомами действуют силы *отталкивания* (это и есть, собственно, распад одного на многие одни, *Selbstzersplitterung des Eins*, исключение себя из себя) и, с другой стороны, *притяжения* (так как они все же принципиально однородны, по сути тождественны). «Единые не только суть, но и сохраняют себя, исключая друг друга» (по-немецки красивее: «Die Eins sind nicht nur, sondern sie erhalten sich durch ihr gegenseitiges Ausschließen»)<sup>129</sup>. В поле этих противоположных сил и происходит их хаотическое движение. Ошибка атомистов (или их нововременных интерпретаторов) состояла в том, что они представили эти сугубо логические, дедуцируемые отношения абстрактных идеальностей как якобы позитивную, «эмпирическую» данность, а новая физика добавила сюда якобы эмпирически выведенные «законы». Но для позитивной реальности и для «законов» атомистическая картина излишне пронизана внутренними противоречиями (множественность «одних»; притяжение и отталкивание).

Все эти противоречия приводят к тому, что мы оставляем идеально понимаемое «единое», равно как и попытку рефлексии сущего в себя вообще, и переходим от «качества» к «количеству». То есть, казалось бы, совершаем регресс и от качественной определенности сущего возвращаемся к тотальной однородности и калькулируемости сущего. От античного атомизма — к нововременному (в котором исчезает постепенно и смысл понятия «атом» как идеальной единицы, и «материализм», так как атом оказывается делим, а элементами картины мира становятся функции, а не тела). Как пишет Гегель, «в то же время “одно” определено как вышедшее за свои пределы и как *единство*; тем самым “одно”, совершенно определенная граница, положена как граница, которая не есть граница, — как граница, которая есть в бытии, но безразлична ему»<sup>130</sup>. На этом рассмотрение для-себя-бытия и одного кончается, и начинается раздел «Количество». Что же произошло? А произошло то, что категория единого в смысле единого как единичного и в то же время единого как формы (отрицание просто и отрицание отрицания) выявила свое тождество с «ничто» и саморазрушилась, сменившись «единством», то есть единым как разрушительным *отождествлением* всего и вся (второй момент в нашей классификации смыслов понятия). Говоря в эмпирических терминах, мы узнаем здесь превращение качественной средневековой науки в количественную нововременную, логики государства в логику капитала (см. выше).

Итак, по Гегелю, единое и ничто есть примерно одно и то же, две стороны одного феномена. Феномен этот состоит в том, что некая вещь, объект или субъект, противопоставив себя в своей уникальности и универсальности всему остальному миру (свой мир — чужим мирам), противопоставляет себя тут же себе самой, превращается в *чистую границу*. То ли эта граница выделяет и исключает *нечто* — тогда перед нами единое (которое тут же снова раскалывается границей). То ли она просто все отрицает и отменяет, если не разрушает, — и тогда перед нами *ничто*, ночь, смерть.

Вообще, именно понятие ничто, а не понятие одного обычно используется для выражения кризиса современной цивилизации,

с одной стороны, и трагического величия человеческой души, с другой. Сюда относится и философия Ницше с ее темой *нигилизма*, и учения Хайдеггера, Сартра, Лакана, каждый из которых использовал «ничто» как последний и основной, открывшийся в нашу эпоху (на месте, занимавшемся единым Богом) бездонный, бесконечный принцип человеческого мира.

Но мы видели и в феноменологическом анализе, и в диалектике Гегеля, что ничто и как понятие, и как *опыт* тесно связано с понятием единого, так что, во-первых, и кризис современности, и силу духа выражает скорее соотношение этих терминов, а во-вторых, одиночество как соотношение единого и ничто может служить основанием не индивидуального «ничтожения» и не коллективного разрушения (как в гегелевском анализе революции, где ничто возведено на трон), а некоего доформального синтеза, объединения людей в их одиночестве.

Одиночество должно рассматриваться как уточненная и рефлексивная форма негативного аффекта (тревоги, меланхолии, тоски и т.д.). Эта констатация напоминает спор Ж. Лакана с М. Хайдеггером по поводу тревоги — тревога, говорит Лакан, возникает не совсем по поводу ничто — она «не лишена» объекта, пускай этот объект и необычен — фрагментарен, отрезан и оторван от целого. Именно объект, фетиш, присутствие *чего-то* там, где не должно было быть ничего, и характеризует, по Лакану, тревогу. Так же, не сама по себе, потеря объекта вызывает меланхолию и траур, а ставшее в результате бессмысленным и подвешенным *собственное* существование («на кого ты меня оставил и т.д.»). Отсюда и самоуничтожение, характерное для меланхолии. Негативность одиночества состоит не в «ничто», а в невозможности и недоступности «ничто», навсегда закрытого тенью «я», в его не принадлежащей ему экзистенции. *Ничто — не совсем ничто, и математический «нуль», по сути дела, является единицей. Отрицание самопротиворечиво и поэтому бессильно — отрицая бытие, мы в то же время его утверждаем, в снятом виде — и потому никогда не имеем ни полностью позитивной единицы, ни полностью негативного нуля — только нечто среднее между ними, а имен-*

*но ничтожащее единство и объединяющее, выделяющее уничтожение: попросту говоря, одинокое.*

Если мы теперь обратимся к философии Хайдеггера, — который во многом и ответствен за нынешнюю популярность понятий «ничто» и «нигилизм», — то и у него мы увидим тонкое колебание между точками зрения ничто и единого.

Действительно, Хайдеггер считает, что человек является таким лишь постольку, поскольку в своем фундаментальном «настрое» ужаса он входит в отношение с неуловимым «ничто», которое его и ужасает<sup>131</sup>. Тем не менее в «Бытии и Времени» и в других своих трудах 1920—1930-х годов Хайдеггер определяет человека также и через единичность, уникальность. Действительно, смерть, эта «возможная невозможность» ничто, определяющая структуру человеческого мира, конституирует уникальность человеческой жизни, будучи «каждый раз моей» возможностью, в которой меня не может заменить другой. Хайдеггер говорит, что смерть «уединяет», *vereinzelt* человека<sup>132</sup>. Таким образом человек конституируется игрой ничто и единичности, то есть одиночеством.

Одиночество становится одним из важных для Хайдеггера понятий постепенно, но он сразу схватывает самое важное в нем. В «Бытии и Времени» (1927) Хайдеггер, помимо и вне очевидной связи разговора об экзистенциальном «уединении», отмечает, что одиночество (*Alleinsein*) не есть полное уничтожение совместности бытия (*Mitsein*), но что оно является *модусом* последнего.

Одиночество здесь-бытия (*Dasein*) есть тоже совместное бытие в мире. Не хватать другого может только в совместном бытии и для него. Одиночество есть привативный (*Defizienz*) модус совместного бытия, его возможность — доказательство последнего. Фактическое одиночество, с другой стороны, снимается не тем, что «рядом» со мной случился второй экземпляр человека или возможно десять таких. Даже если их имеется и еще больше налицо, здесь-бытие может быть одиноким... Одиночество и «разлука» суть модусы совместного здесь-бытия и возможны лишь поскольку здесь-бытие как совместное бытие дает встретиться в своем мире здесь-бытию других<sup>133</sup>.



Итак, одиночество есть *особый* модус совместного бытия. Хайдеггер (который, сознательно или нет, повторяет здесь мысль Г. Зиммеля — см. выше) проводит здесь свою постоянную мысль о том, что отрицание имеет собственную интенциональность (ничто), дает новый взгляд на мир, не уничтожая его при этом<sup>134</sup>. То есть одиночество — это совместное бытие, окрашенное ничто. Если просто уединение (*Vereinzelung*) относится к самому здесь-бытию, *Dasein*, к уникальной экзистенции, то одиночество является сразу феноменом коллективным. Казалось бы, столь странная конструкция одиночества-как-общности заставляет вспомнить, впрочем, ставшую уже классической формулу Канта о «социальной асоциабельности» людей.

Однако впоследствии Хайдеггер совмещает мотивы позитивного «уединения» и негативного «одиночества». Курсу 1929/1930 года, «Основные понятия метафизики», Хайдеггер дает подзаголовок «мир, конечность, одиночество» (в черновике стоит все то же *Vereinzelung*). Одиночество возводится в ранг фундаментального *экзистенциала* — неотъемлемой структуры человеческого бытия. К сожалению, в этой книге Хайдеггер очень мало говорит о собственно одиночестве и, как правило, упоминает его через запятую с другими понятиями. Из курса ясно, однако, что одиночество связано не только собственно со смертью, но и с «мгновением ока», моментом решения и действия, который конституирует человеческую темпоральность. Кроме того, как пишет Хайдеггер, «это уединение (*Vereinzelung*) есть такое одиночение (*Vereinsamung*), при котором каждый человек первичным образом попадает в близость к вещам в их самом существенном»<sup>135</sup>. То есть Хайдеггер отмечает не привативную, а позитивную сущность одиночества как открытости одинокого человеческого бытия, *Dasein*, миру. Мы видели феноменальную сторону этой открытости выше. То же наблюдение в 1930-х годах, еще сильнее, проводится в одном из писем Элизабет Блохман, где Хайдеггер, как бы сочувствуя вполне реальному одиночеству корреспондентки, пишет:

Одиночество рождается и выражается не в отсутствии чего-то, что тебе принадлежит, а — в прибытии иной истины, в захваченности полнотой странного и уникального. Поэтому одиночество никогда не «выгораживается» извне, а стремится и способно к постоянному избеганию и бегству... Я думаю, что на землю должен прийти новый век одиночества, чтобы придать новое дыхание творению, которое возвращает вещам их сущностную силу<sup>136</sup>.

Таким образом, одиночество — это не внешнее обстоятельство, а ускользающая настроенность на иное, на открытость вещам в поэтическом творчестве. Одиночество не только выражает уникальность субъекта, но и раскрывает его навстречу странности вещей, которые оно как бы «остраняет».

Колебание в названии и терминологии курса 1929/1930 года показывает, что Хайдеггер постепенно отходит от антропологизма и коллективного субъективизма в своей трактовке единичности бытия, что он переходит от уединения одного к одиночеству как к форме разделенной коллективности. Позднее, уже после войны (1959), в книге «На пути к языку» Хайдеггер приписывает одиночество (следуя Новалису) не человеку, а языку. И вспоминает о том, что в немецком языке слово *Einsamkeit* вначале означало, наоборот, общность, единство (суффикс *-sam* — это индоевропейский корень «вместе», «одновременно») и лишь потом сменило смысл на «одиночество», «негативное единство»<sup>137</sup>.

В курсе, посвященном чтению Гельдерлина, читавшемся во время войны, в период, когда Хайдеггер во многом солидаризируется с нацистами, он связывает мотив одиночества с темой нации: «Чье поэтическое творчество, мышление и речь выстаивает в таком [одиноким. — АМ.] месте, тот понимает одиночество как метафизическую необходимость, то есть он должен знать, что именно в этом месте правит высшая внутренняя присущность принадлежности бытию собственного народа, хотя с первого взгляда кажется, что речь идет о чем-то второстепенном и неслышанном»<sup>138</sup>. При всей тенденциозности этого «патриотического» толкования Гельдерлина, Хайдеггер показывает здесь политические ставки понятия одиночества — действительно, в мире нацио-

нальных государств сплоченность народа оборачивается его исключенностью и одиночеством в ряду других аналогичных наций: неясно, немецкий народ один вообще (на свете), единствен в своей уникальности, или он один как единица мирового устройства. Гельдерлин решал этот вопрос через постоянное изображение странствий немецкого народа, без конца смещая его идентичность. Нацисты же толковали проблему в национал-империалистическом духе. Хайдеггер цитирует в том же тексте письмо Гельдерлина к Беллендорфу, в котором он признается, что чувствовал бы себя немцем, даже если бы ему пришлось уехать на Таити. Одиночество островного бытия, вдали от родины, проецируется на весь немецкий народ, который един в неопределенных границах, так что, возможно, Таити является его настоящей родиной. Дело здесь не только и не столько в нацизме Хайдеггера, но в схватывании им узловых проблем современного мироустройства, противоречия между универсализмом Просвещения и отнесением его к нациям-субъектам.

Хайдеггер много пишет об одиночестве и в переписке с Ясперсом, где применяет эту категорию к Ясперсу и себе, к этим одиноким великим умам, которым не с кем поговорить, кроме друг друга. Сама переписка для Хайдеггера это форма общения одиноких. Одиночество, сочетание монад, по Хайдеггеру, оставляет парадоксальную возможность общности (но не обычной коммуникации, как хотел бы Ясперс) — по этому поводу он уже в 1949 году, после разрыва и относительного примирения с Ясперсом, цитирует уже приводившуюся фразу Ницше: «Сотня глубоких одиночеств образуют город Венецию — это его очарование»<sup>139</sup>. (Имеется в виду, конечно, островное устройство Венеции — но не только.) И добавляет от себя: «То, что подразумевает Ницше, лежит вне альтернативы коммуникации и не-коммуникации»<sup>140</sup>.

В творчестве позднего Хайдеггера уже меньшую роль играют антропологические мотивы тоски, пустоты и одиночества. Однако центральным понятием теперь становится Ereignis, событие обособления, которое, как всегда подчеркивает Хайдеггер, «отвечает» за выделение, индивидуализацию сущего — на стыке соб-

ственно бытия и времени. Хотя у позднего Хайдеггера остается и мотив «ничто», можно сказать, что вопрос и феномен единичности (понятой уже не антропологически), а местами, как в книге «На пути к языку», и одиночества, выходят на первый план.

Переходным между ранним и поздним периодами является курс 1936—1940 годов о Ницше. Здесь находится, наверное, самый интересный пассаж Хайдеггера об одиночестве. Хайдеггер пишет, комментируя ницшевское упоминание «самого одинокого одиночества», в котором демон нашептывает читателю мысль о вечном возвращении:

Это «уединеннейшее одиночество» предложит всякому различию между «я» и «ты» и превосходит его, а также отличие «я» и «ты» от «мы», отличие единичного от единого. В этом уединеннейшем одиночестве нет ничего от разъединения как обособления, это такое разъединение, которое мы должны постигать как обретение подлинности, когда человек приобщается к себе в своей самости. Эта самость, подлинность — не есть «я», это то вот-бытие, в котором утверждается отношение «я» к «ты», «я» к «мы» и «мы» к «вы», откуда эти отношения только и можно и должно преодолевать, если они должны быть силой. В самобытии решается, каким весом обладают вещи и люди, на каких весах они взвешиваются и кто это делает. «Что, если бы к тебе в твое уединеннейшее одиночество подкрался некий демон и поставил тебя перед лицом вечного возвращения того же самого: “Вечные песочные часы бытия переворачиваются снова и снова, и ты вместе с ними, пылинка пыли!”»

Ницше не говорит, что происходит потом. Он снова задает вопрос и предполагает две возможности: ты, наверное, проклял бы этого демона или, быть может, признал бы в нем бога, эта мысль сокрушила бы тебя или, может быть, ты бы не захотел ничего, кроме ее истины, быть может, эта величайшая тяжесть увлекла бы тебя в пропасть или, может быть, ты сам стал бы еще большей тяжестью по отношению к ней?<sup>141</sup>

Хайдеггер не только четко прописывает здесь ранее подразумевавшиеся вещи, но и сдвигает акцент с аутентичности, *Eigentlichkeit*, человеческого вот-бытия, на безличный процесс

*Vereigentlichung* (видимо, параллель к вырабатываемому тогда же понятию *Ereignis*). «Одиночество» и «уединение», уточняет Хайдеггер, не являются атрибутами вот этого конкретного индивида<sup>142</sup>. Скорее они сами задают и его индивидуальность, и возможность его языкового общения с другими, и возможность сосуществования его индивидуальности с обществом. А дальше, интерпретируя Ницше, Хайдеггер указывает на связь одиночества с ничто. Ощущение себя пылинкой ведет к принципиальной альтернативе: полное отчаяние перед лицом «ничто» или восторг, идентификация с открывшейся бездной мировой огромности (которая тем самым уже как бы и перестает быть «ничем»). *Опыт одиночества и заключается в постоянном колебании между этими двумя возможностями, в их одновременной данности. Единичное, именно как почти-ничто, как остаток бытия, выводит нас на возвышенный опыт все-единого.*

В целом у Хайдеггера абсолютная неопределенность, неантропоморфность и безличность ничто, и смерти как (невозможного) опыта ничто, именно в силу своей пустой абстрактности и всеобщности делают возможным усмотрение абсолютно негативной, но определенной уникальности наличного бытия («здесь-бытия») человека. Если Гегель отталкивается от бытия и дедуцирует ничто из сведения бытия воедино, то Хайдеггер, наоборот, начинает здесь с ничто (впрочем, для него бытие и ничто это одно и то же, даже в более сильном смысле, чем для Гегеля) и выводит из него единичность. В отличие от Гегеля, Хайдеггер не проводит здесь дедукции — но он мог бы ее провести и показать, как из неопределенности ничто *следует* абстрактная неопределенность единичности. Ведь ничто (по принципу единства неразличимых) может быть только одно!

Но человек не един, а единичен, именно поскольку он не может стать полностью «одним», атомом в гегелевском смысле, замкнуться в себе на манер фетиша или новоевропейского субъекта. Ничто и единое в нем смешаны до неразличимости — негативно *едины*. Поскольку человек есть *почти ничто*, находится на грани ничто, то он является не единым по форме, но единичным и оди-

ноким. Единичные «наличные бытия» существуют во множественности, и для них конститутивно «со-бытие», то есть несводимая совместность единичностей, которая опять же не состоит из атомов-субъектов и поэтому не имеет ничего общего с гуссерлевской «интерсубъективностью» (этот момент хайдеггеровского учения в последнее время глубоко развивает Жан-Люк Нанси).

К хайдеггеровскому одинокому бытию применима, пожалуй, формула Гегеля — «*граница самого себя*». Именно поскольку отнесенный в себя человек является по сути своей ничем, пустой абстракцией наличного бытия (Dasein), но тем не менее это ничто предстает в нам наличной, явно сущей форме, — именно поэтому, стоя одной ногой в ничтожности, выдвинутый на границу бытия и потому бесконечно внимательный, человек и способен быть чувствительным к вещи самой по себе, какой она была бы, если бы его (человека) здесь не было (и возможно, будет после его смерти). Это и есть сущность периферийного, нетематического зрения, которое позволяет делить мир с вещью, узнавая себя в ее анонимной уникальности.

В заключение вернемся к Андрею Платонову, которого мы уже знаем как теоретика пореволюционного одиночества. В еще одном раннем своем рассказе «Жажда нищего» (1920), похожем по мысли на выше цитированных «Потомков солнца», описывает будущее, в котором человечество победит природу техникой, осветит моря до дна и отправит «легкие машины с смеющимися детьми» к сердцу Земли. «На Земле, — пишет он, — в том тихом веке сознания, жил кто-то Один, Большой Один, чьим отцом было коммунистическое человечество». Но, как и в «Потомках», остается рассказчик, который называет себя «пережитком». «На пути к покою у Большого *Одного* оставался *один* только я... Я был Пережиток, древний темный зов назад, мечущаяся злая сила, а Он был большой и был Сознанием — самым светом, самой истиной»<sup>143</sup>. «Пережиток» вспоминает, как инженер по имени Электрон открыл фундаментальный физический закон, согласно которому тела могут передавать друг другу энергию, не контактируя. Можно сказать, что это «закон одиночества» (наш термин, не Платонова). И

благодаря этому закону «Один» почти полностью овладевает природой, становится совсем одним — «такая была задача — и человечество решило кончить мир, чтобы начать себя от его конца, когда оно останется одно, само с собой». Но — в конце рассказа перспектива переворачивается.

Я понял, что я больше Большого Одного, что мне мало вселенной и даже полного сознания своей истины, чтобы наполниться до краев и окончиться. Нет ничего такого большого, что бы уменьшило мое ничтожество, и я оттого больше всех. Во мне все человечество со всем своим грядущим и вся вселенная с своими тайнами, с Большим Одним. И все это капля для моей жажды<sup>144</sup>.

Единству как позитивной тотальности противопоставляется негативное *одиночество* как альтернативный принцип интенсивной тотализации. Оно оказывается фундаментальнее «Большого Одного», является силой, движущей механизмы мира. Но из рассказа ясно, что Один и «Пережиток» — одно и то же лицо, по крайней мере выражения одного и того же события. Единство как форма вопреки себе производит *негативную* работу и опустошает субъекта. Но только его одиночество и отделяет Единое от того, чтобы стать нулем, уничтожить все вокруг себя, включая себя.

Есть соблазн проинтерпретировать этот рассказ Платонова, как и все его творчество, как ставшую впоследствии стандартной гуманистическую критику «тоталитаризма». И действительно, Платонов критикует здесь тоталитаризм, в той мере, в которой он совпадает с просвещенческим идеалом государства — субъекта разума. Но цель его — отнюдь не выпятить односторонне индивидуальное страдание (что значило бы внутренне согласиться с необходимостью страдания), а показать двойственную *диалектику* единства и одиночества. Почти одновременно с «Жаждой нищего» Платонов пишет, например, статью «Нормализованный человек», где от своего лица утверждает:

Дело коммунистической революции — уничтожить личности и родить их смерть. новое живое мощное существо — общество, кол-

лектив, единый организм земной поверхности, одного борца и с одним кулаком против природы<sup>145</sup>.

И он пишет еще много таких статей. Так что «я» может выступать у него и со стороны просвещенного субъекта, и со стороны кенотического субъекта «жажды». Все дело в их взаимной нужде и взаимном переходе. Поэтому историческое решение видится Платонову не в односторонней защите одного или другого «персонажа», а в некоем их удачно сбалансированном пространственно-временном *сочетании*, которое он усматривает в технике и в искусстве (для него это одно и то же). Так, в статье 1921 года, посвященной «вечеру Некрасова в коммунистическом университете», Платонов предлагает, после похвалы Некрасову, реализовать его поэзию на практике, а именно построить невиданную диалектическую машину, в которой *искусство* бы переплетало и сплавляло диалектические противоречия революции: «устроить вечер поэта грядущего, уже плетущего железные венцы своих песен. Имя ему — Машина. Машина жует мир и делает из печали радостную песню, как русский народ на Волге. Только звуки ее песни не дрожащие слова, а измененные миры, пляшущий космос»<sup>146</sup>.

#### 4. Заключение

Итак, подведем итог. Если смотреть на политическое из перспективы первой философии, то есть логики и онтологии, то перед нами оказывается динамическая структура, образуемая диалектикой единого и одинокого. Это диалектика, описывающая не историю, а внутреннюю динамику самой современности. Как выглядит эта диалектика в целом?

Первый шаг — расщепление общего, первичного понятия и феномена единства на единство-тотальность (государство) и определенная единичность (индивид). Этот шаг соответствует примитивной, обыденной политической теории.

Второй шаг — отражение одиночества в единстве. Здесь происходит конституирование государственной власти через сувере-



нитет исключительного: через чрезвычайное событие основания, через фигуру монарха или через фигуру индивида как суверена в современной идеологии прав человека. Подобное отражение, в своем наиболее развитом виде, получает имя и форму *репрезентации* и в этом виде обеспечивает легитимность государства как синтеза. В наиболее полной мере апологетику такого репрезентативного государства дает Гегель в *Философии Права* (см. ниже).

Однако (третий шаг!) тот же самый синтез поворачивается своей отрицательной стороной и превращается в *кризис*, когда мы замечаем, что: абсолютный монарх тем более одинок, чем более абсолютен и суверенен, — мы уже упоминали это в связи с Беньямином и Гольдманом<sup>147</sup>. Более того, его власть, и вообще государственная власть, выглядит хрупкой, как власть одиночки над мощной массой, которая, к счастью, разобщена. Одиночество монарха, выражающее атомизацию его подданных, составляет сам дух современной политической власти. И оно же, после отмены монархии и воцарения демократии, рассеивается в обществе и превращает его в «одинокую толпу». Заметим, что одиночество отличается от простой единичности тем, что оно неопределенно и безгранично: превращаясь в бесконечно малую песчинку, человек открывается всему миру, но, по словам Ницше о Гераклите, существует в нем как «светило без атмосферы», незащищено и неудобно. И здесь:

Четвертый шаг: кризис государства, как атомарной тотальности, с самого начала ставит задачу универсализма Спинозистского образца: есть только один мир (см. о Спинозе соответствующую главу), и государство может лишь подражать его единству. Постепенно метафизика атома и целого подтачивает границы государств и вырабатывает глобальную политику, науку, идеологию. Идет несомненная интеграция мира, выражающаяся в открытии и колонизации Европой всего остального земного шара. Глобализация — это победа единства? Если так, то это несомненно единство как радикальное одиночество: оно разрушает границы и ставит как индивида, так и всю Землю лицом к лицу с пустым космосом, доводя до предела процессы *отчуждения* как существенной структуры социальной связи.

В этой ситуации нужно вспомнить о политической мысли Канта, который всячески подчеркивал, что в человеческом обществе есть и ассоциативные, и диссоциативные силы, и действуют они одновременно. У человека есть «склонность к общению, которая вместе с тем связана с непрерывным сопротивлением, постоянно грозящим обществу разъединением»<sup>148</sup>. Возможно, диссоциативные силы бы и взяли верх, говорит Кант, но они сдерживаются шарообразной конечностью Земли, которая, в свою очередь, служит символом «закругляющейся» конечности самого бытия. Человек живет в перекрестье этих двух сил, которые останавливаются в хрупком балансе. Но надо сделать за Канта следующий шаг и сказать о том, что речь идет об одной и той же силе — об отношении через отторжение и отторжении в силу излишней близости. Это, собственно, и есть *коллективное одиночество*, на которое обрекает нас конечность мира, тем в большей мере, в какой мы рассеиваемся по его оконечности, и тем в большей мере, чем мы переживаем близость конца в *событийном* модусе. Подобное одиночество требует от нас иной этики, чем либеральная терпимость или моралистический коллективизм Сверх-Я. Оно требует от нас конститутивных институций, которые бы постоянно разлагали и вновь собирали ткань общества, порождали, одновременно, оторванность единичной свободы и вторящую ей и ее солидарность. Оно требует от нас иного отношения к технике и природе. В общем, некоего общего сосредоточения на ближайших задачах.

---

<sup>1</sup> Emerson R.W. Society and solitude // Emerson R.W. The collected works. Belknap Press, 2007. Vol. VII. P. 5. Первая публикация: Atlantic Monthly, Dec. 1857.

<sup>2</sup> Цымбурский В.Л. Остров Россия. Перспективы российской геополитики // Полис. 1993. № 5.

<sup>3</sup> Зиммель Г. Как возможно общество? // Зиммель Г. Избранное. М., 1996. Т. 2. С. 509—528.

<sup>4</sup> Simmel G. Sociologie. P.: PUF, 1999. Ch. 2; d. 5.1.

<sup>5</sup> Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P.: PUF, 2003 [1912]. Заключение, p. 603. Можно заметить близость идей Дюркгейма фи-

лософии Спинозы. У Спинозы человек тоже движим аффектами, потому что оторван от целого, и эффекты целого (по Спинозе, Бога-природы, а не общества) приходят к нему как бы извне. Но если Спиноза считает, что аффекты можно победить правильным осознанием логики целого, то у Дюркгейма эти аффекты, наоборот, усиливают и поддерживают необходимые обществу идеи самого себя.

<sup>6</sup> Дюркгейм Э. Самоубийство: социологический этюд. М.: Мысль, 1994. Дюркгейм пишет об одиночестве, в особенности в применении к «эгоистическому» самоубийству. Однако аномия, с ее не находящим выхода перевозбуждением индивида, с опасностью потерять все при первой же серьезной фрустрации, также может быть описана как одиночество, как безвыходно внутреннее состояние субъекта. Эгоизм и аномия соотносятся как демобилизующее и как энергетически стимулирующее одиночество. Об эгоистическом состоянии см. следующее: «Общество, которое каждую минуту распадается, чтобы вновь образоваться в другом месте, в совершенно новых условиях и из совершенно иных элементов, не имеет достаточно преемственности, чтобы приобрести собственную физиономию, чтобы создать собственную историю, к которой его члены могли бы быть привязаны. Если люди не заменяют чем-нибудь эту старую цель своей деятельности, по мере того как она от них уходит, то необходимо образуется большая пустота в их жизни. ... Отчасти по этой причине все больше растет число одиноких людей, и мы видели, что подобное одиночество усиливает склонность к самоубийству» (Там же).

<sup>7</sup> Kierkegaard S. The present age. NY: Harper Torchbooks, 1962. P. 31—87, о непризнаваемом: P. 83—86.

<sup>8</sup> В «Науке логики» Гегель подробно описывает эту логику «отталкивания» единого от себя самого. См. об этом ниже во Введении. Но ее можно найти уже у философа поздней Римской империи Плотина: он заметил, что мощь целого (в частности, той же империи) отсылает к трансцендентной, исключенной из бытия инстанции — единому-единичному как таковому (Плотин называет эту инстанцию «единым», «единственным», и «тем, что там», нездешним). Плотин обратил внимание на процесс, который приведет к трансформации политической мощи Рима (политического единства) в духовную, универсальную мощь христианской религии и Римской церкви (единства религиозного).

<sup>9</sup> Паскаль Б. Мысли / Пер. Э. Линецкой. СПб., 1995. С. 126.

<sup>10</sup> Там же. С. 95.

<sup>11</sup> «Я придумал это новое словообразование — “единочество”. Если ты одинок — это очень плохо, а “единочество” — это когда ты один, но в то же время един с этим миром. Ты часть этого мира, этой травы, этого неба, этих рек, людей, зданий — всего, что Господь создал. И тебе не может быть

одинок — тебе одиноко! Это такое сложное русское состояние души» — интервью Ю. Шевчука, 20.11.2001. <http://www.zvuki.ru/R/P/6102/>, посещение 12.11.2010. Отметим типичное, увы, замыкание одиночества как единства на единичного коллективного субъекта — «русское».

<sup>12</sup> *Agamben G. Homo Sacer. P.: Seuil, 1997.*

<sup>13</sup> *Кант И. Идея всеобщей истории во всеобщегражданском плане // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. М., 1994. Т. I. С. 91.* Современные американцы рассказывают, что, поскольку в их средних школах нет фиксированных «классов», а есть большие, по две сотни человек, когорты, они особенно сильно испытывают в это время чувство отчужденности и одиночества.

<sup>14</sup> *Riesman D., Denney R., Glazer N. The lonely crowd: a study of the changing American character. New Haven, CT: Yale Univ. Press, 1950.* Надо отметить близость наблюдений Рисмана вышеупомянутой теории аномии у Дюркгейма: оба видят одиночество как парадоксальное следствие из *избытка* социальности.

<sup>15</sup> В этом смысле мой подход противостоит, например, подходу во многом замечательной книги Николя Гримальди «Трактат об одиночествах» (*Grimaldi N. Traité des solitudes. P.: PUF, 2003*). Гримальди, опираясь на впечатляющий ансамбль литературных источников, прежде всего дневников Мен де Бирана, Амиеля, Кафки и Пессоа, реконструирует внутреннюю логику одиночества. Но он делает это разочаровывающим образом, в духе антропологического экзистенциализма. Он утверждает, что одиночество является лишением признания, или ожиданием его, и что оно поэтому болезненно. Объясняется же одиночество тем, что мы стремимся к единству и интеграции нашего «я» и тем, что в нашем бытии есть что-то принципиально неразделяемое.

По простому говоря, тем самым одиночество есть плата за единство целого и за единичность экзистенции. Гримальди приписывает его человеческому «я» и посвящает большую часть книги парадоксам этого «я».

Между тем одиночество есть опыт не единства и даже не единичности, а невозможности и того и другого — это единство в кризисе и разрыве, понимание того, что другой уже с самого начала присутствовал при моей «интеграции», что «я», — это укрепление, возведенное, чтобы удерживать якобы неотчуждаемую единичность бытия и защититься от заволаживающей силы Другого. «Неразделимое» бытие есть самое разделяемое, поскольку наше «я» только отчасти причастно ему, оно нам не принадлежит и в то же время сразу, в любом акте сознания как отношения, вводит в наш мир *иное* бытие (см. на эту тему известные анализы Ж.-Л. Нанси). Тем самым одиночество как негативная сила *первично* по отношению и к единому целому, и к непроницаемо единичному.

<sup>16</sup> В этом очерке мы активно используем книгу: *Sayre Robert. Solitude in society.* Harvard University Press, 1978.

<sup>17</sup> Еврипид, «Медия», строка 254, в: *Еврипид.* Трагедии. М.: Янтарный сказ, 2004.

<sup>18</sup> Еврипид, «Алкеста», строка 407, в: *Еврипид.* Трагедии.

<sup>19</sup> *Эпиктет.* Рассуждения. М.: Янтарный сказ, 2004. Кн. 3, гл. 13. См.: *Арендт Ханна.* Истоки тоталитаризма. С. 618.

<sup>20</sup> Позиция, выработанная в позднее Средневековье (13 век) такими юристами, как Аккурсиус, Азон, Бальдус и др., поддержанная также Фомой Аквинским. Об этом есть огромная литература, ср. из недавнего: *Macmillan Ken.* Sovereignty and possession in the English New World: Legal foundations of the English empire. Cambridge University Press, 2006. P. 19—21.

<sup>21</sup> *Аристотель.* Метафизика // Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1977. Т. 1. 1076а.

<sup>22</sup> *Tesoro de la lengua castella o espacola*, цит. по: *Pagden Anthony.* Lords of all the world. New Haven: Yale University Press, 1995. P. 43.

<sup>23</sup> *La Boétie E. de.* Discours de la Servitude volontaire, ou Contre l'un. P.: Flammarion, 1983. P. 132—133.

<sup>24</sup> *Монтень М. де.* Опыты. М.: Эксмо, 2007. Кн. 1, гл. 39 «Об уединении».

<sup>25</sup> *Solitude locale* — физическое отсутствие других людей — один из трех типов одиночества, выделяемый Монтенем.

<sup>26</sup> Там же. Кн. 3, гл. 3.

<sup>27</sup> Декарт — Гюзу де Бальзаку, Амстердам, 5 мая 1631. *Oeuvres de Descartes.* P.: VRIN, 1974, Correspondance. Vol. 1. 1622—1638. P. 203—204.

<sup>28</sup> *Беньямин В.* Происхождение немецкой барочной драмы / Пер. С. Ромашко. М.: Аграф, 2002. Беньямин пишет об одиночестве, в основном ссылаясь на книги Георга Лукача («Душа и формы») и Франца Розенцвейга («Звезда искупления»). См. особенно с. 103, 114.

<sup>29</sup> *Гольдман Л.* Сокровенный Бог / Пер. В. Большакова. М.: Логос, 2001 [1959].

<sup>30</sup> *Sayre R.* Solitude in Society. P. 54.

<sup>31</sup> *Naudin Pierre.* Le sentiment et l'expérience de solitude en France de l'aube des Lumières jusqu'à la Révolution. Paris: Klincksieck, 1995. P. 407—408.

<sup>32</sup> *Habermas Jürgen.* The Structural Transformation of the Public Sphere. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991. P. 30, 160—161.

<sup>33</sup> В этом духе написана статья об одиночестве в «Энциклопедии», критика одиночества звучит в «Религиозной» Дидро.

<sup>34</sup> *Zimmermann Johann Georges.* Einsamkeit, tr.fr. 1825, Paris, J.-B. Baillere, Libraire, «La Solitude», trad. A.-J.-L. Jourdan.

<sup>35</sup> *Ibid.* P. 57.

<sup>36</sup> *Emerson.* Society and Solitude. Op. cit.

<sup>37</sup> Ibid. P. 254.

<sup>38</sup> Ibid. P. 549.

<sup>39</sup> *Lepenies Wolf*. Melancholie und Gesellschaft. Fr. am M.: Suhrkamp, 1969. S. 85—90.

<sup>40</sup> *Riesman D., Glazer N., Denney R.* The Lonely Crowd. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1950.

<sup>41</sup> *Sayre Robert*. Solitude in society, см. сноски supra.

<sup>42</sup> *Пруст Марсель*. В поисках утраченного времени / Пер. А. Франковского. М.: Альфа-книга, 2009. С. 27—29.

<sup>43</sup> Там же. С. 29.

<sup>44</sup> Там же. С. 118. См. анализ Р. Сейра (Solitude in society. P. 115).

<sup>45</sup> В поисках утраченного времени («Германт»). С. 1072—1073.

<sup>46</sup> *Tillich Paul*. Loneliness and solitude // The Eternal Now. New York: Scribner's, 1963. P. 18—23.

<sup>47</sup> *Хайдеггер М.* Ницше: В 2 т. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. 1. С. 120; см. обсуждение ниже.

<sup>48</sup> *Беньямин Вальтер*. Сюрреализм. Последняя моментальная фотография европейской интеллигенции / Пер. Е. Крепак (изменен) // Маски времени. М.: Symposium, 2004. «Читатель, мыслитель, наблюдатель, фланер — такие же варианты экстатической личности, как потребитель опиума, мечтатель, визионер. И встречаются они куда чаще. Что уж говорить о страшнейшем из наркотиков — нас самих, о наркотике, который мы принимаем в одиночестве (die wir in Einsamkeit zu uns nehmen)» (с. 279).

<sup>49</sup> *Бланио Морис*. Пространство литературы. М.: Логос, 2002. С. 25.

<sup>50</sup> См.: *Деррида Ж.* Фармация Платона / Пер. А. Гараджи, <http://derrida.philosophystorm.org/node/63>; см. также пер. Д. Кралечкина в: *Деррида Ж.* Диссеминация. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 72—219.

<sup>51</sup> *Tillich Paul*. Loneliness and solitude // The Eternal Now. NY: Scribner & Sons, 1963. Ch. 1; *Арендт Ханна*. Истоки тоталитаризма. М.: Центрком, 1996. С. 617—619. Арендт, вслед за Тиллихом, различает одиночество в плохом смысле (loneliness) и в хорошем (solitude). В первом я «действительно один, покинутый всеми». Во втором «я нахожусь вместе с моим «Я» и тем самым вдвоем в одном лице» (с. 618). Но при этом Арендт тут же указывает на возможность перехода от первого ко второму, и наоборот, что ставит под сомнение возможность проведения строгого различия. Тем более что оценки необязательно связаны с понятиями: покинутость всеми может переживаться как освобождение, простор, а диалог с собой может и надоесть (ср. вышеприведенную фразу Беньямина).

<sup>52</sup> *Klein Melanie*. On the sense of loneliness // Envy and Gratitude and Other Works. New York: Delacorte, 1975. P. 300—313, cit. p. 309.

<sup>53</sup> *Levinas Emmanuel*. De l'existence a l'existant. P.: Vrin, 1963.

<sup>54</sup> Ibid. P. 109—113.

<sup>55</sup> Ibid. P. 144.

<sup>56</sup> Время и Другой. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998.  
С. 44. Кристоф Перрен в своей недавней статье, хорошо суммирующей теорию одиночества у Левинаса (*Perrin Christophe. Levinas et l'autre solitude // Philosophie. Été 2009. № 102. P. 45—62*), отмечает, что в поздний период творчества Левинас противоречит себе и утверждает: «не существует чистого внутреннего: есть всегда уже открытость другому в страдании и боли одиночества» (интервью с Филиппом Немо, в: *Poirié F. Emmanuel Levinas, qui êtes vous? Lyon: La manufacture, 1987. P. 104—105; цит по: Perrin C. P. 61*).

<sup>57</sup> О бессоннице как спазме рефлексивности, ср.: *Мазун А. Отрицательная революция. СПб.: ЕУ СПб, 2008. С. 306—329.*

<sup>58</sup> *Levinas E. De Dieu qui vient à l'idée. P.: J. Vrin, 1986. P. 50.*

<sup>59</sup> *Perrin Christophe. Levinas et l'autre solitude // Philosophie. Été 2009. № 102. P. 45—62.*

<sup>60</sup> Интервью Левинаса с Филиппом Немо // *Poirié F. Emmanuel Levinas, qui êtes vous? Lyon: La manufacture, 1987. P. 104—105; цит. по: Perrin C. Op. cit. P. 61.*

<sup>61</sup> *Арендт Ханна. Истоки тоталитаризма. М.: Центрком, 1996. С. 618—619.* У Арендт, которая следует Тиллиху, противопоставляется *loneliness*, в смысле изоляции, и *solitude*, в смысле позитивной рефлексивности. Переводчики почему-то передают первое как «одиночество», а второе как «уединение». Я бы предложил переводить первое как «изоляция», а второе — как «одиночество».

<sup>62</sup> Зигмунд Фрейд, «Траур и меланхолия», в опубликованном русском переводе неточно: «Печаль и меланхолия», в: *Фрейд Зигмунд. Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа. СПб.: Алетейя, 1998. С. 211—231.*

<sup>63</sup> А именно «Эдипа в Колоне» и «Антигоны» в: *Лакан Ж. Семинар 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/1955). М.: Гнозис, Логос, 1999. С. 326—335; Семинар 7. Этика психоанализа. С. 315—368.*

<sup>64</sup> Семинар 7. С. 348.

<sup>65</sup> Семинар 7. С. 354. Лакан, обращая внимание на эти «воображаемые болезни», считает, что это симптомы, которые позволяют человеку осмыслить и означить смерть, выходя тем самым за ее пределы. Он не замечает связи между этими болезнями и мотивом уязвимости человека в его предельной открытости.

<sup>66</sup> Например, в: *Rousseau juge de Jean-Jacques. A Londres, 1782. Second dialogue. P. 319—330.*

<sup>67</sup> *Беньямин Вальтер. Московский дневник. М.: Ad Marginem, 1997. С. 62.* Эта цитата, переиначенная, была некоторое время крайне популярна в

русскоязычной блогосфере: «Одиночество это когда те, кого мы любим, счастливы без нас» (360 точных упоминаний на 27 июля 2008). Излишне упоминать, что Интернет вообще, и блоги в особенности, есть в высшей степени симптоматичный медиум *одинокого общения*, сообщения одиноких, чье одиночество становится условием успешной коммуникации.

<sup>68</sup> *Пруст М.* В поисках утраченного времени. С. 29.

<sup>69</sup> Ср.: *Миоускович Бен.* Одиночество: междисциплинарный подход // *Лабиринты одиночества.* М.: Прогресс, 1989. С. 52—87. «Мы не боимся смерти, мы боимся одиночества... Что нас ужасает в смерти, так это возможность продолжения нашего сознания, но в полном одиночестве. Вот чего мы боимся: не милосердия предающего забвению небытия, не смерти — сократовской “ночи без сновидений”; скорее всего, мы боимся осознания “небытия”... изоляции, не отражающейся в теплых чувствах и “рефлексивном свете” другого сознательного существа» (с. 63). Тут надо добавить и возразить, что подобная боязнь — обратная сторона фантазма, желания заглянуть в замочную скважину мира-где-тебя-нет, и поэтому она не отражает некоего онтологического положения человека, а является бессознательной конструкцией, необходимой человеку для субъективизации себя и объективизации мира.

<sup>70</sup> *Паскаль М.* Мысли. № 88. С. 47.

<sup>71</sup> Там же. № 90.

<sup>72</sup> *Свифт Дж.* Путешествие Гулливера / Пер. с англ. под ред. А. А. Франковского. М.; Л.: Academia, 1932.

<sup>73</sup> Здесь Свифт явно вторит Паскалю с его качелями ничтожности и величия человека — о Паскале см. ниже.

<sup>74</sup> *Сартр Ж.-П.* Бытие и Ничто. М.: Республика, 2000. С. 282—283.

<sup>75</sup> В этом смысле известная теория идеологической «интерпелляции» Луи Альтюссера прямо противопоставлена указанному анализу Сартра. Альтюссер приводит пример человека, который откликается на оклик полицейского «эй ты». Ситуация, аналогичная сартровской, но человек, подчеркивает Альтюссер, становится в ней именно «субъектом», а не «объектом» — это не добавляет ему свободы (*Althusser Louis.* *Idéologie et appareils idéologiques d'État* // *La Pensée.* 1970. № 151. P. 3—38; англ. пер. см. в: *Ideology and ideological state apparatuses* // *Lenin and philosophy and other essays.* NY: Monthly review essays, 1971).

<sup>76</sup> Там же. С. 428.

<sup>77</sup> *Фрейд Зигмунд.* Массовая психология и анализ человеческого «я» // «Я» и «Оно». Тбилиси: Мерани, 1991. Кн. I. С. 71—138.

<sup>78</sup> *Гальдман Люсьен.* Сокровенный Бог. М.: Логос, 2001.

<sup>79</sup> В русском переводе: «[П]о египетским произведениям искусства видно, что они содержат в себе загадки, правильная разгадка которых не уда-



ется не только нам, но большей частью и тем, которые сами себе их задавали» (Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике. СПб.: Наука, 2001. Т. 1. С. 401).

<sup>80</sup> См.: Vita Activa. С. 32—102.

<sup>81</sup> «Колыбельная Трескового Мыса» (1975). В: Сочинения Иосифа Бродского. СПб.: Пушкинский фонд, 1992. Т. 2. С. 355—365. Ср. Мелани Кляйн об одиночестве как функции распада «я»: «потерянные части сами кажутся одинокими» (Klein M. Op. cit. P. 303).

<sup>82</sup> Brodsky Joseph. Ninety Years Later // On Grief and Reason. NY: Noonday Press, 1995. P. 376—427; цит. p. 414—415.

<sup>83</sup> Этим словам Рильке близко еще одно стихотворение Бродского, «На-тюрморт» (1971), в котором он говорит, что предпочитает вещи людям:

Я не люблю людей.  
Внешность их не по мне.  
Лицами их привит  
к жизни какой-то не  
покидаемый вид.

Вещь же «можно грохнуть, сжечь, распотрошить, сломать. Бросить. При этом вещь не крикнет: “Ебёна мать!”». Здесь, скорее всего, есть отсылка к Рильке — но у того, хотя вещи и описываются в их загадочности, люди все же предпочитаются вещам, и их точку зрения оставить невозможно — Бродский же идет дальше, чем Рильке, и предпочитает вещи (внутри которых пыль) людям («внешним», способным к трансценденции), пусть и с явной иронией, у Рильке отсутствующей. У Рильке в «Дуинских элегиях» есть мотив симпатии к покидаемым — «Брошенных [Verlassenen] пой» (1 элегия), отождествление людей с оставляющими — «Так мы живем, прощаясь без конца» (Элегия 8. С. 40). Поэтому Бродский переворачивает картину Рильке — люди покидают и покидаемы, но в то же время и *непокидаемы*, поскольку причастны памяти и жалости.

<sup>84</sup> Ср. раннюю статью Ханны Арендт и Гюнтера Штерна: Arendt H., Stern G. Rilke's Duino Elegies // Arendt Hannah. Reflections on Literature and Culture. Stanford University, 2007. P. 1—24. Арендт и Штерн описывают, как у Рильке одиночество и бренность человека становятся основой для любви, любовь эта, правда, развоплощает свой предмет и выходит за рамки единичного сущего — есть только одна любовь, к которой любящие тем самым приобщаются. Арендт и Штерн утверждают, что у Рильке вещи необходимы человеку, в своей внутренности, в ситуации потери внешнего, трансцендентного. Но вещам придает смысл идущий также изнутри голос конечного, мимолетного бытия человека. Из взаимного покидания (Verlassen) вещей и человека, и людьми друг друга — из дистанции *одиночества* — рождается *любовь* как возможность возведения бытия не в трансцендентный мир, но в высшую онтологическую степень. Арендт и

Штерн приписывают миру Рильке качество «покидаемости» — что переключается с «Натюрмортом» Бродского — ср. предыдущую сноску.

<sup>85</sup> Ночь мира позволяет удерживать отсутствующих вблизи. Чуть ниже мы познакомимся с хайдеггеровским определением одиночества как «дефицитного модуса совместного бытия».

<sup>86</sup> *Benjamin Walter*. Das Passagenwerk, Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. Bd. 5. S. 490ff.

<sup>87</sup> *Бродский И.* Послесловие к «Котловану» (1973), [http://imwerden.de/pdf/o\\_platonove\\_brodsky.pdf](http://imwerden.de/pdf/o_platonove_brodsky.pdf)

<sup>88</sup> *Платонов Андрей.* Сочинения. М.: ИМЛИ РАН, 2004. Т. 1, кн. 1. С. 227.

<sup>89</sup> *Платонов А.* Чевенгур, [http://imwerden.de/pdf/platonov\\_chevengur.pdf](http://imwerden.de/pdf/platonov_chevengur.pdf). С. 20.

<sup>90</sup> Там же. С. 26.

<sup>91</sup> Счастливая Москва, [http://imwerden.de/pdf/platonov\\_schastlivaja\\_moskva.pdf](http://imwerden.de/pdf/platonov_schastlivaja_moskva.pdf). С. 27.

<sup>92</sup> Чевенгур. С. 64.

<sup>93</sup> См., например: Счастливая Москва, [http://imwerden.de/pdf/platonov\\_schastlivaja\\_moskva.pdf](http://imwerden.de/pdf/platonov_schastlivaja_moskva.pdf). С. 8; Размышления читателя, [http://imwerden.de/pdf/platonov\\_razmyshleniya\\_chitatelya.pdf](http://imwerden.de/pdf/platonov_razmyshleniya_chitatelya.pdf). С. 79 (с осуждением).

<sup>94</sup> *Платонов Андрей.* Записные книжки. М.: ИМЛИ РАН, 2006. С. 94—95.

<sup>95</sup> Там же. С. 185.

<sup>96</sup> Счастливая Москва. С. 24—25. Это растворение героя в коллективе — никогда не удающееся до конца — у Платонова лейтмотив.

<sup>97</sup> Чевенгур. С. 63. «Мрачинский» — это, очевидно, Шкловский. Вот что пишет Шкловский в «Сентиментальном путешествии» (1923): «Я, если бы попал на необитаемый остров, стал бы не Робинзоном, а обезьяной, так говорила моя жена про меня; я не слышал никогда более верного определения» (*Шкловский В.* Сентиментальное путешествие. СПб.: Азбука, 2008. С. 194); Платонов имел «Сентиментальное путешествие» в своей библиотеке в конце 1920-х, как указано в его «Архиве»: Архив А.П. Платонова. М.: ИМЛИ, 2009. С. 495. Шкловский в этом отрывке имеет в виду свою способность к приспособлению к любой ситуации. Но Платонов прочитывает этот троп по-своему и применяет его ко всей историософской концепции Шкловского. Шкловский, как и Мрачинский, — интеллеktуал-авантюрист, «Агасфер». Он понимает революцию как большое сентиментальное острашение: многократное усиление ощущений от жизни. С точки зрения Платонова же, это внешнее, экзотическое, эстетское отношение к революции. С точки зрения самого Робинзона, этого нового революционного человека, чувствительность оборачивается болью, никакого эстетического удовольствия он от нее не испытывает, однако она тоже играет обратную роль по отношению к практике (тревога и тоска в литературе — твердость

и надежда на практике). Ср. концепцию «неостранения» у Платонова как метода, обратного остранению, у Ольги Меерсон — см. ниже сноску 91. Впрочем, учитывая смысл, в котором сам Шкловский (его жена?) сравнивает себя с обезьяной на необитаемом острове, их с Платоновым позиции не столь уж различны!

<sup>98</sup> Впрок, [http://imwerden.de/pdf/platonov\\_vprok.pdf](http://imwerden.de/pdf/platonov_vprok.pdf). С. 8.

<sup>99</sup> *Меерсон Ольга*. Свободная вещь. Поэтика неостранения у Андрея Платонова. Новосибирск: Наука, 2001. В своей блестящей книге Меерсон справедливо противопоставляет поэтику Платонова поэтике остранения в смысле Шкловского (и соответственно Толстого). В то же время она сама замечает, что «одна из возможных функций неостранения — это оттягивание и усиление остранения...» (с. 20). То есть «неостранение» — это не противоположность остранению, а тоже остранение, только как бы отрицательное. Оно, действительно, отличается от разоблачительно-сатирического остранения Шкловского, но преследует ту же цель — увидеть вещи как они есть, в их первозданном бытии. А в первозданном бытии можно увидеть вещи только нетематически, искоса. Меерсон не упоминает, впрочем, многочисленных случаев, когда Платонов прибегает ко вполне классическому остранению — например, вводя наивный взгляд инфантильно-рассказчика.

Меерсон трактует «неостранение» прежде всего как повествовательный прием, вводящий читателя внутрь произведения и разрушающий любую метапозицию. При этом она совсем не рассматривает социально-утопический смысл данного приема — поскольку разделяет либерально-гуманистическую трактовку мировоззрения Платонова. Между тем очевидно, что Платонов, создавая свою нетематическую оптику, перекраивает и проектирует отношения между людьми (и животными) от индивидуалистического общества к своеобразному коммунизму точек зрения.

<sup>100</sup> Счастливая Москва. С. 37—38.

<sup>101</sup> Записные книжки. С. 166.

<sup>102</sup> Об этом см.: *Магун А.* Отрицательная революция. СПб.: ЕУ СПб., 2008, где изложение во многом зависит от Мишле: *Michelet Jules*. Histoire de la révolution française. P.: Robert Laffont, 1979.

<sup>103</sup> Об этом см.: *Lefort Claude*. Essais sur le politique. XIX—XXe siècles. P.: Seuil, 1986.

<sup>104</sup> *Veyne Cf. Paul*. L'empire romain // Duverger Maurice (ed.). Le Concept d'Empire. P.: PUF, 1980. P. 120—135.

<sup>105</sup> *Gumplowicz Ludwig*. Outlines of Sociology (1980) / Ed. with an introduction and notes by Irving L. Horowitz. New Brunswick, NJ: Transaction; *Oppenheimer Franz*. The State / Trans. by John Gitterman. San Francisco: Fox & Wilkes, 1997.

<sup>106</sup> *Плотин*. Шестая Эннеада. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 318. Плотин определяет так жизнь богов и счастливых людей. В оригинале — «*phuge monou pros monon*», поэтому не совсем точно переводить, как это сделано в русском издании, как «бегство единого к единому». «Единое», главное понятие философии Плотина, именуется им по-разному, но основным наименованием является все-таки *to hen*, *единое*. *To monon* означает единственное, одинокое — это имя того же самого верховного начала, но оно вскрывает иной его аспект, чем просто единство.

<sup>107</sup> *Фейербах Л.* Сущность христианства. М.: Мысль, 1965. С. 99.

<sup>108</sup> Там же. С. 111.

<sup>109</sup> *Паскаль*. Мысли. С. 50.

<sup>110</sup> Маркс и Энгельс, многим обязанные Штирнеру, справедливо возразили ему, что его «единичный» человек является еще одним призраком, и совершенно непонятно, почему именно он должен быть последней инстанцией единичности. Их «пролетариат», в своем коммунистическом образе жизни, становится альтернативой «единичности» Штирнера. Позже Карл Шмитт, теоретик суверенитета как решения о единичном и исключительном, посаженный в одиночную тюремную камеру за свое сотрудничество с нацистами, вспомнил о Штирнере и о его бедной, нагой фигуре единичного, одинокого человека. Шмитт, следуя Штирнеру, указывает, что одиночеству присущ самообман и что замыкание Штирнера в «панцирь» «я» есть тоже форма такого самообмана. Для эгоцентрика Штирнера врагом становится весь мир, и здесь, незаметно для него, готовится диалектический поворот, который позволит преодолеть одиночество изнутри. Враг — этот *alter ego* — спасает и от одиночества, и от самообмана, потому что врага обмануть нельзя, и он ставит субъекта *под вопрос*, возвращая его одиночество в ситуацию аутентичности. Другими словами, враг не есть очередной призрак, предмет одержимости. Шмитт снимает ситуацию одержимости, вскрывая одновременно оппозицию и тождество (диалектическое противоречие) между субъектом и тенью, которую он для себя воздвигает, чтобы себя же обмануть и защититься от сознания собственной ничтожности. Распад субъекта на себя и своего врага отделяет его от одиночества. Враг, грозящий его уничтожить, на деле отделяет человека от ничто.

<sup>111</sup> *Штирнер*. С. 141.

<sup>112</sup> *Лакан Ж.* Стадия зеркала и ее роль в формировании функции «я» // Инстанция буквы в бессознательном. М.: Русское феноменологическое общество, 1997. С. 13.

<sup>113</sup> Примером может служить уже цитировавшаяся статья об одиночестве Бена Миюсковича: «Парадокс заключается в том, что мы стремимся быть собой, боремся за уникальную целостность сознания, против случай-

ности преходящего, изменчивого бытия, против всеобщего небытия разрозненного сознания; и если нам это в какой-то мере удастся, тогда нас ужасает абсолютное одиночество нашей позиции» (Лабиринты одиночества. С. 82). То есть получается, что одиночество — обратная сторона единства и идентичности субъекта, и оно поэтому неизбежно. То же можно было бы сказать о современном государстве как о репрезентированном единстве в целом. Но в этой ли простой амбивалентности сущность одиночества, или оно делает из человека «меньше единицы»? Неужели у общества нет другого пути самореализации, нежели горючить ошестинившихся «целостных» субъектов?

<sup>114</sup> См.: *Нанси Жан-Люк*. Бытие единичное множественное. Минск: Логвинов, 2004. Об одиночестве см. особенно с. 55—72, 119—131.

<sup>115</sup> *Winnicott D.* The Capacity to be Alone // *International Journal of Psycho-Analysis*. 1958. № 39. P. 416—420.

<sup>116</sup> См.: *Кант Иммануил*. Критика Чистого Разума. М.: Мысль, 1994. В 123—128, А 499—515.

<sup>117</sup> *Аристотель*. Метафизика. Книга I, 1056—1057ff.

<sup>118</sup> *Фреге Готлоб*. Основоположения арифметики. Логико-математическое исследование о понятии числа / Пер. В.А. Суровцева. Томск: Водолей, 2000.

<sup>119</sup> *Miller Jacques-Alain*. *Suture* // *Cahiers pour l'analyse*. 1966. № 1.

<sup>120</sup> *Badiou Alain*. L'être et l'événement. P.: Seuil, 1988.

<sup>121</sup> *Badiou Alain*. L'être et l'événement. P. 195 ff.

<sup>122</sup> Ibid. P. 203.

<sup>123</sup> *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Часть первая. М.: И.А. Савин, 2006. Ч. 1, вопрос 11: О единстве Бога. С. 106—115.

<sup>124</sup> *Гегель Г.-В.-Ф.* Наука логики. СПб.: Наука, 1997.

<sup>125</sup> Там же. С. 137—138.

<sup>126</sup> Там же. С. 143.

<sup>127</sup> Там же. С. 147.

<sup>128</sup> См.: *Сартр Ж.-П.* Бытие и Ничто. М.: Республика, 2000. С. 48

<sup>129</sup> Наука логики. С. 150.

<sup>130</sup> Там же. С. 157.

<sup>131</sup> *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // *Время и Бытие*. М.: Республика, 1993.

<sup>132</sup> *Хайдеггер М.* Бытие и Время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 263.

<sup>133</sup> Там же. С. 120—121, пер. В. Библина изменен.

<sup>134</sup> Об этом см. подробнее: *Магун А.* Отрицательная революция. С. 200—201.

<sup>135</sup> *Heidegger Martin*. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit. Fr. am M.: Vittorio Klostermann, 1983. S. 8.

<sup>136</sup> *Heidegger M., Blochmann E.* Briefwechsel 1918—1969. Marbach am Neckar, 1989. Brief 76. S. 91. Freiburg 12 April 1938.

<sup>137</sup> *Хайдеггер. Weg zur Sprache. Unterwegs zur Sprache // Gesammelte Schriften.* Fr. am M.: Vittorio Klostermann. Bd. 12. S. 244. Русский перевод В. Библихина: Путь к языку // Время и Бытие. М.: Республика, 1993. С. 259—273; цит. с. 272. Библихин, как всегда, предлагает параллель из русского языка (слово «сам»), но при этом «жертвует» понятием одиночества, меняя его на «самость». Упомянутая Хайдеггером этимология, действительно, есть в словаре Гриммов: *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm.* München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1991, fotomechanischer Nachdruck der Erstausgabe 1862. Bd. 3. S. 263:

Einsamkeit:

1) früher unitas, concordio, communion,

2) solitude.

<sup>138</sup> *Heidegger M.* Hölderlins Hymnen «Germania» und «Rhein». GS. Bd. 39. S. 135.

<sup>139</sup> *Хайдеггер М., Ясперс К.* Переписка 1920—1963. М.: Ad Marginem, 2001. С. 254.

<sup>140</sup> См. об этом, и вообще об одиночестве у Хайдеггера, замечательную работу: *Cumming Robert.* Phenomenology and deconstruction. Vol. 4: Solitude. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2001.

<sup>141</sup> *Хайдеггер М.* Ницше: В 2 т. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. 1. С. 120.

<sup>142</sup> Здесь, правда, можно возразить Хайдеггеру, что у Ницше и в этом обращении к читателю, и позже в «Заратустре» все начинается со вполне конкретного, эмпирического одиночества, с оставленности другими или собственного ухода, и только потом происходит собственно экзистенциальный опыт, который, как ни странно, обосновывает глубокую связь с другими.

<sup>143</sup> *Платонов.* Сочинения. Т. 1, кн. 1. С. 166—167. Курсив наш.

<sup>144</sup> Там же. С. 171.

<sup>145</sup> *Платонов.* Сочинения. Т. 1, кн. 2. С. 132.

<sup>146</sup> *Платонов.* Сочинения. Т. 1, кн. 2. С. 178—179.

<sup>147</sup> *Беньямин Вальтер.* Происхождение немецкой барочной драмы / Пер. С. Ромашко. М.: Аграф, 2002; *Гольдман Люсьен.* Сокровенный Бог / Пер. В. Большакова. М.: Логос, 2001 [1959].

<sup>148</sup> *Кант И.* Идея всеобщей истории во всеобщегражданском плане // Кант. Сочинения на немецком и русском языках. М.: Ками, 1994. Т. 1. С. 80—123; цит. I, с. 91.

ПРЕДМЕТ  
ПОЛИТИЧЕСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ





## 1. Обоснование

Сегодня, как и триста, и двести, и сто лет назад, Россия находится в ситуации, когда ей необходимо нагнать Запад, подражать ему. Даже наши националисты и изоляционисты подражают Западу: «Будем любить свою родину так же сильно, как они любят свою!» Однако, как мы воочию видим, очередной процесс вестернизации России проходит негладко. Нами заимствуются с Запада институты, понятия — но почему-то они ассимилируются уже существующей культурной средой. Почему? — В своем нынешнем состоянии западные институты хранят верность чему-то, что уже закончилось. То, что придает им жизнь, находится в прошлом. Сами западные люди уже не вполне понимают, зачем все это, так что «демократия» (к сожалению) постепенно становится синонимом американского империализма и так далее (то есть в Америке есть, конечно, элементы настоящей демократии, но их нельзя экспортировать, и американцы сами уже не понимают их). Современная Россия — что переводчик, который берет древний текст и начинает переводить его по словам, буквально. Настоящий же переводчик ищет в собственном языке возможность сделать нечто аналогичное, конгениальное оригиналу, но в качественно другой ситуации.

Поэтому наш единственный шанс — это попытка овладеть *смыслом* западной истории, разобраться в нем, затем сравнить

нашу нынешнюю ситуацию с тем временем, когда рождались известные нам западные институты, и увидеть, на что мы можем опираться в собственной истории, чтобы участвовать в судьбе Запада и, быть может, продвигать ее дальше. Вместо рабского подражания нам необходим свободный, творческий перевод, придающий импульс для дальнейшего движения. Предпосылки западных институтов есть и у нас. Это — кризис, разлом, революция. А ведь западное «либерально-демократическое» государство именно и есть институционализация кризиса.

## 2. Дисциплина политической философии

**А.** Политическая философия, как и философия вообще, неотделима от истории. Наше настоящее нам полностью не принадлежит, и мы постоянно должны отступать назад, чтобы разобраться в нем. В то же время у нас есть право рассматривать политические понятия универсально, общезначимо — поскольку настоящее подвешивает их на грани возрождения и забвения. Историческое и философское рассмотрение тесно связано: именно временной характер человеческих установлений погружает их, как айсберг, на две трети, в воды забвения. Понимание этих институтов требует поэтому остановки, шага назад. И это не просто шаг назад к эмпирическим фактам прошлого, а попытка разобраться в *возникновении* плохо понимаемых современных реалий — в их появлении, в их новизне. А это значит, что нас интересует сама *суть* феномена, то, *почему* он есть. От простого интереса к истории мы перешли к вопросу об *истоке*, который является собственно философским.

Но не надо забывать при этом, что историческое рассмотрение ставит нам и трудные пределы в наших универалистских поисках сути политических институтов. История — это не только непрерывное, постепенное изменение и забвение — это еще и незаполнимые разрывы, как раз происходящие из появления и гибели. Когда мы сталкиваемся с прошлым, мы имеем дело не только с изнанкой настоящего, но и с чем-то фундаментально

иным — эпохой, которая безвозвратно погибла и в которой еще не родились знакомые нам вещи. А значит, мы не можем проецировать на нее свои понятия.

Предмет политической философии исторически неопределен: сегодня мы понимаем под ним современное нам *государство*, но в то же время называем его словом «политическое» — словом, заимствованным у древних греков, с их очень специфическим, а как многие утверждают, «негосударственным», институтом полиса. И все же мы хотели бы определить наш предмет универсально, безотносительно. Как разрешить эту проблему?

Примерно так: государство, полис, республика, империя — это не просто вещи, а вещи историчные, событийные. Они не существуют вне своего зарождения и бурного становления. То есть история — это не внешнее, а внутреннее, содержательное определение политико-философских текстов. Мы поймем сущность политики, если будем рассматривать каждую из исторических форм политики в ее зарождении, в ее разрыве с прошлым — и в моменты ее кризиса и гибели, а также в ее *тенденции*, направлении развития. Мы не сможем полностью абстрагироваться от собственного положения: мы дети Нового времени и видим политические образования прошлого сквозь призму современного «государства». Называть греческий полис государством — анахронизм, но анахронизм необходимый, чтобы понять его смысл, причем благодаря внешней позиции понять в чем-то лучше, чем его понимали сами греки. Такие аналогии тем более правомерны, поскольку ни полис, ни государство еще до конца не осуществились — это некоторые проекты, тенденции, несущие в себе внутренние противоречия и потому обрывающиеся, оставляющие потомкам воспоминание о незавершенном действии.

С другой стороны, собственно философская, универсальная точка зрения на политику возникает, только если мы обращаемся и к собственному государству (*status*) из какой-то *внешней* ему точки. Такую точку может предоставить нам прошлое — мы лучше поймем свое государство, если взглянем на него глазами древнего грека или средневекового рыцаря. Но внешнюю точку зрения

может предоставить и предвидение: поскольку нововременное государство (с его территориальным суверенитетом) находится сейчас на грани гибели (гибели его суверенитета), то у нас особенно привилегированная перспектива взгляда на государство и на его возможные исторические формы; на то, чем оно было, что оно есть и во что оно может превратиться.

Мы не можем списать ни одно из классических учений как устаревшее. В каждом из них содержится понимание, которое затрагивает и нас. В то же время эти тексты не поддаются непосредственному восприятию: глупо, когда читают Макиавелли и начинают спорить: а я считаю, что стратегию надо строить по-другому или что так поступать нехорошо и так далее. Чтобы спорить и соотносить текст с нашей жизнью, нужно проделать интерпретирующую работу, разобраться, что имел в виду Макиавелли, когда давал свои «советы» князю, какие сдвиги в мышлении стоят за его блестящей риторикой. Сделать это — значит не просто связать текст с историческим контекстом — событием, но увидеть, как *мысль* автора участвует в этом событии, разыгрывает его, сама являясь актом разрыва с прошлым или призывом к таковому. При таком подходе никакого противоречия между теорией и историей нет: они составляют единое целое, потому что предмет политической теории сам историчен и событийен.

**Б.** Среди прочих социальных наук политическая теория является наиболее философской дисциплиной, поскольку для нее центральной проблемой является конституирование общества в его единстве и поскольку она интимнее их связана с историей — сферой возникновения и гибели. По отношению к философии политика — это не просто один из предметов, а родственный ей проект, проект практического захвата целого мира, который философия набрасывает в воображении. «Политика» в современном ее понимании рождается тогда же, когда и философия, в Древней Греции — с секуляризацией и геометризацией человеческого сообщества. Алкивиад был учеником Сократа, а Александр учился у Аристотеля, и оба они ставят себе политическую задачу

захвата целого мира, так же как их учителя стремятся охватить мир умом. Более того, не только политика является предметом философии, но и философия часто бывает предметом политики, когда она (философия) становится призывом и средством к переустройству мира.

Итак, политическая философия формируется на пересечении философии и политики, и поэтому сама она не чужда практике.

Но она и не тождественна ей. Мысль одновременно отстает от практики — ей нужно время, чтобы разобраться в ситуации, часто отойти назад в прошлое, и обгоняет ее — часто философу скучно делать то, что ему заранее понятно. Философ — революционер по определению. Он обобщает, завершает мир в уме и мысленно воссоздает его с нуля. Но это же, как ни странно, может делать любой дурак. А ведь надо еще понять, откуда взялась такая возможность — где в мире этот самый ноль. Философ должен различать в мире зоны разрыва и брожения и вмешиваться в них вместе с другими. В отношении проектирования лучшего будущего у него никаких привилегий нет — есть только тренированная способность замечать грани.

Часто для философов политическая теория предстает чем-то скучным, лежащим в стороне от главных проблем. Более того, многие философы, и особенно мыслители Нового времени, говорят о политике совсем иное, чем о мире в целом. У них есть склонность относиться к политической мысли *догматично* и сохранять свою критичность и изобретательность для философии «вообще». Получается, что некоторые философы будут рассказывать вам про бытие, ничто, экзистенцию, трансценденцию, а в политике все сведется у них к демократии и правам человека. В этом есть свой смысл — действительно, в политике и вообще в практике ты гораздо более скован ситуацией. Потому наряду со скучными догматическими подходами нужно отметить и те, что непосредственно сводят политику к философским представлениям о прекрасном или о благе (например, о совместном действии, общении, справедливости и так далее). Надо видеть отчужденность и затрудненность политики, ее специфическую недоступность для этической

или эпистемологической редукции. Самое сложное, но возможное — отыскивать пространство для мысли и воображения в реальном мире, в тех ограниченных возможностях, которые нам даны, а также помнить, что то, что нас больше всего ограничивает, больше всего кажется безальтернативным, является, как правило, человеческим изобретением, и достаточно недавним.

### 3. Определение политического

#### *А. Поиск смысла понятия*

Предмет политической философии можно свести к трем важнейшим, связанным между собой понятиям:

*Политическое* (как сфера и форма деятельности человека).

*Государство* (polis, status, res publica).

*Власть, властное отношение* (как единица политического — potentia, potestas, Macht, Gewalt).

Теперь, по всем правилам педагогики и науки, мы должны дать дефиницию этим трем понятиям или хотя бы одному из них. Дать определение — свести понятие к чему-то *внешнему*, к чему-то *простому* и отослать его к *опыту*. Философское определение пытается воспроизвести взгляд инопланетянина, который никогда не видел ни государства, ни политического, ни политической власти. Ниже мы вначале попытаемся определить государство исходя из логики и здравого смысла, как нечто очевидное и простое. Затем мы рассмотрим наиболее известные из современных определений государства, политики и власти. Наконец, мы попытаемся реконструировать опыт политического как такового, *чистый* опыт, в котором идея политического возникала бы из жизни.

Итак, попробуем дать самое первое, наивное определение государству. Еще раз повторю, что здесь мы понимаем «государство» в самом широком смысле, то есть экстраполируем нововременное понятие государства (*status*) в предшествующие эпохи. Итак, государство — это *объединение людей для совместной жизни*.

Но в чем тогда специфика *политического* как сферы? Ближайшие его родственники — «правовое», «историческое», «экономическое», «социальное», для которых тоже проходит наше первое определение. Почему недостаточно того, что люди общаются между собой, что у них между собой отношения, а нужен еще какой-то дополнительный предмет — политическое, государство?

Ответ очень прост: вы знаете, несомненно, что «целое не сводится к сумме своих свойств». Простое собрание людей в одном месте и их общение между собой не будет еще государством и политикой. Даже если называть государством широкий круг исторических феноменов (и полис, и Римскую республику), все равно останется ряд человеческих обществ, где ничего даже близко подобного нету. Как показывает французский антрополог Пьер Кластр, существуют примитивные племена людей, где никакого государства нет. Эти племена не стремятся к объединению, а, наоборот, постоянно разделяются и избегают друг друга. Если в западной метафизике (изначально ориентированной на государство и его прообразы), начиная с Парменида, единство всегда связывается с добром и истиной, то, по Кластру, в безгосударственных обществах единство есть, наоборот, зло, недостаточность, лишенность (*только одно*).

С точки зрения Кластра, индейцы Гуарани находятся в состоянии «активного восстания против Одного», там, где для греков характерна «созерцательная ностальгия» по Одному<sup>1</sup>. «Единство — место смерти. Смерть — участь того, кто один. Почему вещи, населяющие несовершенный мир, смертны? Потому что они конечны, потому что они *неполны*. То, что разруσιμο, умирает от своей незавершенности, Единство характеризует незавершенность»<sup>2</sup>. Важно, что Кластр — не какой-нибудь наивный «руссоист». Для него индейцы не наивные дикари: они именно знают об Едином и сознательно, идеологически противостоят ему, бегут от него, предпочитая единству не множественность, а *двоицу*, то есть способность к идентификации с другим существом: человек и в то же время бог, шаман и в то же время ягуар. Отвержение примитивны-

ми племенами единства направлено прежде всего против *идентичности*: определенной, ограниченной сущности вещи. То, что нам представляется целостностью, дикарю представляется пленом, одиночеством в смысле изоляции.

Нетрудно заметить, что «единство», о котором пишет Кластер, понимается в отрицательном смысле *одиночества*, хотя он и не использует здесь этого слова. Но истинное одиночество для Кластера — это именно то, что препятствует объединению. Кластер описывает песни охотников Гуайяки, которые поют на деформированном, темном языке и которые посвящены самовосхвалению. Можно сказать, что мы имеем здесь нечто вроде «эгоцентрической речи», описанной Пиаже и Выготским<sup>3</sup>. «Песня охотника, этот эндо-язык есть для него момент настоящего отдыха, так как в нем обретается свобода его одиночества»<sup>4</sup>. Индейцы культивируют в своем обществе одиночество, которое не становится идентичным единством.

Особенно одиноким является вождь, который как бы вытолкнут из обычного порядка обмена. Но и его одиночество не дает ему реальной власти. Скорее именно в нем заключается залог его безвластия — того, что он не сможет апроприировать власть и превратиться в монарха. В немногих привилегиях и обязанностях вождей (публичная речь, многоженство, избыточное дарение) общество концентрирует свое коллективное одиночество и восхищается им, в то же время его отвергая<sup>5</sup>.

Досуг и одиночество — два истока *другой* политики, *другой* свободы, нежели целостное объединение в государстве. Мы вновь встретимся с ними у Ницше. Но понятие одиночества обнаруживает здесь свою полярность. Единое, целокупное на поверку оказывается *болезненно* одиноким, несовершенным. Противопоставить ему можно... тоже одиночество, но такое, которое предшествует объединению в целое, которое существует в отказе от единства, в выходе из него, и дает человеку неопределенное, бесконечное пространство свободы.



Акцент на единстве и объединении многих людей особенно характерен для политической философии Нового времени. Новоевропейское государство — это инструмент *репрезентации*, то есть конвертации множества (*multitudo*) в единство (*populus*). Мы уже цитировали во Введении Этьена де Ла Бозти, проницательного и яростного критика зарождающегося государства (в частности, вырождения самостоятельных благородных феодалов в почтительных придворных), который удивлялся в книге «О добровольном рабстве или Против одного», «*Contre l'un*» (1546—1548?), готовности множества людей поклоняться одному-единственному. Прочитируем еще раз ключевое место его книги:

Это грандиозное зрелище и в то же время столь обычное, что ему тем более нужно огорчаться и поражаться — наблюдать, как миллионы миллионов людей опускаются до рабства и ничтожества, склоняются под ярмом, не потому что их сковывает превосходящая сила, но исключительно потому (как кажется), что они околдованы и зачарованы самим именем *одного*, причем им нечего бояться мощи этого одного, поскольку он одинок, ни любить его за его качества, поскольку он в их отношении бесчеловечен и жесток<sup>6</sup>.

Итак, в 1970-е годы Пьер Кластр, французский антрополог с анархическими симпатиями, прошедший через взрыв неудавшейся революции 1968 года, возвращается к точке зрения, занятой на самой заре Нового времени французским аристократом Ла Бозти. Такие крупные политические мыслители второй половины XX века, как Ханна Арендт, Жиль Делез, Феликс Гваттари, Антонио Негри, разделяют подозрение Кластра по отношению к единству и обосновывают политику, основанную на «плюральности» (Арендт) или «множественности» (Негри). Эпоха, начавшаяся в XVI веке, переживает сегодня кризис, отбрасывающий ее к ее основаниям.

Общество еще только должно стать целым, единым — люди должны объединиться между собой и отделить себя от других по тому или иному признаку. Конечно, в обществе всегда есть какие-то взаимные отношения. В нем есть и границы, выделяющие его

в особенное, конкретное общество. Но ни эти отношения, ни эти границы не натуральны и потому не стабильны. Всегда есть опасность разрыва отношений, нарушения границ, насильственного их насаждения. Поэтому к материальному бытию общества нужно добавить что-то еще: нужна добавка, которая делала бы его по-настоящему единым.

В обществе, предоставленном самому себе, недостаточно единства — нужен специальный аппарат и институт, чтобы его воспроизводить. Государством называется объективное, материальное существование единства общества в пространстве и времени (стены, государственные учреждения, управляющий аппарат). Цели такого объединения — компенсация конечности, смертности человека, а также объединение больших пространств, где жители друг друга не знают лично.

Итак, в первом определении, чтобы уточнить специфику предмета политической философии, мы должны поставить акцент на слове «объединение»:

*Политическая философия изучает объединение людей для совместной жизни, взятое в аспекте его единства (а не в аспекте его фактического содержания, разных людей, их отношений и т.п.)<sup>7</sup>.*

Тогда *политическое* — это та сфера человеческой жизни, в которой стоит вопрос об единстве. То есть политическое появляется там, где люди объединяются в совместном действии и в совместном пространстве, или, напротив, там, где они сопротивляются объединению.

*Государство* — предмет политической философии в качестве субстанции — есть объединение людей для совместной жизни, включающее в себя (дополнительно) органы обеспечения этого единства. Мы называем государством как всю целостность объединившихся людей, так и сами выделенные органы, поддерживающее их единство. Эти органы являются частью государства, но в то же время обладают внутри него *относительной автономией* и имеют тенденцию к автономизации и изоляции. Это — важнейшая двойственность понятия государства — и понятия единого.

Мы называем «государством» и *целое*, объединенное общество, и то специфическое образование («единое как таковое»), что, собственно, придает ему единство и поддерживает его.

Акцент на понятии единства отнюдь не значит, что государство — это единство удавшееся, абсолютное. Оно именно объединение, процесс, сила, власть единства. Если бы единство общества было актуальным, мы бы слились в неразличимую массу и не было бы никакого государства. Более того, актуального единства вообще не может существовать в мире. Поскольку оно актуализируется, оно выносится за скобки мира и становится Богом или философской идеей. Можно сказать и так: государство — такое дополнение к обществу, которое превращает его в единство.

В этом самом общем определении я предлагаю объединить все три ключевых термина: государство, политическое и власть (многие другие теоретики этого не делают). *Власть — это асимметричное практическое отношение вещей или людей, из которых одна (один, одни) обеспечивает это отношение, объединяет в нем другие вещи.* Важно, что это отношение практическое, то есть возникает в действии, по поводу действия, и содержит потенциал действия.

В пространстве можно передать эту идею как *включение* (так, по-русски слово «власть» может значить «облекать», обволакивать»<sup>8</sup>, рус. *власть-волюсть*) или принадлежность: Россия имеет или не имеет власть над Чечней; я имею власть над NN — мне заранее известны его или ее поступки, он мой «с потрохами». В свое время полная власть над побежденным врагом, его ценными душевными качествами достигалась просто его съедением. Во времени власть предстает как *порядок*. Мы опять сталкиваемся с единицей: в качестве порядкового числительного она *предшествует* всем остальным. По-гречески власть — *архе*, начало. Ханна Арендт определяет политическое действие как способность начинать. Тот обладает *властью*, кто начинает действие и ведет за собой других, подает им пример. Не случайно одним из древнейших институтов власти является власть старейшин. Идея порядка находит свое выражение и в пространстве, в асимметрии вертикального из-

мерения, в котором *высота* совпадает с властью, а униженность — с рабством. Старшинство и поглощение, когда-то реальные политические институты, теперь используются как мощные метафоры власти, которая все в меньшей степени основывается на возрасте или даже на территориальном контроле, но по-прежнему реализует их *символически*.

Политика и власть — это сфера идентификации и утверждения идентичности (лат. «idem» значит «один и тот же»): отождествления множества людей с одним или утверждения тождества одного человека самому себе (но всегда через сравнение с другими, борьбу с ними за власть). То есть среди множества общественных отношений политика затрагивает отношения взаимной идентификации людей. Вообще, людям свойственно отождествлять себя с ближним. Эти отношения накладываются на те материальные и практические отношения, которые существуют у людей между собой. Вообще, вопрос об идентичности, то есть собственно политический вопрос, можно легко проглядеть среди множества целей и проблем, которыми занимаются люди. У нас протекает труба, нам нужно заработать денег, мы хотим отдыхать на море — эти цели очевидны, сознательны — но раньше них встает вопрос, кто эти «мы»? Без «нас» некому будет мочить ноги, тратить деньги или загорать на солнце.

Отношения идентификации людей друг с другом носят амбивалентный характер. Как хорошо показал, развивая Гоббса и Гегеля, Рене Жирар, тот, с кем мы отождествляемся, становится не только идеалом, моделью, но и соперником, а иногда и смертельным врагом — потому что, если отождествление успешно, оказывается, что у нас есть двойник, узурпирующий наше «я».

Отношения между людьми амбивалентны еще в одном смысле. Поскольку они всегда складываются вокруг определенной практики, отношения носят потенциально-актуальный характер. Эту двойственность хорошо подметила Ханна Арендт, определяя «власть» и через самоценное действие, и через чистую потенциальность. Но потенциальность означает подвешенный, призрач-

ный характер отношений: ты не можешь с точностью знать, дружи ли перед тобой, пока он не встал рядом с тобой в бою. Однако дружба определяется именно стабильной потенциальностью отношения, а не разовым событием боя.

Амбивалентность исключает возможность «натурального» и самостоятельного существования общественных отношений. В каком-то смысле общественного отношения (как и сексуального отношения, по Лакану) не может быть! Поэтому сфера этих отношений становится предметом политической борьбы и правовых, государственных установлений. Причем возникновение государства означает возникновение новой, вертикальной линии идентификации: отношения людей между собой опосредуются отношением идентификации с искусственной личностью государства: с фигурами лидеров и с символами государственного единства (фетишами, тотемами, флагами и так далее).

Итак, мы вывели определение политического, государства и власти, которое очерчивает предмет извне и вводит его в контекст фундаментальных проблем человеческого мира — мира, с которым сталкивается вновь родившийся ребенок и с которым прощается умирающий.

### *Б. Исторический генезис современного внимания к политическому*

Мы дали универсальное определение предмета нашей науки, как бы вынеся историю за скобки. Теперь вернемся к тому, откуда у нас вообще взялся этот вопрос и каковы на сегодняшний день влиятельные ответы на него.

Сегодня «политика» и «политическое» занимают очень большое место в размышлениях философов разных направлений. Наиболее интересные теоретики, находящиеся в оппозиции к ортодоксальному (нео-)либерализму, не только изучают политику как предмет, но и приписывают ему положительную ценность. Карл Шмитт, Ханна Арендт — наиболее известные политические

философы XX века — грустно описывали упадок «политического» в течение всей новой истории. Наши современники, например Жак Рансьер, продолжают требовать возврата к политике и оплакивать ее судьбу в современных государствах.

«Политическое» приобрело такой славный ореол сравнительно недавно. Слово, применявшееся Аристотелем к делам античного полиса, было сложно перевести на язык средневековых феодальных (а затем сословных) отношений. Даже когда, где-то в XVI веке, возникло современное государство (*status*), все равно трудно было применить к его бюрократической структуре терминологию гражданской жизни Афин. Поэтому в Новое время значение слова разделилось как бы на две ветви: «политика» как наука схоластического толка и «политика» как своеобразное практическое искусство, близкое к дипломатии, — искусство, доступное, конечно, только высшим государственным деятелям. Сказать о ком-то, что он «политик», означало в XVII—XVIII веках, что он хитер и осторожен.

Только в начале XIX века, после Французской революции и особенно после Наполеоновских войн, «политика» начинает пониматься как особая серьезная *деятельность*, направленная на жизнь государства. То есть оба смысла снова соединяются. Но и здесь пока речь идет еще преимущественно о государстве. Лишь к концу XIX века начинают подозревать, что политика может выйти за его пределы. Так, Ницше, ненавистник всяческих государств, противопоставляет мелкой политике Бисмарка пророчество «великой политики».

Наконец, после Первой мировой войны и революций в России и в Германии, понятие политического действительно приобретает свой ценностный статус. **Макс Вебер** в своей знаменитой лекции «Политика как призвание и профессия (*Politik als Beruf*)» (1918) произносит целый гимн политике — сфере ответственной, серьезной деятельности, которая в целом была бы автономна от моральной или религиозной, «принципиальной» деятельности. Вебер хочет утихомирить бушующие революционные страсти, указать на возможность осмысленной деятельности вне абсолютных моральных «ценностей». Указав на всю широту понятия по-

литики, Вебер затем сужает свое рассмотрение до государственных дел. Государство он видит как некую монополизацию насилия, а в пределе и политики тоже.

Именно государство, как собственный объект политики, и нуждается в *определении*. Главное в определении Вебера — то, что он дает его через «специфически применяемое им [государством] *средство*» — *насилие*. «Государство есть то человеческое сообщество, которое внутри определенной области — область включает в признак! — претендует (с успехом) на монополию легитимного физического насилия»<sup>9</sup>.

Поскольку государство здесь сводится к *средству* и, более того, к сфере насилия («меча», как сказал бы Лютер), то это определение является сугубо *либеральным* — оно отрицает за государством, а значит, и за политикой содержательно-целевой смысл, который бы заставлял людей с ним позитивно идентифицироваться.

Однако далее в тексте возникает определенная диалектика. Выясняется, что «легитимность» насилия определяется не только рациональной «легальностью», но также и «харизмой» лидера. «Харизма» — это как раз целевая и даже почти сакральная характеристика власти, которая, получается, *добавляется* к государству как инструменту, чтобы легитимировать его. Далее, выделяя два типа политической этики, исходящую из средств («этику ответственности») и исходящую из целей («этику убеждения»), Вебер, казалось бы настроенный в пользу нейтральной и бюрократической «этики ответственности», заявляет тем не менее, что обе этики «суть взаимодополнения, которые лишь совместно составляют подлинного человека, того, кто имеет призвание к политике»<sup>10</sup>. Таким образом, сугубо либеральная, рациональная нейтрализация политики «не проходит» и оборачивается своей противоположностью — иррациональной харизмой и фанатичным абсолютизмом «убеждений». Однако обе эти составляющие характеризуют «политику как призвание», как *автономную* сферу, которую нельзя путать со сферами морали или менеджмента. В политике убежденность и харизма должны быть амортизированы соображениями целесообразности.

Контекст выступления Вебера (1918 год) — проигрыш Германии в Первой мировой войне. Вебер пытается вернуть ситуацию в *сугубо политический* контекст и избежать ее морализации — поиска виноватых как со стороны победителей, так и со стороны проигравших. «Вместо того чтобы... как старые бабы, искать после войны виновного, следовало бы по-мужски сказать врагу: “Мы проиграли войну — вы ее выиграли” и затем по-деловому сделать соответствующие выводы»<sup>11</sup>. Таким образом, *автономия* политического, на которой настаивает Вебер, мотивирована протестом против *морализации* политики победителями в Первой мировой войне. Признавая роль «иррациональных факторов» в политике, Вебер тем не менее стремится нейтрализовать эту сферу и придать ей спокойный, «деловой» характер.

**Карл Шмитт**, внимательный слушатель лекций Вебера, в первой же фразе спорит с определением политики через государство. «Понятие государства предполагает понятие политического», — пишет Шмитт, указывая тем самым на более фундаментальный характер политического по отношению к государству. Шмитт утверждает, вопреки Веберу, что нельзя путать политику с государством в эпоху революций и массовых войн, когда политика приобретает все более *тотальный* характер, охватывает все общество. Идет демонополизация политики. Политика, утверждает Шмитт, не может быть нейтральной: ведь она как раз полностью определяется выбором из полярных позиций: друг или враг. «Специфически политическое различие... — это различие друга и врага»<sup>12</sup>. Если политика тем самым определяется различием, границей, то государство, наоборот, определяется Шмиттом как «политическое единство народа», «определяющее» единство в ряду других единств<sup>13</sup>. Границы и расколы служат объединению в том смысле, что люди объединяются против врага тем интенсивнее, чем сильнее сам раскол. Впрочем, позднее Шмитт пишет<sup>14</sup>, что и единство целого мира определяется тем расколом, который проходит внутри него, — а замиренный «космополитический» мир не будет по-настоящему единым.



Шмитт, как и Вебер, требует *автономии* политического; как и Вебер, в эпоху, когда победители осуждают Германию как «агрессора», он настаивает на спасительной автономии политики по отношению к морали. Пусть это и не нейтральность, но некая новая холодность по ту сторону добра и зла.

Уже позднее, после Второй мировой войны, **Ханна Арендт**, которая наряду с другими немецко-еврейскими эмигрантами Лео Штрауссом и Эриком Фегелином создает современную традицию политической теории в Америке, строит эту теорию, как ни странно, на истории исчезновения ее предмета. Арендт мыслит в горизонте понятия политического, но в центре рассмотрения оказываются для нее другие понятия, в частности *публичность*, *действие* и *власть* (которая определяется через действие). Современный человек стремительно теряет, с ее точки зрения, последние остатки способности к действию, по мере того как он отвлекается от политических интересов и по мере того как публичная дискуссия посвящается в основном социально-экономическим вопросам. Арендт, по сути, очень близка к Шмитту, только главным в политике у нее является не *антагонизм*, а способность к смелому публичному *поступку*.

Для Арендт аналогом «политического» является публичная сфера, то есть *мир*, пространство явленности, в котором индивиды совершают свои рискованные инновативные поступки, а другие индивиды с интересом и участием за ними наблюдают. Как и Вебер, и Шмитт, Арендт настаивает на том, что эта сфера должна быть автономной — прежде всего от экономики и от «общества», которое она понимает как принцип семейного, частного, получивший в Новое время публичный статус. У Арендт, как наиболее философичной из всех трех авторов, защита публичности и решительного поступка связывается с апологией явления, явленности как таковой (а не истины и сущности).

Арендт настаивает на том, что политика — это особая сфера, автономная от морали, экономики и техники. «Никакой деятельности, служащей лишь цели жизнеобеспечения, не было дозволено появляться в политическом пространстве»<sup>15</sup>. То есть полити-

ческое — это сфера земной трансценденции (так Арендт прямо и говорит<sup>16</sup>), выхода за рамки материальных потребностей. Суть же *действия*, которое должно быть отделено от труда и производства, в том, что оно имеет свою цель (телос) в себе, и ни в чем внешнем, находится по ту сторону целесообразности и по ту сторону нравственности норм и правил<sup>17</sup>.

Итак, если ранее считалось, что общественной жизни придают смысл и единство религия, дух, разум — вещи весьма возвышенные и даже потусторонние, то теперь на то же место становится сфера по преимуществу *мирская* (Арендт даже делает понятие мира центральным политическим понятием). То есть только жизнь мирского целого (полиса, республики, государства), которая опосредована истинной, решительной, ответственной *деятельностью* людей, может дать современному человеку тот смысл, который в иное время давала ему потусторонняя жизнь. Это — основная мысль политической теории XX века, которая питается мощными корнями в философии *экзистенциализма*<sup>18</sup>.

### Экскурс: Вебер, Шмитт и Арендт о политике как единстве

Названные классики XX века, защищая автономию политического, старались *определить* его и неизбежно сталкивались при этом с вопросом о единстве.

Самое важное в веберовском определении — это *монополия* (концентрация, исключительность, *монос* значит один) *плюс* ограничение областью. *Единственность* инстанции насилия и ограниченное территориальное *единство*, которое тем самым создается, — в самом общем смысле Вебер тоже определяет политику как единство и единичность. Но его определение конкретно-исторично. Вместо того чтобы (как позднее Шмитт и Арендт) экстраполировать наш современный опыт на другие эпохи, Вебер сознательно дает узкое определение, которое исключительно применимо к государству Нового времени, которое, собственно, и стало впервые называться государством, *status*.

Вебер относится к *либеральной* традиции политической мысли, то есть следует Гоббсу, Локку и др. в понимании политики толь-

ко как средства принуждения и даже насилия — отказываясь рассматривать вопрос о ее *целях*. Эта точка зрения далеко не очевидна, в античности и в Средние века люди видели политику по-иному — тут же она низводится до военно-полицейских функций и не несет ни функций реализации потенциала человека, ни смысла его этической жизни. Вебер осознает узость своего определения, но видит в либерализме историческую тенденцию: «именно в наше время отношение государство к насилию особенно интимно, или внутренне (*innerlich*)»<sup>19</sup>. В то же время у определения Вебера (и у либеральной концепции государства в целом) есть и обратная сторона. Что, если насилие как отдельный вид деятельности превращается по ходу дела в самоцель? Не может ли либеральное государство стать *садистским* государством? Многие критики либерализма в XX веке, особенно Мишель Фуко, увидели эту опасность и описали аппарат репрессивных практик современного государства, который только выдает себя за инструментальный. «Власть», о которой пишет Фуко, есть не что иное, как насилие (он определяет ее, вслед за Ницше, как взаимодействие *сил*). Поэтому критический пафос его работ переходит в нигилистический — ведь он перенимает либеральное определение власти и отказывается признавать за ней более фундаментальный онтологический смысл.

Определение Вебера открыто отсылает к историческому *генезису* современного государства, которое монополизировало право применения насилия, до этого рассеянное по многим институтам средневекового общества. Кроме того, Вебер определяет государство *изнутри*, никак не отсылая к его внешним отношениям. Его определение довольно ограничено. И все же Вебер ухватывает, вопреки себе, нечто универсальное, указывая на двойственность единства и полновластия (*монополии*) и ограниченности *территорией*. Здесь есть позитивный и негативный моменты, которые одинаково присущи определению государства.

Карл Шмитт определяет политическое как *точку зрения* на общество, которая основана на *различении* между другом и врагом<sup>20</sup>. Государство же, по Шмитту, это орган принятия *окончательного* решения, прежде всего решения об упомянутом различении между другом и врагом. Оба определения Шмитта подчеркивают

пространственно-категориальную (различение) и *временную* (окончательное решение) *границы*. Решение по-немецки — *Entscheidung*, от слова «разрез», и от того же слова происходит *Unterschied*, различие. Так что Шмитт всячески подчеркивает негативный акт разграничения. Но в то же время решение о друге и враге служит позитивной задаче *идентификации* сообщества, образованию ограниченного политического *единства* — государства<sup>21</sup>.

Определение Шмитта восходит к Платону, который требует способности отличать друга от врага (труднейшая задача!) от стражей своего государства. Из этих стражей потом появляются философы, то есть из задачи охраны границ появляется теоретический ум. В отличие от Вебера и Арендт, Шмитт дает здесь политике не практическое, а интеллектуальное, теоретическое определение — в политике неотделимы политический и умственный акт. Возможно, поэтому у Шмитта в определении заложено понятие границы, грани, отсутствующее в двух других. Вебер дает свое определение изнутри сообщества. А для Шмитта центральным является внешне-политический аспект, и вообще политическое описывает отношение человека к внешнему и чужому.

Шмитт не дает четкого определения различению друга и врага, он только говорит, что оно «конкретное» и «реальное» и противопоставляет его ряду других различений (конкуренты, диспутанты и так далее). Специфика границы друг-враг состоит в том, что она *одна*, главная, и перебивает все другие различения. «Политическая противоположность — это противоположность самая интенсивная, самая крайняя»<sup>22</sup>. В политическом акте из множества границ и групп, которые ты образуешь, ты выбираешь *одну*. Но эту единственную, решающую границу надо время от времени проводить заново<sup>23</sup>. Как мы видели во Введении, уже Гегель определяет единое как чистую *границу*. В этом смысле определение Шмитта, столь отличающееся от традиционного, также определяет политическое как единство — оно просто делает дополнительный шаг диалектической рефлексии и указывает на парадоксальный *исток* единого. Шмитт прямо отмечает это в своем позднем трактате «Политическая теология II», посвященном проблеме единого. Объясняя свою трактовку политико-теологического как единого, Шмитт цитирует фразу Григория Назианзина — *to hen stasiazon*

pros heauton — и переводит: «Единое всегда находится в состоянии бунта против себя же»<sup>24</sup>.

Ханна Арендт — немецко-американский политический философ нашего века, ученица Хайдеггера и Ясперса, вынужденная бежать от нацизма в Европу, а затем в Америку, — видит главный предмет политической философии не в государстве и даже не в политике, а во *власти*<sup>25</sup>. Заметим, что «власть» в английском и немецком языках, на которых пишет Арендт, — (power, Macht) — шире по значению, чем русское слово. «Власть» в этом смысле — это не только политическое или тем более юридическое главенство, но вообще возможность, способность, мощь.

Арендт выбирает «власть» в качестве первофеномена, потому что образцом для нее является республиканская, идущая из Рима традиция, в которой власть (*potestas*) принадлежит всему народу и предшествует любым институциям. Но с точки зрения Нового времени, это революционная «учредительная власть» (*potentia* Спинозы; *pouvoir constituant* Сийеса), которая находится в перманентном становлении и которую нельзя поэтому свести к юридической форме или к статичной структуре.

Уже прежде, чем перейти к собственно определению власти, Арендт указывает на ее *функцию*.

Политический организм сцеплен имеющимся у него потенциалом власти, и политические общности гибнут от ослабления власти и в конечном счете бессилия<sup>26</sup>.

Таким образом, власть понимается Арендт не как отношение господства, а как принцип *единства* некоего человеческого сообщества и, следовательно, самого существования этого сообщества.

То, что скрепляет воедино группу как группу, когда бы-стролетный миг совместного действия пролетел, и то, что мы сегодня называем организацией, есть власть, которая опять же со своей стороны остается неподорванной, благодаря тому, что группа распадается<sup>27</sup>.

С точки зрения Арендт, власть — это «потенциал совместного действия». Она не может принадлежать одному человеку — толь-

ко множеству людей, единство которых заключается не в некоем коллективном «субъекте», а в *отношениях* между ними. Эти отношения, впрочем, складываются и поддерживаются только через объединяющее людей действие — которое, будучи всегда тлеющим *потенциалом*, должно тем не менее время от времени *практиковаться*. Арендт объясняет свое понятие власти или через аристотелевское понятие потенции, «*дюнамис*», и через его же понятие «*энергейи*» как самодостаточной действительности, явленности — как бы «забывая», что у Аристотеля эти термины противопоставлены. Реальная власть всегда проявляется в диалектическом движении, колебании между проявлением и реализацией власти и ее собиранием в нависшую мощь.

Отличая *власть* от *силы* и *насилия*, Арендт пишет: «Власть есть всегда потенциал мощи, а не нечто непреходящее, измеримое надежное как крепость или сила. Сила есть то, чем всякий человек от природы в известной мере владеет <...>; властью же собственно никто не обладает, она возникает среди людей, когда они действуют вместе, и исчезает, как только они снова рассеиваются»<sup>28</sup>.

Более того, вполне в духе Ла Бозэти, Арендт указывает на то, что власть, по определению, принадлежит «плюральности», *множеству*, а «одиночка» может обладать только насилием (и он же может укрыться, увернуться от насилия). Таким образом, Арендт противопоставляет здесь *единство* многих — которое сохраняет это множество в сети отношений — одиночеству тирана или безвластного индивида.

Может показаться, что определение власти у Арендт слишком прекраснотушно. Но автор «*Vita Activa*» преследует четкую цель — она указывает на фундаментальные условия возможности политики. Для Арендт, как и для всех крупных политических мыслителей, главная политическая проблема заключается в том, что удерживает многих людей вместе.

Итак, для Арендт политическая власть — это скрепляющаяоедино потенциальность-действительность. Но вспомним теперь то, о чем мы писали во Введении и повторим для тех, кто его пропустил. В своей книге *Истоки тоталитаризма*<sup>29</sup>, завершая анализ катастрофы и того, что она называет «радикальным злом», Арендт обращается к анализу *одиночества* как политического феномена. Ход этот выглядит на первый раз странно. Однако логика здесь

понятна — в ситуации полного разрушения (традиции, институтов, веры в человека), которое принес тоталитаризм, одиночество становится «сухим остатком» и, по видимости, приватный феномен приобретает публичный смысл. Арендт обращается здесь к своим философским исследованиям периода, когда она еще не занималась политической философией. Действительно, уже в своей диссертации, посвященной Св. Августину (1929), Арендт показывает, что у Августина подлинное человеческое сообщество (сообщество любви) возможно лишь между изолированными, одинокими существами — теми, кто во имя веры отказался от всяких других связей<sup>30</sup>. Арендт интересуется здесь не религиозный, а экзистенциальный смысл сообщества. Подобные же идеи высказываются ею в соавторстве с Гюнтером Штерном в их статье о Рильке — здесь прямо говорится, что любовь может основываться лишь на взаимном одиночестве<sup>31</sup>.

В *Истоках тоталитаризма*, следуя своему обычному методу «различений», Арендт делит одиночество на два полярных понятия. Одно — изоляция (loneliness) — описывает состояние человека в деспотическом государстве, в толпе, где он никому не может доверять и превращается в беспомощный атом. Буржуазный «субъект», вылепленный по модели государства, рискует впасть именно в такое состояние закрытого единства. Сюда же относится одиночка-тиран, который способен только на насилие, а не на власть. Второе понятие, собственно одиночество (solitude), напротив, описывает настоящую суверенность человека и делает возможным его внутренний диалог. Но одно одиночество может переходить в другое (а значит, они являются двумя сторонами одного феномена). Арендт цитирует стихотворение Ницше, в котором описывается вначале боль и ревность одиночества, а затем происходит раздвоение одного, понимаемое как праздничный избыток: «Был полдень, когда один стал двумя...И вот, уверенные в нашей совместной победе, мы празднуем пир пиров: пришел друг Заратустра, гость гостей!» Шаг, который Арендт не делает, но на который намекает — возможность распространения этого понятия одиночества не на индивида, а на предоставленное себе сообщество, которое приобретает свою «множественную» власть, именно когда оно остается одиноким. Между тем у Ницше этот шаг как раз был сделан, — например, в уже цитировавшемся замечании о «тысяче

одиначеств», образующих Венецию. В XX веке коллективное одиночество может пониматься как отрицательно — в связи с «одиноким толпой» (Д. Рисман), так и положительно — как формула сообщества у М. Хайдеггера и Ж.-Л. Нанси. Место, которое Арендт уделяет одиночеству, говорит о том, что она понимает *диалектику* единого и одинокого и соответственно политическую релевантность одиночества как ресурса настоящего единения.

Итак, классические современные определения вертятся вокруг проблем единства, окончательности, соотношения единого и много — но не решают их окончательно. Обратимся теперь от абстрактного, теоретического разговора к ситуациям, пусть воображаемым, в которых политическое как таковое становится предметом нашего собственного интереса, в котором оно возникает из чего-то совсем другого.

### *В. Идеальный генезис политического*

Как уже было сказано вначале, философия и история сходятся в точке *истока*, происхождения — когда отступ во времени помогает нам усмотреть подлинную суть феномена. Но подойти к истоку можно все-таки с двух сторон: философски, то есть умозрительно, или исторически, то есть, опираясь на факты. На протяжении этой книги мы надеемся показать, что эти пути приводят нас к одному определению. Но ближайшим образом они все-таки различны. Поэтому мы начнем с идеального генезиса, или истока политического, отвечая на вопрос — как мы можем представить себе возникновение политического — какие жизненные ситуации кажутся нам для него *конститутивными*.

Реконструируем два *опыта* политического, две «первичные сцены», которые витают в политическом воображении в течение тысячелетий, хотя вовсе не обязательно ведут к формированию государств и даже не так уж часто переживаются политическими мыслителями и деятелями наяву.



**А. Первый опыт** — опыт людей во внезапно возникших замкнутых сообществах, предоставленных самим себе. Такой опыт характеризует, например, тюрьмы, армейские казармы (особенно в России). Он хорошо описан в некоторых литературных произведениях, например в «Повелителе мух» У. Голдинга. Политические философы XVII века, знакомые с подобным состоянием из современных им религиозных войн, называли его «естественным состоянием» (хотя оно, конечно, не естественно в позднем смысле биологичности и механичности — оно опосредовано духовной деятельностью человека).

В чем же заключается наш феномен? В том, что в ситуации простого сосуществования люди прибегают к жестокости и насилию без всяких объективных причин. Затем они либо делятся на враждебные клики и/или устанавливают жесткую авторитарную иерархию и сегрегацию (как в армии), ритуализованное сообщество, которое страшнее обычной политической власти.

Представим себе (гипотетически, но есть такие очаги и в опыте) группу людей, предоставленных самим себе, без институтов, без традиций. Почему животные, предоставленные самим себе, не доходят до такой же жестокости, как люди?

Человеческое общество строится на взаимном подражании, а говоря шире — идентификации друг с другом. Люди узнают себя, приобретают идентичность через образ другого человека. А тот, в свою очередь, ищет себя в тебе. Но эта же ситуация ведет к жесточайшей конкуренции людей друг с другом и их бесконечной борьбе за взаимное признание. Парадокс: я нахожу себя, подражая другим, но тогда получается, что я себе не принадлежу, я это не я. Поэтому идентификация далее ведет к борьбе не на жизнь, а на смерть за собственную идентичность и ее утверждение. Из множества людей (двоих) должен обрести идентичность именно я, и я должен быть признан как таковой другими. Человеческому сообществу свойственна «асоциальная социальность» (Кант): в массе, толпе люди ведут себя стадно, но в то же время не становятся одним целым, а яростно преследуют, убивают и мучают друг друга, пытаясь найти себя в другом. Стремление к слиянию и страх — и та и другая страсть потенциально разруши-

тельны, они могут вести к пароксизму в отсутствие естественных или традиционных ограничителей. Когда сообщество вдруг лишается единства (четко обрисованных границ) и единичности (монопольной властной инстанции), оно входит в странное состояние, которое вернее всего было бы назвать коллективным *одинокчеством*. В этом одинокчестве человек становится гиперчувствителен, незащищен перед лицом Другого. Другой пронизывает его насквозь. И все сообщество тоже охвачено странным, идущим как будто извне аффектом. Отсюда одновременно две реакции: пароксизм подражания и паническое оборонительное насилие против Другого.

Как говорится, широк человек, надо бы сузить. Из этого хаоса идентификации («миметического кризиса») очень быстро возникают правила, ритуалы, которые вводят в него четкие *границы*.

Первая простая граница проводится между мной и другими (друзьями и врагами); происходит соответствующая формализация соперничества. Эта граница может далее оспариваться, но она канализует и упорядочивает большую часть взвешенного в обществе насилия.

Но из той же ситуации возникает и вторая граница, проходящая *внутри* группы или внутри человека. Она еще раз проводит черту между единым и другим (не другим сообществом, а другим как таковым), а также между установленным порядком и бесконечной страстью к идентификации. Так что настоящее, неделимое единство оказывается отделенным от сообщества, и (с другой стороны) сообщество отделяется от внутреннего другого. Эта граница должна проводиться вновь и вновь — отсюда регулярные ритуалы, праздники, жертвоприношения.

Карл Шмитт определяет суверенитет (еще одну неотъемлемую функцию современного государства) как право решения о чрезвычайной ситуации, право выхода за пределы права. Другими словами, суверенитет — это именно такая внутренняя, абсолютная граница сообщества, которой оно отгораживается от собственных эксцессов, оборачивая собственное насилие против себя. У Гоббса суверен, с одной стороны, олицетворяет единство обще-

ства, а с другой — сам находится в естественном состоянии, то есть как раз в дообщественном состоянии, не ассимилированном в единство. Итак, у суверена (государства) два лица, это чистая грань, чистое решение. Государство находится в состоянии постоянного само-конституирования.

Итак, голое собрание людей аморфно, неопределенно, в нем одновременно действуют центростремительные и центробежные тенденции. Чтобы собрать его воедино, нужно проводить границы и проводить их не переставая. Таков идеальный, *эндогенный* (внутренний) генезис государства.

**Б.** Но есть и *другой опыт* — опыт мореплавателя, высаживающегося на берегу и видящего открывающийся ему горизонт страны. Он бежит из одной страны и хочет завоевать *новую*. Фундаментальный опыт такого рода объединяет политику с искусством и с познанием: здесь как будто рождается пространство, некая манящая, вмещающая пустота. Но тут же есть и возможность потери, растерянности, страха перед лицом необъятного пространства, наряду с радостью открытой возможности. Поэтому здесь политическое начинается с проведения границы, которая как бы закрепляет линию горизонта — «вот моя страна!» — и в то же время с пересечения границы, отделяющей старый мир от нового: перехода Рубикона. Эта внешняя граница в дальнейшем дополняется внутренними границами: неравенство между завоевателями и покоренными; этапы экспансии.

Здесь политический опыт неотделим от опыта захвата, владения, собственности. Власть над пространством и над людьми (*dominium* и *imperium*) почти всегда различалась, но отделить их сложно, и особенно Новое время много сделало как для разграничения власти над людьми и над вещами, так и для смешения их (выдавая первое за второе, например владение заводом за контроль только над его материальной структурой).

Завоевание, и вообще отношение государства к собственному пространству, амбивалентно: оно всегда и захват, и бегство, и заполнение, использование пространства, и контроль за его опасно-

стью. Опять тот же парадокс — утверждение собственной идентичности начинается с полагания границы и, значит, утверждения, признания *другого* (как врага или друга). И это — проявление силы, а отнюдь не слабости.

Русское *государь, государство* — от слова «гость, *hostis*», которое значит и «гость», и «хозяин». Правление государя (а затем и государства) — правление чужого и над чужими<sup>32</sup>. Это так напрямую в случае *экзогенного*, внешнего генезиса (завоевание, колонизация), но и в случае эндогенного генезиса происходит *отчуждение* собственности, личности царя и др. Когда образуется государство, сообщество узнает и утверждает свою чуждость *себе*. Это уже не сообщество родственников, а объединение чужих людей. Человек в государстве (и вообще на земле) — всегда гость, хотя бы гость своих отцов, родителей. Лишь поскольку он гость, он может быть также и хозяином для чужих. В Греции, например, женщина — символ автохтонности, хранительница очага. И в то же время женщина — по определению гостя, так как в греческом обществе закреплены патрилинейное наследование и экзогамия, и женщина приходит в семью извне<sup>33</sup>.

Итак, открытие пространства и его захват, подчинение себе внешнего и чужого: таково происхождение государства из столкновения с этим внешним и чужим: *экзогенный*, внешний генезис государства.

### *Г. Реальный генезис государства?*

Это были мысленные эксперименты, генезис понятия из чистого опыта. Но как насчет реального, исторического генезиса государства (в его широком понимании)? На этот счет нам известно не так много. Кроме того, от нас зависит, где обозначить момент, где архаическое общество «уже» государство, а где оно еще не стало таковым. По-видимому, мы можем говорить о государстве там, где появляется некий «публичный», никому не принадлежащий и изъятый из простого коллективного пользования сектор и где появляются «освобожденные» публичные должности.

Переходным этапом от общинного строя к государству являются так называемые «вождества», то есть общества, возглавляемые военным лидером, которому всерьез подчиняются прежде всего в случае войны, а в период мира его власть заключается в основном в разрешении споров и основывается только на престиже. В таком обществе (именно к ним относится описание «безгосударственных обществ» Пьером Кластром) не «делегирует» свою власть чиновникам, и его слова не подкреплены никакой силой.

Откуда же берутся «исключенные» вещи и люди, становящиеся соответственно государственной казной и бюрократами? В науке есть две разные точки зрения — и похоже, что (в разные эпохи и в разных местах) имело место сразу два сценария. С одной стороны, раннее «государство» произошло из предметов и людей, исключенных из обихода по *культовым* соображениям<sup>34</sup>. Священный статус жрецов и объектов жертвоприношения стал играть политико-экономические функции, по мере усложнения и увеличения сообщества. Произошла первая «секуляризация». Но по ряду источников имел место и обратный процесс<sup>35</sup>. Военные вожди, выполнявшие с самых ранних пор временные лидерские функции, постепенно усиливались и образовывали бюрократию, частично переплетаясь в этом качестве со жрецами. Так, по мнению историков, египетский фараон, как ни странно, это изначально не жрец, а обожествленный военный вождь. Наряду с «секуляризацией», начиная с самых ранних пор истории, имеет место сублимация и сакрализация власти, ее выделение из общества, пропорциональное росту и функциональному усложнению этого общества. Таким образом, единство политического общества возникает и поддерживается с двух сторон — как со стороны его внешних границ (военные), так и со стороны жречества, которое оберегает сообщество «изнутри», поддерживая его взаимную идентификацию и солидарность.

В классическом марксизме исток государства связывается с экономическим прогрессом. Это учение создано Фридрихом Энгельсом и содержится в его книге «Происхождение семьи, частной

собственности и государства»<sup>36</sup>. По Энгельсу, технический прогресс (новые производительные «силы» и «средства») ведет к необходимости в разделении труда и к накоплению излишков, которые становятся предметом обмена. Разделение труда постепенно приводит к разделению общества на антагонистичные друг другу *классы*. Из их противоречий рождается государство, причем оно не просто сдерживает и опосредует классовые противоречия, но делает это с позиций класса господствующего и сильнейшего.

С теми или иными вариациями, учение Энгельса до сих пор имеет много сторонников. Так, К. Виттфогель считал, что азиатские государства возникают из потребностей общества в ирригации засушливых земель — работа, которая может выполняться только организованной массой людей. Другие ученые расставляют акценты иначе, но остаются на позициях экономического детерминизма. Между тем совершенно непонятно, почему из определенного экономического развития должно механически следовать угнетение человека человеком. Фатализм и механицизм энгельсовского марксизма делает из людей пешек мировой истории. Пьер Кластр, в своем уже цитировавшемся труде, вступает здесь в полемику с Энгельсом. Действительно, пишет Кластр, экономический прогресс *может* привести к интенсификации труда, развитию обмена, накоплению капитала и далее к угнетению человека человеком. Но этот поворот революционен, событиен. Он может и не произойти. Индейцы, описываемые Кластром, создают сложную систему правил, чтобы оно *не* произошло. Они не живут впроголодь, но в то же время искусственно пресекают попытки произвести значительные излишки, прекрасно видя, что это может привести к распаду общества и к его превращению в идентичное «Одно». Таким образом, Кластр считает, вопреки Энгельсу, что поворот к государству есть существенно *политическое*, а не экономическое событие — распад общества и угнетение (подчинение) одной частью этого общества другой его части<sup>37</sup>. Другими словами, рождение государства не сводимо к неполитическим факторам, это — *событие*, порождающее собственный смысл и предполагающее субъективность его участников. Технический

прогресс, а также демографический взрыв могут служить предположениями, поводами этого события, но отнюдь не причинами его.

### *Д. Снова о понятии политического*

Итак, как в наших мысленных опытах, так и в исторических гипотезах полагается двойственная конституция единства сообщества:

#### **А. внешний предел (граница),**

завершающий общество до целого (остров удобен, если нет, то строят стену, стена Адриана, Китайская стена — даже в таких могучих империях есть необходимость остановить безудержное расширение),

**Б. внутренний предел (пределы)** — религиозный запрет (табу), в т.ч. на персону правителя или человека высшей касты; закон (нарушил — изгнание или смерть), иерархическое деление общества (победители, завоеватели против побежденных или завоеванных; разделение труда).

Человеческое сообщество устанавливает себе предел экспансии и предел слияния (cohesion) (один из главных пределов слияния — запрет на инцест и вообще на эндогамию). Политическое — это зона между этими двумя пределами. Предел всегда условен, случаен, и поэтому одного предела всегда мало. Внешний предел охраняют воины, внутренний — жрецы. Государство (в широком смысле слова) находится на пересечении сфер их власти.

Когда пределы подвешиваются, отступают, растворяются, сообщество входит в миметический кризис и становится — между *единством* и *единичностью* — радикально *одиноким*.

Взгляните на устройство древних городов. Как правило, они состоят из серии концентрических кругов (вспомните кольцевую структуру Москвы). Город растет и постепенно вбирает в свою орбиту все новые районы. Но в то же время то, что раньше было чертой города, становится с расширением все более священным,

возникают запреты на вход в этот храмовый центр и/или центр возвысившейся центральной власти. Так, в Древнем Риме городское пространство было в то же время пространством священным — но было несколько кругов разной степени сакральности (в одном нельзя было держать оружие вообще, в другом — применять его и так далее). По мере того как город рос, старая черта города («помериум») превращалась в границу священной зоны. Направление от центра к окраине — направление секуляризации, но надо иметь в виду, что исторически секуляризации сопутствовала сакрализация и сублимация, идущая, наоборот, от окраины к центру. (Аналогичные процессы идут в общественной иерархии: бывшие рабы или иностранцы становятся гражданами, но в то же время простая военная элита превращается во всевластную аристократию.) Если же мы рассмотрим мировую историю, то здесь уже целый город Рим постепенно перестает быть центром имперской власти, но превращается в священный центр мировой религии.

Предел всегда установление, он не бывает абсолютно натурален (остров может завоевать еще один остров, у него есть прибрежные воды, множество островов были заняты разными государствами), потому что ни люди, ни страны не образуют единства сами по себе, надо что-то насильственно отсечь, а что-то насильно притянуть (сравните границы России и расселение русскоязычных). Закон (по-гречески номос, от *немейн*, делить) значит разделение, расчленение, разрез (по живому). Отсюда необходимость и физического насилия, и психологического раскола (я гражданин России, хотя родом из Грузии, имею родственников в Казахстане и так далее).

Более общее правило — объединение чего-либо в класс, в целое предполагает наличие исключения, которое и входит и не входит в этот класс. Здесь можно привести в пример ходячие стереотипы: Все евреи хриstopродавцы, кроме самого Христа — потому что он Христос (имя собственное). Все американцы дураки, хотя вот у меня есть знакомый Джон, он очень умный, но это потому что еврей. Дело в том, что любое дискурсивное обобщение, определение насильственно по отношению к миру (который ха-



отичен, непрерывен), и поэтому у него остается как бы пуповина, случай, в котором обнажается насильственность этого обобщения, но который одновременно используется, чтобы ее ввести и обосновать. Если при запрете убийств я делаю исключение для случаев самообороны, я тем самым демонстрирую цель и осмысленность введения моего закона (не монополия на насилие, а охрана граждан).

*Единица не принадлежит ряду чисел (Аристотель).* Она, в отличие от них, не предполагает ни пространства, ни времени, являясь чисто умозрительным понятием. Вот поэтому и необходимы как минимум два предела. Общество не только отторгается от внешних врагов, но открывает в самой своей сердцевине нечто чужеродное, что оно должно *выделить* внутри себя, держать на расстоянии, чтобы быть действительно целым. Это нечто вначале определяется как священное, а затем как царь, суверенная власть, на которого не распространяются законы. Государство есть нечто чужеродное обществу — оно либо результат завоевания, либо секуляризация религиозных институтов. Этот выделенный, исключенный центр — простое *единичное* и единое, которое мы и искали в государстве, но которое, в силу своей неделимости, не может само быть членом множества. Она означает его коллапс, но в то же время с ней *идентифицируются* члены общества. Единое — это и целое, объединение, и от всего отдельная, ни к чему не сводимая единица (монада, атом). Единство бывает как включительным (целое), так и исключительным (единственное).

Казалось бы, мы далеко удалились от анализа реальных институтов политики, ушли в чистую логику. Но, замечательным образом, в логике мы находим парадоксы, живо напоминающие о противоречиях и трудностях в феноменах и определениях политического.

Перечислим аспекты, «странности» единого:

- оно собирает воедино,
- отграничивает сообщество от других (а значит, режет, делит)
- и само, с другой стороны, выделяется, исключается из целого сообщества как отличное от любой его части.

— Получается, что единое, или объединяющее, начало и принадлежит целому, которое объединяет, и исключено из него.

— Попросту говоря, единого не может быть (потому что оно со своим бытием составляет пару, а значит, существовать не может).

Из всех этих парадоксов есть только один приемлемый вывод. Единое, по сути, есть чистая граница. Как мы уже цитировали во Введении, для Гегеля единое — это «граница самого себя»<sup>38</sup> И политическое тоже есть чистая граница, грань. Она, собственно говоря, и властвует. Как говорил древний философ Гераклит, всем правит молния (она же война, раскол). Но единое не существует как таковое, а существует только в форме многого, т.к. граница постоянно должна проводиться заново. И государство есть существование между границами, разнесенными во времени и пространстве.

*Поэтому политика — это власть (охрана) границы, закона.* Но это только с точки зрения вечности. С конечной точки зрения граница образует более или менее стабильные *единства*, которые обладают способностью действовать и подчинять других своей воле, самим проводить новые границы. Во имя и от лица границы правят те, кто ее проводит в действительности или в мысли. История — это все время развивающаяся иерархия единств. Современное государство (в узком смысле слова) есть территория и закон (власть грани и границы) *плюс* репрезентация, то есть отождествление власти с единством человеческой личности (личностей).

#### 4. Политическое и его ближайшие родственники

Как уже видно, государственное и политическое как сферы человеческого единства пересекаются с другими подобными сферами.

##### **А. Политика и философия**

Политика и философия, как уже сказано, — ближайшие соперники. Имеющиеся у нас определения политического отсылают к периоду, когда в Древней Греции зародилась философия. Филосо-

фия появилась в момент, когда греческий город-государство, полис, был радикально секуляризован и образовал однородное политическое пространство. Первые же философы сделали предмет своей рефлексии единое, думая, конечно, и о единстве полисного пространства и об объединении Греции перед лицом персидской опасности.

Но еще издревле политическое устройство является, как правило, рукотворной моделью представлений того или иного общества о мире (космосе). Платон, в шутку или всерьез, хотел заменить философами жрецов и сделать их царями. Современное либеральное государство далеко ушло от этой попытки — оно проповедует скептицизм. Но и оно, если вдуматься, строится по модели научного эксперимента (тайные выборы позволяют узнать непредсказуемую волю народа). Дж.Ст. Милль видел в либерализме средство отбора истины из заблуждений по модели выживания наиболее приспособленных.

Должны ли философы быть царями? Должны ли они, напротив, сохранять созерцательную чистоту науки, «этику убеждения», не мешая ее с «этикой ответственности»? Или они скорее похожи на разведчиков, воюющих на далеких рубежах? Разница между философом и царем в том, что первый старается всегда иметь перед собой мировое целое, не соглашаясь на полмира, которые достаются царю. И в этом смысле философ в каком-то смысле всегда совсем близко к цели целого, хотя в другом он дальше от нее, чем властный и деятельный завоеватель. Но все же оба остаются опасно близки друг к другу.

## **Б. Политика и религия**

Это тоже труднейшее различие. Политика и религия, как показано выше, всегда тесно переплетались, хотя редко полностью совпадали (в «теократиях»). История знает множество примеров как переноса религиозных институтов на светские («секуляризация»), так и, наоборот, сакрализации светских институтов (например, посмертное превращение Римской империи в Католическую церковь).

Процесс секуляризации христианского государства, идущий в Новое время, не снял влияние теологии, а наоборот, по мнению некоторых, «секуляризовал» христианское государство в светское либеральное. Действительно, большинство современных политических понятий и институтов (суверенитет, репрезентация, разделение частной и публичной сферы и так далее) имеют христианское происхождение и объяснение. Но значит ли это, что они сохранили свое теологическое значение (как думали Гегель, Маркс, Карл Шмитт и многие другие), или же разрушение религиозного породило что-то качественно новое, негативное (как думают, например, Ханс Блуменберг или Клод Лефор)?

Государство Нового времени — это земной Бог. С одной стороны, для религии, как и для политики, существует реализация, воплощение единства. Но в то же время единство здесь всегда как-то опосредовано, неявно, удалено. Политика, даже самая сакральная, есть всегда профанация священного. Политика — *символ* единства, *путь* к единству, но не актуальное единство, которым может являться только божественное. Единого *нет*, и это его отсутствие в политике компенсируется его присутствием в религиозном опыте (или в философии?). Отсюда юридический, а значит, частично виртуальный, условный характер государственной власти (*potestas*) и (якобы) *актуальный* характер власти Бога (*potentia*). Религия — актуальное единство, но поэтому исключенное из опыта. Политика — еще не актуальное, но актуализирующееся в действии, в истории единство.

## В. Политика и искусство

Искусство, как сфера чистой явленности, тоже сродни политическому. Так, произведение искусства открывает новый мир: уже сам жест открытия книги, разворачивание свитка, проведения черты (как греческий художник Апеллес) тематизируют политическое и создают модели политического действия. Например, эпоха XV—XVI веков знала одновременное открытие плоскостной передачи пространства в живописи, открытие огромного незнакомого мира и образование в Европе территориальных го-

сударств. Искусство *задерживает* явление, мешая ему реализоваться и приобрести окончательное бытие. «Эстетическая» или эстетизирующая эпоха Ренессанса топталась некоторое время на пороге Нового времени, прежде чем перейти к систематическому самоутверждению человека над природой и над самим собой.

Задержка, или подвешивание, имеет политический смысл. Так, Фридрих Шиллер в своих *Письмах об эстетическом воспитании*, написанных во время Французской революции, выдвинул понятие «эстетического государства», то есть государства, задержанного на полпути от природы к разуму и интегрирующего себя через *игру*. Подобное игровое подвешивание возникает в революционные эпохи, которые прерывают историю, затягивают неопределенный, переходный период. Но оно же может служить властью имущим для отвлечения подданных и сдерживания радикальных изменений.

Как и политике, искусству не чужды отношения власти. Отношения формы и материала, идущие от опыта ремесленника и определяющие собой искусства, особенно пластические, часто переносятся на политику. Та же эпоха Ренессанса мыслила, как показал Буркхардт, государство как произведение искусства. И эстетизация политики только нарастала в течение Нового времени (особенно в XVII и XVIII веках, с их политикой королевского двора). Но уже в XX веке эстетизация политики приобретает новую значимость — она становится знаменем фашизма, синонимом безответственной игры отстраненного субъекта. Вальтер Беньямин в 1938 году обличает эстетизацию политики, но предлагает ответить политизацией искусства. Сегодня происходит и то и другое: эстетизация политики продолжается, «телевизионная» картинка играет все большую роль в политических решениях, в то время как собственно элитарное искусство почти отказалось от традиционных форм и стало крайне политически ангажированным.

Существующие тенденции заставляют нас вспомнить о том, что искусство — не только «эстетика», то есть чувствительность, ощущение (мы настолько бомбардированы всяческими ощущениями, что они разрушают нас), но и забвение, умолчание, изъятие,

обрисовка пустоты. То есть задержка искусства может не только сдерживать явление на пути к воплощению, но и задерживать сами вещи на полпути к их осознанию и выражению.

### **Литература для чтения:**

*Арендт Ханна.* Vita Activa. СПб.: Алетейя, 2000.

*Бадью Ален.* Мета/политика: возможно ли мыслить политику? М.: Логос, 2005.

*Вебер Макс.* Политика как призвание и профессия // Вебер Макс. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 644—706.

*Рансьер Ж.* На краю политического. М.: Праксис, 2006.

*Шмитт Карл.* Понятие политического / Пер. А. Филиппов // Вопросы социологии. 1992. Т. 1. № 1. С. 37—67.

*Штраусс Лео.* Введение в политическую философию. М.: Праксис, 2000.

*Clastres Pierre.* La société contre l'Etat. Paris: Minuit, 1974.

*Palonen Kari.* Politik als Handlungsbegriff: Horizontwandel des Politikbegriffs in Deutschland 1890—1933. Helsinki: Societas scientiarum Fennica, 1985.

*Plessner Helmuth.* Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht // Gesammelte Schriften. Band V. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

### **Вопросы на понимание:**

1) Что изучает политическая наука? Почему она так называется? Чем она отличается от других социальных наук?

2) С какими специфическими сложностями сталкивается политическая наука в определении своего предмета? Как совместить историческую адекватность и общезначимость в определении политики?

3) Что такое политическое? Зачем оно людям?

4) Как, когда и почему возникла традиция полчеркивать специфику и автономию политического?

4) Какие общефилософские вопросы и категории определяют понятие политического?

5) Что такое государство?

6) Каковы наиболее распространенные взгляды на происхождение государства?

---

<sup>1</sup> *Clastres Pierre*. La société contre l'Etat. P.: Minuit, 1974. P. 148.

<sup>2</sup> P. 149.

<sup>3</sup> *Пиаже Ж*. Эгоцентрическая речь // Хрестоматия по общей психологии. Психология мышления. М.: Изд-во МГУ, 1981. С. 183—187; *Выготский Л.* О природе эгоцентрической речи // Там же. С. 176—182. Бросается в глаза, что эти вроде бы сугубо научные теории вторят известным учениям романтиков о поэтической речи как монологе: о чтении по этому поводу Хайдеггером Новалиса см. выше во Введении.

<sup>4</sup> *Clastres P.* Op. cit. P. 107.

<sup>5</sup> См.: *Clastres P.* Op. cit. P. 42.

<sup>6</sup> *La Boétie Etienne de*. Discours de la Servitude volontaire, ou Contre l'un. P.: Flammarion, 1983. P. 132—133. Перевод мой.

<sup>7</sup> Карл Шмитт в своей «Теории Конституции» определяет государство как «политическое единство народа» (*Verfassungslehre*. S. 125). В «Понятии политического» — просто как «политическое единство» (*Шмитт Карл*. Понятие политического / Пер. А. Филиппов // Вопросы социологии. 1992. Т. 1. № 1. С. 37—67; цит. с. 41).

<sup>8</sup> Ср.: *Vernant J.-P.* Mythe et pensée chez les grecs. P.: La Découverte, 1996. P. 224.

<sup>9</sup> *Вебер М.* Политика как призвание и профессия // Вебер Макс. Избранные произведения. С. 644—706; цит. с. 645.

<sup>10</sup> Там же. С. 705.

<sup>11</sup> Там же. С. 693.

<sup>12</sup> *Шмитт К*. Понятие политического. С. 40.

<sup>13</sup> Там же. С. 48—49.

<sup>14</sup> *Шмитт Карл*. Единство мира, <http://traditionallib.narod.ru/slovo/>

philos/polit/schmitt04.htm

<sup>15</sup> Vita Activa. С. 49.

<sup>16</sup> Vita Activa. С. 50.

<sup>17</sup> Vita Activa. С. 272—274.

<sup>18</sup> Экзистенциализм здесь надо понимать широко, имея в виду, что ведущие деятели этого движения, например Хайдеггер, от него скоро отошли. Но первичным толчком всего движения послужили исходные интуиции, которые можно найти у Шеллинга и Кьеркегора. См. об этом работу самой Арендт, «Was ist Existenzphilosophie» (Berlin: Anton von Hain, 1990).

<sup>19</sup> Вебер. С. 645.

<sup>20</sup> Шмитт Карл. Понятие политического / Пер. А. Филиппов // Вопросы социологии. 1992. Т. 1. № 1. С. 37—67; цит. с. 41—42.

<sup>21</sup> Понятие политического. С. 47—48.

<sup>22</sup> Понятие политического. С. 41.

<sup>23</sup> Там же. С. 43: «Друг-враг как критерий различения тоже отнюдь не означает, что определенный народ вечно должен быть другом или врагом определенного другого народа или что нейтральность невозможна или не могла бы иметь политического смысла».

<sup>24</sup> Schmitt Carl. Théologie politique II / Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel. P.: Gallimard, 1988. P. 173.

<sup>25</sup> Арендт Ханна. Vita Activa. Пар. 28. С. 264—275.

<sup>26</sup> Там же. С. 265.

<sup>27</sup> Там же. С. 266.

<sup>28</sup> Vita Activa. С. 265.

<sup>29</sup> Арендт Ханна. Истоки тоталитаризма. М.: Центрком, 1996. С. 618—619.

<sup>30</sup> Arendt Hannah. Le concept d'amour chez Augustin. P.: Rivages, 1999; особенно р. 122—123, 155.

<sup>31</sup> Arendt H., Stern G. Rilke's Duino Elegies // Arendt Hannah. Reflections on Literature and Culture. Stanford University, 2007. P. 1—24, 12—13.

<sup>32</sup> Немецкий политический мыслитель Франц Оппенгеймер даже довел этот тезис до предела, утверждая, что любое государство происходит из завоевания. Этот тезис кажется мне чрезмерным обобщением, но он верно ухватывает одну из сторон государственности.

<sup>33</sup> См.: Loraux Nicole. Nés de la terre. Mythe et politique en Athènes. P.: Seuil, 1996.

<sup>34</sup> См., например: Саутхалл Э. О возникновении государств // Альтернативные пути к цивилизации. М.: Логос, 2000. С. 130—136.

<sup>35</sup> См., например: Васильев Л. Восток и Запад в истории (основные параметры проблематики) // Альтернативные пути к цивилизации. М.: Ло-



## ПРЕДМЕТ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

гос, 2000. С. 96—114.

<sup>36</sup> *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства. М.: Политиздат, 1970.

<sup>37</sup> *Clastres.* La société contre l'Etat. P. 169.

<sup>38</sup> *Гегель.* Наука логики. С. 143.



ЧТО ТАКОЕ  
НОВОЕ ВРЕМЯ?

UTOPIAE INSVLAE FIGVRA



## 1. Предыстория: Средневековье

**Ч**тобы понять, в чем заключается политическая специфика Нового времени, необходимо рассмотреть его становление, возникновение как особой эпохи. А для этого, в свою очередь, нужно знать, что ему предшествовало. Так называемое «средневековье» политически определялось двумя главными институтами: *христианством* как идеологией и церковью и *феодализмом* как формой организации власти.

Начнем с христианства. Каковы его основные признаки как религии?

1. *Универсализм*, то есть отказ от ограничения сообщества верующих по какому-то ни было внешнему признаку. Знаменитая формула апостола Павла (Гал. 3, 28) гласит: «Нет уже Иудея, ни язычника, нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе». Потенциально христианство стремится к тому, чтобы стать религией всех людей, и обращается вообще к человеку. Христианская религия возникла в Римской империи, громадном космополитическом государстве, как механизм его дальнейшей универсализации и гомогенизации. В дальнейшем она продолжала служить единству политически разрозненной Европы. Средневековая Евро-

па, во всей ее разрознённости и затруднённости коммуникации, считалась в Средние века единым «государством» — *Res Publica Christiana*. Это единство должно было преодолевать все политические, культурные и территориальные границы. Скрепляющим эту республику институтом была, конечно, католическая церковь с ее центром в Риме, — не будучи монопольным центром, она была крупной политической силой, авторитет которой, как правило, признавали над собою короли и бароны и которая выполняла функцию универсального посредника.

Христианство экстерриториально, оно срывает человека с четкой привязанности к почве и создает народ странников. (Действительно, институт странствия — паломничества, рыцарского странствия, просто миграции в поисках пропитания — был в Средневековье распространенным и культурно важным).

2. Отсюда следует *прозелитизм* христианства, то есть активный, агрессивный подход к распространению своей религии на другие народы. Политически эта характеристика религии способствовала империалистической экспансии, мессианизму христианских государей. Хотя захват чужих земель давался христианам труднее, чем римлянам или грекам, которые не требовали от завоеванных перехода в другую веру.
3. Суть христианской доктрины — в посредничестве между Богом и человеком, которое взял на себя Христос. Эта доктрина вела на практике к постоянному взаимобою между политикой и религией. Так, короли часто понимались как посредники между Богом и человеком, что вело, с одной стороны, к их сакрализации, а с другой — к переносу в политику многих церковных институтов и понятий. Помимо королей выделялось много других уровней посредничества, так что мир мыслился как жесткая *иерар-*

хия, «великая цепь бытия», восходящая от неодушевленных существ, через простого человека, затем через его властителей и Христа, к Богу. Эта доктрина служила идеологическим обоснованием феодализма, с его сложной и многоуровневой системой подчинения.

Важнейшим таинством католического христианства является евхаристия, причастие. Вкушаемые хлеб и вода являются в то же время телом и кровью Христовой. Церковь — сообщество верующих — становится через евхаристию единым коллективным телом, которое является в то же время Христом. Король, будучи фигурой посредничества, подобной Христу, воплощает в себе это коллективное тело. Народ является как бы вторым телом короля, а король — живым воплощением единства народа.

4. Обратной стороной доктрины о посредничестве является принципиальный *дуализм* христианства (мы помним по предыдущей лекции, что стремление к объединению всегда порождает границу, двоичность). Человек и Бог могут быть опосредованы, но для этого они должны быть раздельны. Различные течения христианства поддерживают ту или иную тенденцию — разделение или опосредование. Эпоха раннего Средневековья прошла под знаком господства дуалистической доктрины Блаженного Августина о двух Градах — граде божьем и граде земном. Первый — это сообщество верующих, церковь, которые являются на земле странниками, чужаками. Второй — это политическое единство людей, которое направлено в первую очередь на неверующих, но необходимо для того, чтобы наставлять их на правильный путь и удерживать их от плохих поступков. Разделение этих двух «градов» подготовлено уже в евангелиях: так, у Матфея написано в связи с вопросом об уплате налогов: «Отдавайте кесарево кесареву, а Божие Богу» (Матф. 22.21).

Позднее Средневековье прошло под гегемонией *схоластики*, в которой, напротив, подчеркивалось *единство* мира. На заре Нового времени, как мы увидим, протестантизм попытался возродить радикальный дуализм Августина. Мы увидим, что из этого вышло.

- 5—6. Христианство — религия политически глубоко амбивалентная. Ее появление носило *революционный* характер, обращалось прежде всего к «пролетариату» Римской империи и полемически утверждало всеобщее равенство людей. Ранние христиане жили в эгалитарных коммунах и рассчитывали распространить этот политический опыт. Но в то же время в христианстве с самого начала была сильна линия на *компромисс* с существующей властью. Проповедь духовного объединения людей не исключала их подчинения имперским властям, пусть даже эти власти понимались зачастую как необходимое зло, божий бич. Святой Павел, этот пламенный, непримиримый революционер, пишет в то же время: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога, существующие власти от Бога установлены... Ибо начальник есть божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо не напрасно он носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое» (Рим. 13, 1—4). Так получилось, что из проповеди человеческого достоинства бедных и униженных христианство стало правящей идеологией сначала Римской империи, а позже феодальных, иерархических монархий Средневековья. Однако «вирус» революционности в христианстве остался. Время от времени на протяжении всего Средневековья в Европе возникали мистические секты, проповедовавшие образ жизни ранних христиан и, как правило, имевшие *миллениаристские* ожидания — то есть ожидания близкого конца света, борьбы с Антихристом, и тысячелетнего царства справедливости, которое будет предшествовать Второму Прише-



ствию Христа. Эти секты носили более или менее революционный, коммунистический характер и, как правило, преследовались церковью. Из подобного же движения в XV—XVI веках выросла и *Реформация* — движение, которое привело к тотальной перестройке общества и культуры Европы и внутри которого снова возникло раздвоение революционной и конформной идеологии.

Вторая основная составляющая средневекового общества — это феодализм.

Эта политическая система развилась из германского института военного «товарищества» (*Genossenschaft*). В века, последовавшие за падением Римской империи, варварские военные вожди, захватив большие пространства, посылают в регионы преданных им военных (членов «товарищества») и передают им эти регионы (*феоды*) во владение, при соблюдении определенных условий, а именно общей лояльности и предоставления военной помощи в случае войны. Это было сделано, потому что существующие гражданские власти были ненадежны, контроль за ними был затруднен, коммуникации во многом разрушены и Европа находилась в состоянии постоянных военных конфликтов. Постепенно такие правители становились все более независимыми и мощными, у них, в свою очередь, появлялась необходимость делегировать власть подчиненным. Так постепенно возникла сложная и разветвленная система взаимных обязательств, получившая название феодализма.

Христианство и феодализм вместе определяют многополюсную, запутанную структуру политической власти Средневековья. Идет постоянное перетягивание каната между феодалами разного уровня, церковью во главе с Папой Римским и императором вновь воссозданной в Германии и Италии «Священной Римской империи», который тоже претендует на универсальный авторитет. Идеологически политика определяется отношениями преданности и покровительства, хотя время от времени столкновения с

иноверцами, арабами или язычниками стимулируют мессианское объединение христианских народов в борьбе с врагом. Так, в XI—XII веках идет волна Крестовых походов против неверных, которая происходит, впрочем, в атмосфере феодальной разобщенности, как серия частных подвигов феодалов и их армий.

## 2. Предыстория: позднее Средневековье

Начиная где-то с XII века политическая ситуация начинает меняться, в ней появляются новые тенденции. Происходит быстрое возвышение Священной Римской империи. Идет ее секуляризация, рационализация и бюрократизация, достигшая своего пика при Фридрихе II Гогенштауфене. Постепенно централизуются и другие европейские монархии, такие как Франция и Испания. К императору применяются определения, ранее принадлежащие Папе и даже самому Христу, как земному воплощению Бога, и он претендует на прямое происхождение своей власти от Бога.

В XII—XIII веках, вследствие крестовых походов и расширившихся контактов с арабами, происходит переоткрытие Аристотеля. Среди теологов возникает движение, известное как «схоластика». Самым ярким его представителем становится Фома Аквинский (1225—1274). Фома Аквинский, как идеолог Империи, во многом пересматривает идущий от Августина дуализм христианства. Он возрождает античное учение об естественном, то есть универсальном светском праве, как об одном из разделов исходящего от Бога вечного закона. Ключевым понятием политики становится *справедливость-правосудие*, *iustitia*. Земная власть получает гораздо более серьезную роль, чем у Августина. В то же время она ограничена, но уже не просто церковью, а объективными законами, постигаемыми разумом. Поэтому, при всей легитимации власти императора в иерархически упорядоченном Богом мире, для Фомы существует точка зрения осуждения несправедливого государя. У других, более поздних схоластов (таких как Уильям Оккам) — также и Папа может быть нелегитимным. В XIV веке Уильям Оккам и Марсилий Падуанский, стремясь далее обосновать власть импера-

тора, создают учение о народовластии. Марсилий описывает строй выборной монархии, основанной на общественном договоре. В самой империи со временем (XIV—XV веков) провозглашается *право на сопротивление*, оправдывающее «частные» восстания и войны против правителя, придающее им правовой статус. Итак, на смену дуализму и плюрализму раннего Средневековья приходит *монизм*. Итальянский поэт и политический деятель *Данте Алигьери* пишет сочинение «Монархия» (1310—1313), где он обосновывает преимущества принципа единства и призывает к универсальной, мировой монархии. Политически этот монизм выражается в претензиях Священной Римской империи на универсальность и в резкой оппозиции церкви, которая сама теперь претендует на универсальность и единство.

Примерно в ту же эпоху в Европе заново открывают римское право с его универсализмом, рациональностью и систематизмом. Идет рационализация и упорядочение государственного права, судопроизводства. Право часто занимает место церковной доктрины. Открытие римского права, накладываясь на специфический христианский мистицизм тела народа, ведет к распространению доктрины народовластия — ведь одним из основных принципов римского права является происхождение власти от народа: *potestas in populo, auctoritas in senatu*.

В позднее Средневековье идет подъем городов, ремесел и торговли. Формируется т.н. *сословное государство*, в котором наряду с феодальной вертикалью возникает система пропорционального сословного представительства (которое, впрочем, еще не называется представительством): во Франции т.н. Генеральные Штаты, «парламенты» (коллегияльные суды), имеющие определенные, хотя и ограниченные, реальные полномочия. На основе представлений об евхаристии развивается представление о «корпорации» (объединении множества людей воедино), «мистическом теле» народа, в противовес феодализму как иерархической, личной власти. Возникают свободные города, «коммуны», в Италии — целые города-государства, почти по античному образцу, ориентированные на ремесла и торговлю.

### 3. Новое время: тенденции

Мы с вами начинаем отсчитывать свою эпоху, т.н. **«Новое время»** (Modernity, Neue Zeit), где-то с XVI века. Это время в принципе приносит с собой мало качественно нового: прежде всего идет развитие и радикализация тех же самых тенденций позднего Средневековья, а именно:

1) Дальнейшее возвышение земной власти и ее централизация, устранение альтернативных центров власти.

2) Дальнейшее объединение и политическое оформление «народа» как единства и воплощения Божественной власти.

«Восходящая» логика обоснования власти народом играет как на легитимацию светской монархии, так и на силы, оппозиционные усилению земной власти. Растет сопротивление централизации земной власти и отстаивание параллельных инстанций власти, того, что раньше было феодальными институтами. Одним из критериев ограничения государственной власти становится переоткрытое схоластами естественное право. Эти ограничения в дальнейшем приобретают все большую значимость и ложатся в основу «либерализма». Вообще, многое в наших современных институтах — это средневековая реакция на подъем новоевропейского, абсолютного государства, — хотя впоследствии эта реакция осмысляет себя уже с точки зрения субъективного индивидуализма.

В Новое время к позднесредневековым добавляются две новые политические тенденции:

1) Рождение политического индивидуализма, индивида (не обладающего властными полномочиями), субъекта как политической единицы. Равенство индивидов перед законом (против иерархичного мира Средневековья).

2) Связь политического господства с территорией, народа — с «отечеством». Территориализация политики.

Обе эти тенденции тоже не абсолютно новы — они означают возврат к элементам греческой античности, которые в Средние века играли очень небольшую роль.

Как упоминалось, аристотелизм принес с собой представление о единстве и самоопределении мира (по образцу единства Бога). Но от средневекового универсального единства христианской республики Европа в Новое время эволюционирует в сторону формирования *множества* территориальных государств с относительно однородным народом (его языком и верой). Эти государства образуют единую сбалансированную систему, регулируемую международным правом, фиксируемым в мирных договорах, таких как Вестфальский мир (1648). Государство становится все более однородным, централизуется. В свою очередь, единство народа распадается на множество индивидов, юридических личностей, социальных атомов. Лозунг единства, как ни странно, приводит на международном и внутреннем уровне к атомизации. Напоминая об античном атомизме, новое государство определяется пустым пространством и неделимыми, самодостаточными единицами (суверенитет).

Итак, в целом Новое время трудно однозначно определить через его новые политические концепции. Его уникальная новизна вытекает скорее из взрывных и кризисных событий, которые запомнились, сформировали эту эпоху и заставили воспринимать ее как «новую».

### 4. Новое время и его новизна

Откуда вообще возникает понятие «Нового времени» (или Modernity, модернизация)? Это условное название, и хронология его условна. Само ощущение Нового времени появилось как раз в начале эпохи, которую мы теперь так называем — где-то в XV—XVI веках в среде итальянских гуманистов. Мы увидим ниже, как Макиавелли, например, призывает «нового князя» властвовать над «новыми государствами». И это ощущение продолжается в XVII веке, который открывает новую науку, *scienza nuova*, говоря словами Дж. Вико. Итак, люди XVI—XVII веков осознали свое время как новое, и это ощущение было настолько сильно и убедительно, что стало «перформативным» и зафиксировало для потомков начало действительно новой эпохи.

Время с XVI по XX век — цепь достаточно разнородных событий и социально-политических систем, разных культурных миров. И тем не менее название имеет смысл, поскольку мы вновь и вновь возвращаемся ко времени начала эпохи. Это время поставило вопросы, обнажило противоречия, которые мы до сих пор не смогли разрешить. Слово «эпоха» происходит от слова «эпохе» — задержание, удержание. Мы в каком-то смысле задержались на пороге истории и топчемся там уже веков пять.

Специфика Нового времени в том, что оно обладает историческим сознанием и претендует на то, чтобы вместить в себя всю предшествующую историю, реализовать ее чаяния. Оно обладает исторической памятью тем более в отношении себя самого. Поэтому, парадоксальным образом, оно в тенденции аисторично. Новое время задерживает историю, затягивает ее и отказывается подчиниться историческому императиву забвения и гибели.

Название «Новое время» характерно: каждая эпоха когда-то была новой, но у нас нет для своей другого названия. Это означает, с одной стороны, что мы ее еще не поняли, с другой, что у нее нет другого содержания, кроме ее новизны, новизны, еще не освоенной. Открытие эпохи — как открытие страны, или даже открытие мира. Эпоха новая, пока страна остается нам чужой.

Немецкий историк XX века Ханс Блуменберг считал, что Новое время имеет «легитимность» в качестве эпохи и что его основным *содержательным* отличием было с самого начала *любопытство*: вновь открывшийся интерес европейцев к диковинному и неизведанному. Тем самым получается, что сутью «Нового времени» является сама постоянная новизна, а точнее, постоянная открытость и внимание новому со стороны *человека*. У Блуменберга получается, что Новое время сделало человека по-настоящему историчным, открытым, и здесь *форма* эпохи совпадает с ее *содержанием*.

## 5. Событийные истоки Нового времени

В истоках Нового времени — два основных события, примерно одновременных.

Первое из них напрямую связано с названием эпохи: это Великие географические открытия, открытие и завоевание нового мира

Второе имеет совсем другую направленность — это начатая Мартином Лютером реформа западной церкви, которая привела не только к духовному обновлению и политическому преобразованию, но и к восстанию крестьян, а затем к чудовищной гражданской войне в Европе, которая велась с перерывами почти два века.

### *А. Открытия*

В конце XV — начале XVI века в Европе происходит переворот всех представлений о мире. Европейцы выходят в Атлантический океан и обнаруживают огромные пространства там, где они ранее предполагали либо границу рая или ада, либо вообще *ничто*, обрыв. И вот на месте этого обрыва появляется нечто — океанский простор и территории новых материков. В этих пространствах, с одной стороны, ищется сокровище земного рая, а с другой стороны, замещающее ничто пространство воспринимается как материальная пустота, однородный, бесконечный ресурс.

Вспомним о парадигматическом опыте политического, о котором шла речь в первой главе. Человек или группа людей, потерянные и затерянные в пространстве и «переогромленные» пустотой, — из этого опыта радикального *одиночества* проистекает идея политической власти как господства над пространством и в перспективе над чуждым, уничтожающим миром.

В результате Великих открытий происходит радикальная *децентрация* мира. Оказывается, что ни Европа, ни Иерусалим больше не в центре мира, они — островок посреди Океана. Земля — шар. Вскоре, в рамках того же события и мыслительного сдвига, Коперник обнаруживает, что центром мира не является даже Земля в целом, центр — это Солнце.

Европейцы «открывают» для себя неевропейские цивилизации (ранее у них был контакт в основном с Исламом, то есть с развитой монотеистической цивилизацией). Итак, во всех направлени-

ях возникает возможность взгляда на себя со стороны, «остранения». Сама Европа становится себе чужим континентом. Поэтому колониальные завоевания начинают откладывать отпечаток на ее внутреннюю политику. Политика в Европе теперь понимается как:

а) Захват территорий. Макиавелли, один из провозвестников этого нового понимания политики, пишет в своем «Государе»: по природе люди стремятся к захвату<sup>1</sup>. Открытие «пустого» пространства в океане переносится на прочие сферы (например, появляется перспектива, плоскостное выражение больших расстояний и трехмерного пространства в живописи) и на внутриевропейскую политику, где быстро происходит территориализация государств, привязка политических единств к земле. И на более локальном уровне в это время идет интенсивный захват и передел земель. Реформация приводит в ряде стран к секуляризации церковных земель — у государства появляется большой земельный ресурс, который позднее станет эксплуатироваться капиталистически. Многие феодалы, собственники земли, начинают проводить так называемые «огораживания» — сгон крестьян с земли, огораживание ее забором и использование ее под пастбище. Из объекта общего пользования земля становится частным мини-государством: однородным, атомарным объектом интенсивной эксплуатации. В дальнейшем та же логика приводит к накоплению *капитала* и рождению капиталистической экономики, то есть экономики, основанной на накоплении и эксплуатации ресурсов.

б) Второе важное следствие географических открытий: собственная государственность европейцев выводится теперь от противного, из асоциальной или антисоциальной природы человека, а не из аристотелевского, то есть схоластического, естественного права. Остраненный, «коперниканский» взгляд на собственное общество сделал из



Европы не управляемый Богом мир, а одинокий островок в океане социального хаоса. Новоевропейский человек открывает не только единство мира, но также свое радикальное *одиночество* перед лицом пустого неохватного космоса.

Воинственные, «дикие» аборигены, с которыми европейцы познакомились в Америке, а также поведение самих европейцев на бескрайних просторах новизны и чужбины стали негативным критерием, используемым, чтобы оправдать и понять государственную суть европейских государств. Другим таким критерием стало насилие религиозных войн, к которым привела Реформация. Перед их лицом вновь создающееся европейское государство должно быть абсолютно, тотально — оно находится в состоянии перманентного основания, конституирования и защиты (шаг в сторону, и оно рухнет). Такова точка зрения Гоббса, сформированная двумя событиями Нового времени.

Карл Шмитт, в своей книге *Nomos der Erde*, «Строй Земли»<sup>2</sup>, описывает «линию дружбы», «amity line», которую впервые начертили французы и испанцы в 1559 году. По ту сторону от нее европейским государствам можно воевать, причем без правил (то есть по-пиратски, с уничтожением мирного населения, убийством пленных и так далее). По эту сторону, то есть на европейских территориях, война возможна только с объявлением войны и только по правилам гуманности. Тем самым выделяется и пространственно отделяется зона вне закона: но при ее помощи цементируется соблюдение международного права внутри Европы, *между* европейскими государствами как равными и взаимно признающими юридическими лицами — без всякого центрального судьи. От двусторонних договоров государства Европы в конце концов пришли к Вестфальскому миру 1648 года. В результате этого мира с середины XVII века и до начала XX в Европе господствовал так называемый *Ius Publicum Europaeum* — система междуна-

родного права, ограничивающая войну и регулирующая-ся взаимными договорами. Но для этого надо было еще пережить страшные войны на уничтожение в самой Европе, последовавшие за вторым главным событием Нового времени — Реформацией.

### *Б. Реформация*

Реформация была мощным, многосторонним движением по обновлению Церкви и возрождению христианства, которое зародилось еще в XV веке и привело к тотальному кризису христианской Европы в XIV и XVII веках. Неправильно было бы сводить это движение к одной личности, но тем не менее у Реформации был свой «пророк» и лидер, приближавшийся по силе своего личного воздействия и авторитета к основателям мировых религий. Скажем поэтому несколько слов об этом лидере, Мартине Лютере.

Лютер родился в немецком городе Эйслебене в 1483 году. В 1501 году он поступает в Эрфуртский университет и учится там до 1505 года, когда получает степень магистра. Лютер думает тогда скорее о праве, чем о теологии в качестве возможной карьеры. В Эрфурте доминирует тогда оккамистский номинализм. Мы уже упоминали Оккама — позднего схоласта, который отвергал рациональное естественное право Фомы и приписывал Богу произвольную, незаконную власть над вещами. В то же время Оккам развивал представления о происхождении власти от народа и одним из первых стал употреблять слово «право» как принадлежность некоего лица, субъекта.

Летом 1505 года Лютер переживает биографический перелом. Он слышит рядом с собой удар грома, пугается внезапной смерти и видит в этом испуге призыв, призвание (*Beruf*) уйти в монастырь, стать монахом. Но там он не приживается. В 1512 году Лютер возвращается в мир и становится доктором теологии. И в 1517 году — в год, считающийся началом Реформации, — он прибавляет к стене Виттенбергской церкви свои «95 тезисов». В этих тезисах он резко выступает против индульгенций, то есть специальных плат-

ных бумаг, которые дают церкви поручение молиться за спасение покупателя. Народное истолкование этих бумаг состояло в том, что они непосредственно гарантировали отпущение грехов — циничный абсурд с точки зрения христианской доктрины. Лютер в «95 тезисах» восстает преимущественно против этого распро- страненного толкования. Он делает реверансы в сторону Папы, но общий тон ясен — Папа не может отпускать грехи, он может толь- ко молиться, а отпускает грехи Бог, и делает это не за взятки, а в соответствии с верой и покаянием. У папы нет даже той власти, которая была у апостола Петра.

Папа реагирует очень резко. Выпускает специальную буллу, осуждающую Лютера. Лютер ее сжигает, и Папа в ответ отлучает Лютера от церкви. В 1521 году Лютер предстает перед Вормсским имперским собором, но ему не удается заручиться поддержкой императора. Император преследует его, но некоторые из курфюр- стов поддерживают его и спасают. Лютер вступает в союз с не- сколькими светскими князьями, тяготящимися властью Папы.

В 1524—1525 годах в Германии (т.е. в Империи) разражается ожесточенная крестьянская война, идеолог которой Томас Мюн- цер совмещает учение Лютера с миллениаристскими апокалипти- ческими идеями. Крестьяне реагируют на *новое* усиление гнета со стороны дворян, которые зарабатывают при помощи оброка и барщины *деньги* (*второе* издание крепостничества, у нас оно за- крепилось). Требуют сокращения этого гнета, уничтожения лич- ной зависимости. Заметьте, что трудно сказать, прогрессивные это или регрессивные требования: все дальнейшие революции имеют *реакционную* сторону, и в то же время именно они формируют современную политическую идеологию. Так или иначе, Лютер отмежевывается от восставших и призывает «колоть, бить и душить как бешеных собак» ее участников — встает не на сторону восстав- шего народа, а на сторону становящейся суверенной государ- ственности. В трактате «О светской власти» («Von Weltlicher Obrigkeit», 1525)<sup>3</sup> Лютер последовательно легитимирует светскую власть, возвращаясь в отношении нее к августиновскому *дуализ- му*. Дело власти — прежде всего меч, она направлена на нехристи-

ан (которых, впрочем, большинство). Бунтовать против нее можно, но только по вопросам веры, и только очень хорошо подумав<sup>4</sup>. Тем не менее власть не должна вмешиваться в вопросы веры (жечь еретиков и так далее), потому что в этом все равно нет никакого смысла. Хотя в трактате Лютера присутствуют и отсылки к естественному праву, и к справедливости-правосудию, понимаются они иррационалистически, а не в томистском духе. Книга кончается примером справедливого судебного решения — и это решение не законника, а боговдохновенного виртуоза справедливости.

В 1529 году император отказывается от ранее (1526 года) принятого принципа «*cuius regio, eius religio*», и поддерживающие Лютера курфюрсты протестуют против этого решения. Так появляется название «протестантизм». Название во многом случайное, но схватывающее нечто важное, некую неопределенно-негативную позицию в открытой Лютером субъективности. Этот негативизм или нонконформизм был присущ личности Лютера: так, рассказывают, что уже в зрелом возрасте с ним случился припадок, в ходе которого он выкрикивал «Нет, это не я!» — «Ich bin's ni(ch)t!», «Non sum!». Лютер успел в своей жизни многое — в частности, гениально перевел Библию на немецкий язык, тем самым сформировав последний (по выражению Гейне, он «перевел Библию с языка, которого больше не было, на язык, которого еще не было»). Политически он все более отходил на умеренные позиции. Умирает Лютер в 1546 году.

Реформация — это грандиозное историческое движение, захватившее всю Европу. Его теоретики — это не только Лютер, но и многие другие. Тезисы Лютера — это как бы последняя капля, после которой кристаллизуется уже давно подготавливаемая со всех сторон, назревавшая реформа: эмансипация субъекта, автономия светских, территориальных государств, новая роль народа.

Каковы же основные принципы Реформации?

а) Главное в протестантизме — это радикальное умаление роли церкви как посредника между человеком и Богом. Каждый человек — сам себе священник. Люди долж-

ны самостоятельно читать Библию — для этого есть теперь печатный станок и усилиями Лютера — немецкий перевод. Библия — единственный источник религии (роль «предания» отвергается). Протестантизм уничтожает институт монашества и целый ряд таинств, оставляя только крещение и евхаристию. Последняя понимается в сугубо символическом, а не буквальном смысле. Отказ от посреднической функции церкви — это шаг к демонтажу центральной доктрины христианства как религии *посредничества*. Переход к непосредственным отношениям человека и Бога — шаг от христианства к иудаизму, от Нового Завета к Ветхому. Лютер перенимает многое, в частности свое презрение к человеческой природе, свой гнев, свое представление о непознаваемости и всеилии Бога, из Ветхого Завета и даже иногда вынужден оправдываться в этом<sup>5</sup>.

б) В споре об индульгенциях Лютер выработал новый принцип спасения: спасаются только верой, только благодатью, только писанием. *Sola fide, sola gratia, sola scriptura*. Но *не делами* (как у католиков). Добрые дела не приносят спасения. Внешние дела или успехи могут быть только знаком, но не гарантией спасения. Это — чисто *внутренний*, субъективный принцип. Устремление реформации внутрь человека связано и с общей политической тенденцией Нового времени — обоснованием общества и государства изнутри, имманентностью его, его единством. Реформация стоит у истоков центрального узла Нового времени — диалектики единства и одиночества. Сделав религиозный опыт индивидуальным и интимным, сделав в религии ставку на одиночество, Лютер в то же время осознал и продумал возможность нового типа государства — чисто внешнего, но обладающего беспрецедентной мощью принуждения и интеграции.

в) Лютер яростно выступает против современного ему ренессансного *гуманизма*. У него достаточно низкое мнение о человеческой природе<sup>6</sup>. Вслед за Августином он отрицает у человека присутствие свободной воли. Отсюда — необходимость репрессивного государства, но отсюда же и нужда во внутреннем преображении, покаянии («метанойе»). Эрих Соловьев в своей статье «Парадоксы Реформации»<sup>7</sup> обращает внимание на то, что презрение к человеку оборачивается у Лютера вниманием к нему, высокой требовательностью к человеку. Угрюмый субъективизм Лютера — параллель и альтернатива ренессансному культу человека. Наряду с гуманизмом и с рационалистическим естественным правом схоластов, протестантизм является одним из источников, легших в основу современных представлений о «правах человека»<sup>8</sup>. В то время как рационалистическое обоснование прав человека может стать проблематичным в случае его догматического, авторитарного применения к пассивным субъектам, а гуманизм рискует в реальной ситуации натолкнуться на жестокое разочарование, протестантский по происхождению субъективизм, любое право как право субъекта отстаивать свою позицию составляет действительно освободительный базис правовой идеологии последних двух веков.

г) Наконец, как мы уже упомянули, в политике Лютер выступал за сугубо светское понимание государственной власти, трактовал ее как насилие, но жестко отделял ее от религиозной, внутренней сферы. В этом Лютер — ученик Августина, но в отличие от последнего (писавшего во времена обвала Римской империи), он пишет в условиях подъема светской власти и становления интегрированного государства.

Следует сказать немного и о втором по влиянию, после Лютера, деятеле Реформации — Жане Кальвине. Француз Кальвин

(1509—1564) был младшим современником Лютера, сформировался под его влиянием. Ему удалось прийти к власти в городе Женева и сформировать там своеобразную республиканскую теократию, с двойным правлением светских и церковных властей, сотрудничающих и контролирующих друг друга. Тем самым его политическое учение отличалось от жесткого дуализма Лютера. В доктрине у него тоже были расхождения с основоположником движения. Так, Кальвин развил лютеровское учение о предопределении, добавив тезис об «экспериментальной» проверке своей избранности Богом через успех в делах. Если упорный труд приносит плоды — есть большой шанс, что ты спасен. Из этой парадоксальной доктрины, по мнению Макса Вебера, могла вырасти в новых условиях капиталистическая трудовая этика.

В кальвинизме сформировалось одно из важнейших политико-правовых учений XVI века — учение так называемых «монархомахов» (то есть сторонников смещения тиранического короля). Эти французские и швейцарские аристократы — последователи Кальвина, в ситуации постоянных религиозных войн, идущих во Франции против кальвинистов, создали учение, продолжавшее идеи Оккама и Марсилия и подготовившее во многом либерализм Нового времени. Представители этого течения — Теодор Без, Франсис Отман, Филипп Дюплесси-Морне — развивали учение об общественном договоре между народом и королем, по которому у каждой из этих сторон возникают взаимные обязательства. Они сформулировали многие политические понятия, легшие впоследствии в основу новых учений о народовластии. Но не надо забывать, что учение кальвинистов-монархомахов носило характер сословно-феодальной реакции (или нереализовавшейся альтернативы?) по отношению к идущему в то время формированию единого государства-субъекта. Нужно было 200 лет, чтобы их идеи вдруг показали авангардом прогресса.

Остановимся теперь вкратце на исторических последствиях Реформации.

а) Самым непосредственным следствием этого движения была постепенно разгоравшаяся в Европе гражданская религиозная война. Началось все с миллениаристских крестьянских восстаний — бунтов крестьян, которых тогда как раз вновь закабаляют (идет «второе издание крепостничества») и которые воспринимают реформу о близком конце света и о приходе тысячелетнего царства справедливости. Лютер, как мы упомянули, выступает против этих восстаний, и их жестоко подавляют. Но после этого конфликты продолжают в большем масштабе, между протестантами и католиками. Какое-то время удается балансировать и достигать компромисса (один из них — это Аугсбургский мир, с его формулой *cuius regio, eius religio*, чье царство, того и религия). Однако в 1618 году между протестантскими и католическими странами начинается Тридцатилетняя война, в которой участвуют почти все крупные европейские страны и которая отличается небывалой жестокостью и небывалыми масштабами участия гражданского населения. В 1640 году в Англии разражается гражданская война между пуританами (кальвинистами) и католиками, приведшая к свержению короля. Наконец, на континенте в 1648 году заключается *Вестфальский мир*, который уже прочно фиксирует принцип *cuius regio, eius religio* и провозглашает легитимность государственного суверенитета.

б) В результате Реформации произошло общее ослабление католической церкви, даже там, где она осталась доминирующей. Поэтому светские, суверенные государства восторжествовали над церковью даже в католических странах, ведших так называемую «Контрреформацию». Влияние Папы во внутренней политике государств стало слабнуть, хотя оно оставалось в сфере международных согласований между ними.



в) На уровне теологии и философии лютеранство возвращается к *дуализму*, снятому было Фомой Аквинским и другими схоластами в позднее Средневековье. Но теперь это дуализм внутреннего, субъективного, и внешнего, земного. Политически он выливается в сосуществование светской, веротерпимой, но монопольной государственной власти, с одной стороны, и частной религии, с другой. Это дуализм двух монополий, два абсолютизма: этический и государственный. К этому разрыву идейно восходит и другой дуализм, кажущийся сегодня сугубо секулярным: разделение т.н. публичной и частной сферы, государства и общества (в котором доминирующую роль играет экономика). Государство правит, но в то же время оно ограничено.

г) Лютер *возрождает* религиозность, придает ей новый импульс в момент, когда, казалось бы, она постепенно сходит на нет и подменяется гражданским язычеством (как, например, у Макиавелли). Новый виток религиозности вспыхивает и в католических странах, принимая форму контрреформации. Тем не менее в дальней перспективе протестантизм, парадоксальным образом, ведет к упадку христианства, поскольку Бог удаляется из мира, лишается посредников и властных институтов — он остается всемогущим и страшным, но *исключенным* из мира. Лютер говорит (в одном из хоралов), что сам Бог — мертв. Потом это повторяют Гегель и Ницше. Бог умирает, чтобы жил человек.

д) В то же время развитие *субъективности*, провозглашенное в протестантизме, выражается во вполне политических институтах — отстаивании независимости Прессы, появлении исторической критики Библии. Свобода веры (или совести), отстаиваемая протестантизмом, стала прообразом прочих «*прав человека*».<sup>9</sup> Из права на свободное

вероисповедание в принципе следует свобода слова, свобода дискуссии<sup>10</sup>. Но надо помнить, что у прав человека есть и совсем другой источник — рационалистическое естественное право и тезис о естественном, догосударственном состоянии человека. В этой трактовке права человека необязательно требуют борющейся субъективности их носителя: рационально значимые права можно защищать и извне, патерналистским образом. Таким образом, «права человека» возникнут позднее на пересечении двух разнонаправленных школ политической мысли.

е) Наконец, Реформация, с ее верой в предопределение и требованием постоянной духовной работы, способствовала выработке — или хотя бы рефлексии — особого антропологического типа, аскетичного, трудолюбивого буржуа, который не любит роскоши, но который тем не менее стремится накапливать богатство. Макс Вебер в свое время предположил, что из сугубо набожного, работающего над собой субъекта постепенно получился унылый буржуа-капиталист — вместо работы покаяния он занялся вполне земной работой, божественное «призвание» (*Beruf*) воспринял как призыв выбрать любимую «профессию». Это предположение можно считать убедительным, только если употреблять его в веберовском смысле, а именно помнить о разрыве, который произошел между собственно протестантом и новым капиталистом. Сам по себе протестантизм к накопительству относится отрицательно. Только *секуляризация*, сдвигающая протестантскую этику с точностью до перемены знака, превратила протестанта-аскета в маниакально трудящегося накопителя.

## 6. Значение Нового времени

Итак, два основополагающих для Нового времени события происходят в противоположных направлениях: экспансия вовне

и уход вовнутрь. Открываются две бездны, две бесконечности, два мира, подлежащие освоению и ограничению: внешний и внутренний. Два *одинокства* человека, экстенсивное и интенсивное. Кант, великий протестантский мыслитель, говорил о звездном небе надо мной и нравственном законе во мне. Оба зовут, повелевают. Их связь — открытие нового пространства и необходимость внутреннего *обновления* (*renovatio*), возврата к началу. Подумайте о собственном опыте переезда, если вы когда-нибудь переезжали с места на место — вы тогда хотите и внутренне соответствовать изменению обстановки, начать «новую жизнь».

Оба события в равной мере необходимы для становления новоевропейского государства. Их двойственность — внутренняя двойственность Нового времени, объединяющая идеологию всемогущего, властного, захватнического субъекта — и идеологию сопротивления, ограничения власти. Экстенсивное одиночество грозит безудержным империализмом, а интенсивное — распадом социальной связи, войной всех против всех. Государство, с его очерченной территорией и аппаратом интеграции индивидов в качестве таковых, опирается на обе эти тенденции, но и ограничивает их — порождая тем самым субъективность как *определенное единство*. Государство отличается и от необъятного простора океана, и от глубин духа или объединенной этими глубинами общины верующих. Единство, которое человек искал в открытии мира или внутри себя, отделяется *и от человека, и от мира*, становится особым, от всего отделенным, независимым единством — одиночеством *государства*, этого земного Бога.

Так начинается Новое время. Но ему еще предстоит катастрофические потрясения, вновь перетасовывающие политические идеи. В следующей лекции мы рассмотрим основные понятия, которые выработаны в эту эпоху.

## Литература для чтения

*Бибихин Владимир.* Новый Ренессанс. М.: Наука — Прогресс-Традиция, 1998.

*Бродель Фернан.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV—XVII вв. М.: Прогресс, 1986.

*Капустин Борис.* Современность как предмет политической теории. М.: РОССПЭН, 1998.

*Латур Бруно.* Нового времени не было. СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2007.

*Соловьев Эрих.* Парадоксы Реформации // История Философии / Под ред. Н. Мотрошиловой. М.: Греко-Латинский кабинет, 1996. Кн. 2. С. 43—68.

*Шмитт Карл.* Номос земли. СПб.: Владимир Даль, 2008.

*Blumenberg Hans.* Legitimität der Neuzeit. Frankfurt aM: Suhrkamp, 1966; or: The Legitimacy of the Modern Age. Cambridge, Mass.: MIT Press: 1983.

*Pocock J.G.A.* The Machiavellian moment. Princeton University Press, 1975.

*Schmitt Carl.* Land und Meer. Stuttgart: Klett-Cotta, 1993; or: Land and Sea. Washington, DC: Plutarch Press, 1997.

*Ямпольский Михаил.* Возвращение Левиафана. М.: НЛО, 2005.

## Вопросы на понимание:

- 1) Христианство как историко-политический феномен.
- 2) Новое время как эпоха. Какие основные события отделяют ее от прошлого?
- 3) Каковы основные положения политической мысли Лютера?
- 4) Каково историческое значение Реформации?
- 5) Продолжается ли Новое время сегодня? Выскажите собственную точку зрения, аргументируйте ее.

<sup>1</sup> *Макиавелли Н.* Государь / Пер. Г. Муравьевой. Калининград: Янтарный сказ, 2000. Гл. 3. С. 16.

<sup>2</sup> *Schmitt Carl.* Nomos der Erde. Berlin: Dunker und Humblot, 1997 [1950]. S. 60 ff.

<sup>3</sup> *Лютер М.* О светской власти // Лютер М. Избранные произведения. СПб.: Фонд Лютеранского Наследия, Андреев и согласие, 1994.

<sup>4</sup> Ср.: О светской власти. С. 160.

<sup>5</sup> Ср.: *Лютер М.* О светской власти. С. 140: «Если же кто-нибудь захочет возразить, что Ветхий Завет отменен и не применяется более, вследствие чего христиане не могут следовать этим примерам, то я отвечу, что это не совсем так» (следует цитата из Св. Павла).

<sup>6</sup> Ср.: О светской власти. С. 136.

<sup>7</sup> *Соловьев Эрих.* Парадоксы Реформации // История Философии / Под ред. Н. Мотрошиловой. М.: Греко-Латинский кабинет, 1996. Кн. 2. С. 43—68.

<sup>8</sup> Ср.: Там же.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Ср., например: «Поэтому не следует доверять ни одному человеку, как бы умен, свят и велик он ни был, но нужно выслушивать каждого и ждать, через кого Бог захочет говорить и действовать» — предписание Лютера князю (О светской власти. Ч. 3. С. 158).



ОСНОВНЫЕ  
ПОЛИТИЧЕСКИЕ  
ПОНЯТИЯ  
НОВОГО  
ВРЕМЕНИ





Прежде чем обсуждать крупнейших представителей политической мысли Нового времени, нужно вначале дать сквозной обзор истории основных политических *понятий* — тех предметов, с которыми далее систематически работают мыслители. В настоящее время история политических, исторических понятий находится в центре внимания истории и политической теории. Обращение к понятиям, во-первых, дает возможность обобщить многообразие теоретических позиций по нескольким *диахроническим линиям*, не замыкаясь на «великих» текстах, а имея в виду общее, сетевое пользование понятиями и преобразование их.

Во-вторых, анализ понятий принципиально *рефлексивен*: это те же самые понятия, которыми пользуемся мы сегодня, которыми пользуется сам историк политических учений. Важно осознавать, каков семантический «груз» понятия, которым мы пользуемся, какой исторический опыт, какие идеологические позиции в нем отложились. А также пытаться понять прошлую эпоху с ее собственной точки зрения, в ее собственных «понятиях», а значит, в ее историческом движении.

В-третьих, понятия образуют первый, исходный и часто пропускаемый слой теоретического текста. Имея в виду исходные понятия — артикуляции своего *предмета*, — автор затем строит предикативные высказывания, высказывает свою точку зрения. Понятия образуют его «*горизонт*» — но, говоря о них, связывая их

по-своему, он «задним числом» видоизменяет значение этих самых понятий. Это относится даже к тем авторам, которые «придумывают» понятия — вводят их. В подавляющем большинстве случаев ввод понятия — не запланированное мероприятие, а удачное использование слова обычного языка, обычно на позиции логического подлежащего, а не на маркированной позиции логического сказуемого, которое потом повторяется и закрепляется тематически. Понятия выдумываются, изобретаются, используются не по назначению — но, как любая изобретенная «техника», дают человеку новую *точку зрения* на возможности мира.

Итак, говоря о понятиях политической философии, мы одновременно говорим о ее *предметах* — тех сущностях и проблемах, на которые направлено наше исследование, — и об исторических *трактовах* этих предметов в дискурсе. Понятия призваны зафиксировать то, *о чем* мы говорим, говоря о политике. Поэтому исследование понятий необходимо *диалектично* — оно постоянно меняет точку зрения объекта (точнее, субстанции) на точку зрения субъекта, и обратно. Так, мы говорим, с объективной точки зрения — XVII век был расцветом абсолютистского государства — и вдруг спохватываемся и говорим, что в этом веке и установился окончательно термин «государство» вместе с его базовым пониманием. Обе эти точки зрения одинаково необходимы — анализ понятий в отрыве от материальной истории является нонсенсом, но не менее наивен и чисто «материалистический» или «социальный» подход к истории, так как он не может полностью избежать терминов и понятий, выработанных своими «объектами», и игнорировать тем самым их субъективность.

Гегель, крупнейший теоретик «понятия», предложил объединить в его анализе историю и теорию. С гегельянской точки зрения, мы должны проследить реальный исторический генезис понятия, а затем, задним числом, осмыслить этот генезис и прийти к одновременной *структуре* понятия. Исторические этапы развития будут тогда называться «моментами» и на конечном этапе сосуществовать в форме, подчиненной целому. На наш взгляд, Гегель преувеличил возможность внутреннего «примирения» моментов развития в «идее». Скорее осмысление истории понятия

помогает нам увидеть центральные *противоречия*, вокруг которых разворачивается историческая полемика. Как пишет Р. Козеллек, исторические понятия представляют собой «двуликого Януса»: они одним лицом обращены в прошлое, в уже понятное и истолкованное, а другим смотрят в будущее, в новые и неизведанные возможности понимания истории.

Внутренние противоречия понятий выходят за рамки понятия и его идеальности, они касаются уже самого исторического *движения*, исторического времени. Политические понятия, в их двусмысленности и противоречивости, несут на себе след *события*, которое разворачивает, переворачивает их в одну или другую сторону. В истории понятия обычно несколько таких насаживающихся переворотов, которые меняют не столько его структуру, сколько его тенденцию. Для Отто Бруннера, Райнхарта Козеллека и их последователей главным поворотным событием современного политического языка стала *Французская революция*: все наши основные понятия вышли из ее горнила, коренным образом поменяв свой прежний смысл, поменяв темпоральную «ориентацию» с прошлого на будущее. Ведущие понятия, по Козеллеку, подверглись в этот период четвероякой трансформации: *демократизации, темпорализации* (то есть постановке в зависимость от исторического времени), *потенциальной идеологизации и политизации* (или, как выражается Квентин Скиннер, сущностной оспариваемости). В настоящей книге, как уже следует из предыдущей главы, я тоже буду исходить из исторического истока политических понятий, однако я возвожу их здесь скорее к событиям раннего Нового времени (XVI—XVII века), чем ко Французской революции, когда произошла вторая волна их кристаллизации. При этом и темпорализация, и идеологизация, и политизация, и даже в определенном смысле демократизация — присутствуют как тенденции уже в эту первую эпоху. Расхождение с Козеллеку здесь связано как раз с тем, что я исследую понятия в качестве политических, а не «исторических», как они: современная политика возникла в XVI веке, а современный историзм, конечно, в XIX.

Две крупнейшие школы в исследовании истории понятий, школы Райнхарта Козеллека (Германия) и Квентина Скиннера (Великобритания), расходятся по вопросу об универсализме и идеальности понятий. Для Козеллека «исторические понятия» прошлого, во всей их многозначности и концентрированности, претендуют на целостное видение истории и тем самым образуют для исторических деятелей трансцендентальные «горизонты ожидания». Если, по Козеллеку, в исторических понятиях мы имеем одновременно формы осмысления истории и собственно исторические феномены, то для Скиннера понятия (то есть в его понимании *значения терминов*) являются предметом достаточно хаотичной идеологической борьбы. Поэтому если для Козеллека (логического «реалиста») история понятия дает возможность его *интерпретации*, в универсальных терминах (ответа на вопрос, «что оно значит?»), то для Скиннера («номиналиста») никакого собственного значения у понятия быть не может, а объяснительную роль играют макроисторические *движения*, субъекты истории, такие как республиканизм, либерализм и другие. Он стремится прежде всего ответить на вопрос, «кто говорит?».

Наша позиция в нижеследующем изложении соединяет некоторые черты подхода Козеллека (логический анализ понятий в их тотальности, несводимость понятий к словам) и Скиннера (событийно-идеологический, неидеализуемый смысл понятий). Мы будем следовать такому плану: 1) Общие онтологические предпосылки понятия; 2) Предыстория понятия, когда оно интеллектуально подготовлено, но еще не высказано; 3) Возникновение понятия «проблема», которую оно дискурсивно «решает»; 4) Логическая структура понятия, на момент его оформления; 5) Дальнейшая история понятия с ее основными трансформациями и событийными предпосылками; 6) Современный кризис понятия и противоречия политического, которые он выявляет.

Но перед тем как перейти собственно к политическим понятиям Нового времени — государству, репрезентации, суверенитету, — нужно еще сказать главное о том, что их объединяет. Все эти понятия так или иначе возникли в процессе секуляризации теологи-

ческих, христианских, церковных реалий. Они принадлежат к «политической теологии». Неясно, что важнее — то, что эти понятия теологичны по своей природе (К. Маркс, К. Шмитт), или что они все-таки *секуляризованные* теологические понятия, и что эта секуляризация составляет глубоко специфичное в них. Действительно, политическая теология — это как бы родовая травма и родимое пятно политических понятий Нового времени. Они возникли в результате переноса религиозных понятий на светскую почву — в борьбе и соперничестве с церковью и часто с религией вообще. Таким образом, эти понятия понимались теперь полемически и оппозиционно по отношению к их церковным прототипам. Земная трансцендентность монарха отрицала небесную трансцендентность Бога, спорила с ней и обращала понятие против себя самого, путем удвоения. Современный суверенитет — это не просто абсолютная власть, а суверенитет (монарха), направленный против суверенитета (Бога и папы), — *суверенный анти-суверенитет*. Поэтому новые понятия содержали в себе «вирус» критики религии и дальнейшей секуляризации теперь уже «земной» политической религии. В них просматривается как перспектива нового культа, так и перспектива постоянного богоборчества, которое, впрочем, тоже может стать своеобразной (революционной) религией.

## 1. Государство

### А. Общие предпосылки

В первой лекции мы уже говорили с вами об онтологическом смысле понятия «государство» как единства общества, включающего в себя аппарат обеспечения этого единства. Мы также видели, что государство определяется двумя границами: внешней границей, которая отгораживает его от чужих, и внутренней границей, которая изолирует в сердцевине государства собственно единичное и единственное ядро, которое составляет его идентичность и позволяет членам государства идентифицироваться с

ним. Эту общую структуру надо иметь в виду, когда мы подходим к анализу *собственно* государства, которое возникло в Новое время, государства в узком историческом смысле.

Государство Нового времени соответствует более общему философскому понятию *субъекта*. Это понятие, несмотря на его фундаментальный смысл, относится преимущественно к нововременной философии и к нововременному мировоззрению. Его предпосылки были заложены Декартом, но свое название и полное развитие оно получило уже в критическом синтезе, данном Кантом и Гегелем. Субъект — это самодостаточная и самоуправляющаяся, но конечная инстанция, которая руководит не только собой, но стремится контролировать также и остальной мир, *репрезентируя* его, то есть символически представляя в форме результата собственной *активности*. То есть субъект есть всегда субъект действия, субъект представления, а также субъект самопрезентации. Это понятие надо постоянно держать в голове, когда мы говорим о современном государстве.

Русское слово «государство» в настоящее время употребляется как перевод западного слова *status*. Поэтому там, где говорится «государство», подразумевайте *status, il stato, l'État, der Staat, etc.* Русское слово стало применяться по образцу западного в XVIII веке<sup>1</sup>, и этимология у него другая, но оба первоначально произошли от обозначения личной власти государя и потом претерпели процесс абстрагирования и обезличивания.

## Б. Предыстория

Предшественник понятия «государства» — средневековое понятие корпорации (от лат. *corpus*, тело), мистического тела короля (или Бога), которое объединяет в одно целое весь народ и которое, в отличие от того или иного короля, вечно, непрерывно. Средневековые юристы различали между личностью короля и «короной», или между физическим и «возвышенным» телом короля, чтобы обосновать непрерывность правления (иначе в междоусобице правит Христос или Папа). Отсюда известная фраза «Король

умер, да здравствует король», — возвышенное тело короля, совпадающее с народом, не умирает. Учение о корпорации заложило основы для трансформации феодального режима правления, основанного на личной, патримониальной власти, в более имперсональный, интегрирующий правителя с народом режим, характерный для позднего Средневековья и Нового времени.

Это теологическая доктрина, ставшая юридической фикцией, — перенос на политику учения о двух природах Христа, божественной и человеческой. Понятие корпорации появилось в результате переноса на политические отношения христианского учения об евхаристии. Но можно посмотреть на ситуацию и с другой стороны: средневековые теологи тем самым сублимировали и сакрализовали вполне светские проблемы отношения правителя с народом и обеспечения преемственности власти.

Итак, политико-теологические понятия возникают на стыке двух тенденций: секуляризации теологического и сублимации политического.

Как мы помним из первой лекции, политическое возникает не только из военной власти, но и из секуляризации священного, предназначенного Богу. Но в то же время и политическая власть (например, египетские фараоны), по мере ее усиления и концентрации, начинает сублимироваться и выделяться из общества. Но в случае государства эта сублимация не проецируется в другой мир, а приводит к формированию в миру того, что Гоббс называет «Земным Богом». Чем больше сообщество объединяется и усиливается, тем с большей неотвратимостью его собственное единство от него ускользает, превращаясь в точку.

## В. Происхождение понятия

Уже в классической латыни слово *status* было важным политическим термином, и хотя оно в основном употреблялось в значении атрибута политического сообщества (*rei publicae* или *civitatis*), а именно его типа политического устройства или его стабильности, оно иногда употребляется в более самостоятельном смысле и приближается к современному понятию государства<sup>2</sup>.

В Средние века слово *status* использовалось широко, но тоже как относительная характеристика чего-либо, вместе с дополнением в родительном падеже. Оно значило примерно то же, что и сегодняшнее русское слово «статус». В частности, в правовой практике применялись понятия:

- 1) *status rei publicae* («конституция», тип правления) или *status regni* — как правило, здесь подразумевались аристотелевские типы правления: монархия, аристократия, демократия;
- 2) *status regalis (ducalis, etc.)* — статус правителя (еще из римского права пришло представление о личных, гражданских статусах). Постепенно это понятие переходит в представление о прочности и блеске (королевской или княжеской) власти.

То есть в феодальной системе, основанной преимущественно на *личных* отношениях, «статусом» называли надличный, юридический аспект личной власти. Так же сейчас мы говорим, что Иван Иванович не просто человек, а, скажем, аспирант, гражданин РФ — это его гражданский «статус».

Кроме того, *status* (по-французски *état*) обозначает *сословия*, эти инкорпорированные основы позднесредневекового общества.

И наконец, *status* обозначал, особенно во Франции, особенный блеск правителя, ауру его достоинства.

Но в XV—XVI веках слово начинает широко употребляться без определяемого, просто как «статус», по-итальянски *lo stato*. В особенности это характерно для политической мысли итальянских городов-коммун. Почему так происходит? Потому же, почему от физического тела короля отделяется его возвышенное тело: власть как абстрактное понятие отделяется от властителя. *Status* без его носителя — как улыбка чеширского кота, тень без человека. Происходит как бы дистилляция политической власти. Не случайно, что *état* вначале означает блеск: в сублимации, украшении и обожествлении появляются предпосылки к отделению «блеска» от своего носителя, к рождению абстракции (вспомним царственный блеск платоновских идей).



Ключевым текстом в развитии понятия является «Государь» Макиавелли. Последний широко употребляет слово *lo stato*. Макиавелли не придумал понятие, но первым последовательно и четко использовал слово *stato* в его новом смысле — смысле политической единицы, режима правления, способа говорить о множестве людей как о нерушимом единстве, атоме. Первая фраза «Государя»: «Все государства (*stati*), все власти, которые господствовали и господствуют над людьми, были и суть или республики, или княжества». Кроме того, у Макиавелли *lo stato* (от *stare*, стоять) этимологически осмысливается в связи с прочностью, стабильностью государства. В то же время Макиавелли представляет собой переходный момент в развитии понятия — при том что ему важнее всего политическая власть как таковая, порядок как таковой, а не его конкретный «статус», в «Государе» подчеркивается, что государь (*Il Principe*) не должен выпускать ставшее безличным аппаратом *lo stato* из своих рук. *Stato* редко выступает у Макиавелли как самостоятельный субъект.

Многие итальянские теоретики, будучи республиканцами, стремятся отделить политическую власть от персоны князя и приписать ее всему политическому сообществу. В то же время продолжают развиваться теории народовластия, развитые уже внутри зрелой схоластики, например Марсилием Падуанским. Своего высшего расцвета республиканизм достигает в политических учениях французских и швейцарских кальвинистов второй половины XVI века, так называемых «монархомахов».

Но одновременно в больших государствах Европы появляется противоположная теоретическая тенденция — защитить абсолютную монархию, понятую уже абстрактно, как *status*, от претензий народа на власть. Суарес в Испании, Боден во Франции, Гоббс в Англии были согласны с тем, что власть — иное, чем личность правителя, но они подчеркивали, что она отличается и от народа. Поэтому Гоббс, например, предпочитает термин *status (state)* более распространенным тогда терминам *res publica, civitas* — как излишне «античным» и поэтому слишком республиканским. В «Левиафане» *state* становится основным политическим понятием. Гоббс про-

нищательно и откровенно называет понятое так государство «Земным Богом» — впрочем, это не христианский Бог-искупитель, а, скорее, еврейский Бог ужаса и подчинения. Итак, последовательно освободившись от личности правителя и от тела народа, государство становится автономным, идеальным центром власти. Постепенно все теоретики абсолютизма закрепляют за суверенными политическими образованиями термин *status* — во многом просто для того (как подчеркивает Квентин Скиннер<sup>3</sup>), чтобы не использовать более привычный, но опасный термин «*res publica*».

### Г. Логическая структура понятия

Каковы же логические элементы понятия, если мы рассмотрим его в поперечном срезе, так как оно закрепляется в XVII веке?

— Государство абсолютно, «от всего отделено», и поэтому абстрактно. Поэтому оно нуждается в *репрезентации*, которая бы связала его с частными, конкретными индивидами и группами (о репрезентации речь пойдет ниже).

— Государство обладает суверенитетом, то есть абсолютной, исключительной монополией на принятие решений. В Средневековье власть была рассеяна между королем, церковью, феодалами («вассал моего вассала не мой вассал») и институтами сословного представительства. В новоевропейском государстве она концентрируется в руках правителя (кто бы он ни был).

— Государство не вечно — оно утверждается в новом, чужом мире. *Status* — это общество, взятое с точки зрения его основания, конституирования во времени, постоянно-го возврата к основанию. Это — «темпорализованное» понятие в смысле Козеллека, но темпорализация принадлежала ему не после Революции, а с самого начала. Где идет речь об основании, там стоит вопрос и о *существовании*. Государство — это экзистенциальный атом, для которого стоит только один вопрос, быть или не быть, и значит расти или не расти. Макиавелли и Гоббс — те, кто

глубже всех продумали понятие, — видят в государстве оплот против внешнего и внутреннего хаоса.

— Постепенно вырабатывается понятие о государстве как а) территории, б) народе, ее населяющем, и в) правителе. Все три эти элемента находятся в неразделимом единстве. Территориальный аспект («опространствливание» государства), как мы помним, представляет из себя принципиальное новшество по сравнению со Средневековьем. Единство правителя и народа называется теперь *репрезентацией*, представительством. Правитель как бы воплощает собой народ, собирая его воедино и являясь, в свою очередь, воплощением Бога. Государство становится тем самым юридической персоной, единой личностью, которая может вступать в политические отношения с другими государствами, как раньше вступали в них частные феодальные князья.

— «Атомарное» или монадическое единство государства оставляет отпечаток на его внутренней структуре. Большой экзистенциальный атом, в свою очередь, понимается как состоящий из атомов маленьких. Государство постепенно разрушает альтернативные центры власти и старается образовать из народа более или менее гомогенное простое единство. В том же направлении действует Реформация, с ее индивидуалистической этикой. В отличие от средневековой корпорации, которая была *сложна*, качественно специфична, иерархически структурирована и так далее, новое государство все больше ориентируется на индивидуальных субъектов как на свои компоненты. В предельном случае, у Гоббса, государство имеет как бы фрактальную структуру: само атомарное, оно состоит, в свою очередь, из маленьких государств — атомарных суверенных индивидов — которые уступают ему свой суверенитет.

## Д. Дальнейшее развитие понятия

Со временем автономия, обособленность, *единичность* государства (Франции, Британии, Италии) постепенно присходит в противоречие с идеей его тотальности, полного внутреннего *единства* (ведь настоящее единство должно быть единством всего человечества). Возникает специфическая диалектика единого и единичного, или особенного и универсального, которая и определяет собой развитие государства в Новое время. С одной стороны, государства захватывают заокеанские колонии, фактически, если не юридически, превращаются в *империи* — однако сохраняют идею своего суверенного, единичного единства, которое позднее (в XIX веке) становится даже *национальным*, этноисторическим единством. И между империализмом и этатизмом возникают постоянные противоречия — так, английские колонии в Америке отпали от Англии в связи со своим двусмысленным статусом внутри и вне государства: как известно, их облагали налогом, но они не были представлены в парламенте (что, по идее, предполагалось при налогообложении), и поэтому североамериканцы восстали против Родины-метрополии.

Но, с другой стороны, универсальные, глобальные процессы — в частности, развитие капитализма, реформация, империалистические завоевания — преодолевают границы государств и подрывают их абсолютистские претензии. Рационально-просвещенческий характер новых государств вступает в противоречие с их особенной единичностью.

В связи с этими процессами начинается противопоставление государства гражданскому обществу (ведь концентрация влечет за собой не только усиление власти, но и ее отчуждение). Выделяется интернациональный, капиталистический сектор, а суверенное государство «отступает» в специфическую автономную сферу. В политической теории XVII—XVIII веков этот процесс находит двойное отражение. Либеральные и протестантские теории (например, Локк) стремятся минимизировать значение нового государства, трактуя его, вслед за Гоббсом, как холодный,

бездушный механизм. Власть этого механизма должна быть ограничена сферой внешнего принуждения, а позитивным жизненным руководством должны заниматься другие силы: семья, религия, экономические предприятия. Мы можем проследить, как в «Левиафане» Гоббса, который играет здесь переходную роль, позитивная сублимация власти государства (характерная для абсолютизма) постепенно переходит в негативную, демонизирующую антисублимацию государства как холодного монстра (характерную для либерализма).

Но в конце XVIII века появляется и обратная тенденция. Пропысывается античный республиканизм, пропущенный через итальянские республики, и теперь уже новому государству хотят придать функции гражданского самоуправления и гражданской свободы. В этом направлении работает Руссо, который, правда, мечтает о свободном городе-государстве, а вслед за ним Гегель, который соединяет античный этатизм с современным бюрократическим сословным государством, но, в согласии с либералами, оставляет все же относительно автономной сферу «гражданского общества».

В тот же период оформляется идея *национального государства* — то есть власти, исходящей от народа, и народа конкретного, обладающего уникальным языком и культурой. Эта идея тоже способствует позитивной легитимации государства, оправдывающей его территориальный и институциональный суверенитет.

В девятнадцатом веке, когда государство, перестроившись, переживает свою абсолютистскую форму и отказывается от религиозной легитимации, оно само становится мишенью для критики: множатся голоса, призывающие к его низвержению. Маркс и Ницше усматривают в этатизме Руссо и Гегеля принципиальную ложь и, возвращаясь к истокам понятия, радикально критикуют новое государство как таковое, в качестве теологического пережитка — как *ложного* и безличного единства, которое отчуждено от общества, от народа и является гарантом всех остальных отчуждений. Маркс выступает за разложение, *Auflösung* государства. Впрочем, государство переживает эту революционную критику...

По мере того как в Европе идет становление и возвышение национальных государств, продолжается захват этими государствами всего остального мира; рост капиталистических империй. На завоеванных территориях государство не стесняет себя юридическими ограничениями и идеологией народовластия, а занимается чистым администрированием, пусть иногда вполне благоволящим местному населению.

В 20-м веке, как мы уже видели в «Понятии Политического» Шмитта, ставится под вопрос разделение государства и общества, а также сведение политики к государству. Политика становится тотальной — в освободительной, революционной форме или в репрессивной тоталитарной. Ленин, который вплоть до 1917 года следует Марксу и предполагает уничтожение государства после революции, после переходного периода диктатуры пролетариата, на практике, придя к власти, выстраивает мощное государство нового, революционного типа. Это государство постепенно сращивается с коммунистической партией, бюрократизируется, но не теряет при этом ориентации на мобилизованные массы. В конце концов, под руководством Сталина оно превращается в так называемое «тоталитарное государство».

Итак, появляются тотальные государства — фашистское и коммунистическое, — основанные на сверхмобилизации, экспансии государства в гражданское общество. Эта экспансия уничтожает как автономию гражданского общества, так и автономию государства. Из государства исчезает как открытость публичной сферы («республиканская модель»), так и юридический характер абсолютного государства. Первая трансформируется в идеологизированную, истеричную публичность, второй — в тотальное иерархичное администрирование.

Впрочем, эти режимы держатся недолго. Одновременно с ними рушатся империалистические режимы в «третьем мире», и земля покрывается сплошной сетью суверенных государств. Идеология суверенного либерального республиканского государства, казалось бы, переживает свой расцвет, но постепенно границы государств становятся проницаемы для международных органи-

заций и капиталистических корпораций — система власти, ранее характерная для неевропейских колоний, в более мягкой форме распространяется на весь мир. Впрочем, в ответ на давление глобализации ряд стран, например Россия или Китай, более или менее успешно охраняют свой суверенитет. Европейские страны возвращаются к идеям суверенитета в результате роста внутренних противоречий в западном мире. Парадоксальным образом, глобализация как распад суверенитета часто ведет к возникновению более мелких, суверенных, хотя и слабых государств. Наконец, рост терроризма заставляет западные страны, наряду с экспансией вовне, жестче защищать свои границы и наращивать военный аппарат. Впрочем, надо отметить, что бюрократизированные капиталистические *корпорации*, которые частично приходят сегодня на смену государству, происходят из того же источника, что и оно, средневековой «корпорации» как возвышенного политического тела.

## 2. Суверенитет

### А—Б. Предпосылки и предыстория

Представления об абсолюте, о некоей полностью независимой инстанции, возникли давно. Они были четко сформулированы на заре европейской метафизики, в Древней Греции, когда политическая революция и секуляризация в Афинах 6—5 веков до н.э. позволили прийти к рациональному понятию о Едином. В трудах Парменида и Гераклита (вспомним известный фрагмент последнего: «мудрое от всего отделено»<sup>4</sup>) уже намечено представление об абсолютном, то есть полностью автономном и в то же время всеильном начале. Впоследствии эти представления развивались, переплетаясь с религиозными, монотеистическими верованиями и с политическими институтами монархического типа. Возникла религиозная и политическая метафизика.

Но, конечно, метафизика абсолюта возникла не на пустом месте. Многие исследователи, и особенно Джорджо Агамбен, выво-

дят понятие суверенитета не из рациональных корней, а из первобытно-религиозных. Агамбен показывает, что архаические религии, в частности римское язычество, понимали под *священным* (sacra) не просто сферу культового и потустороннего, а особую категорию *исключения*, под которую попадали как властители (цари), так и отверженные, отторгнутые из человеческого сообщества в мир животных. Это наблюдение дает Агамбену возможность говорить о суверенитете в предельно обобщенном, аисторическом смысле и делать апокалиптические выводы в отношении сегодняшней эпохи — когда, по формуле Бенямина, «состояние исключения становится правилом», и человек, возвышаясь над собой, одновременно низводится до стадии простой животности.

Суверенитет в понимании Нового времени — не просто абсолют, а абсолют, полемически заостренный против потустороннего религиозного абсолюта. Это — *суверенитет против суверенитета*. Противоречивость ведет к постоянному оборачиванию понятия, которое попеременно служит то для экспроприации и отчуждения власти, то для ее апроприации в борьбе.

«Здесь Родос, здесь прыгай» (а не обещай прыгнуть позднее и в другом месте); «Здесь роза, здесь танцуй» — этот полемический, антирелигиозный призыв Гегеля<sup>5</sup> (мы еще обсудим его подробнее) ближе всего подходит к сути современного суверенитета. Абсолютная власть здесь, сейчас, под нашими ногами (то есть на суверенной территории государства) — берите ее! Она абсолютна, а значит, не принадлежит никому в отдельности (отсюда демократия), но каждый чувствует некое беспредельное право, которое она дает ему. И если это исключительное право часто оборачивается чувством отверженности, то тем больше власть, которой требуют эти отверженные («пролетариат») в отчаянных политических революциях современности.

## В. Происхождение понятия

Слово «суверенитет» происходит от средневекового латинского слова «superanus» — превосходящий. Вот одно из ранних



употреблений слова: «La tour est haute et souveraine», «Башня высокая и суверенна» (1150)<sup>6</sup>. В переносе вертикальной асимметрии на отношения власти отражается средневековая доктрина «великой цепи бытия». С 13 века французское слово применяется в политическом смысле, в отношении полномочий правителей. Но это пока — еще не современное понятие, так как оно не исключительно: суверенов может быть несколько, и каждый барон — суверен в своем баронстве. Кроме того, вплоть до Бодена, то есть до второй половины XVI века, суверенитет четко ограничивается секулярной сферой и не вторгается в прерогативы церкви (и даже у Бодена в этом вопросе ясности нет — она возникнет лишь у Гоббса). Звездный час понятия суверенитета наступает в XVI веке, во Франции, когда в условиях становления абсолютного государства, реформации и упадка влияния Церкви абсолютная власть становится предметом борьбы. Так, в учении монархوماхов о народовластии возникает — уже! — идея высшей власти народа. Но этот «суверенитет» понимается еще как инкорпорированный в сословиях, которые, в свою очередь, представлены аристократией. В борьбе французского абсолютистского государства против кальвинистов, но и против универсалистских претензий Папы, появляется трактат Жана Бодена «Шесть книг о республике»<sup>7</sup> (под «республикой» Боден понимал просто политический организм). В этом трактате Боден дает понятию суверенитета систематическую разработку и впервые придает ему современный смысл.

Книга Бодена — первая последовательная юридическая разработка вертикали политической власти, обладающей суверенитетом. Определение суверенитета, по Бодену, звучит так: *La souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République, que les Latins appellent *maiestatem**<sup>8</sup> — «Суверенитет есть абсолютная и вечная власть Республики, которую латиняне называют *maiestas*». Заметьте, что суверенитетом здесь обладает прежде всего *государство* (*Res Publica*), и только затем его монарх. То есть это уже абстрагированное, безличное понятие, даже если предполагается, что его носителем выступает король. И путем суверенитета абстрагируется и идеализируется сама «республика», или государство.

Далее, по Бодену, суверенная власть не может быть ограничена никакой другой властью (по крайней мере, властью земной). Суверенитет не ограничен ни в мощи, ни в объеме полномочий, ни во времени. Он неделим и неотчуждаем, то есть его нельзя ни с кем разделить и никому передать. Суверенитет, по Бодену, прежде всего предполагает *законодательную* деятельность властителя — по аналогии с Богом, мыслящимся в схоластике как всемирный законодатель. Это — серьезная инновация по отношению к средневековой политической теории, которая будет доминировать на протяжении всей истории понятия. Но при этом суверен сам не подчиняется своим собственным законам, он является *legibus solutus*, *absous de la puissance des lois* — норма, заимствованная из римского права<sup>9</sup>. С христианской точки зрения князь мыслится здесь по модели папы, или даже самого Бога — номиналистическая схоластика (Дунс Скот, Оккам), в отличие от реалистической школы Фомы Аквинского, настаивала на том, что Бог непредсказуем и своим законам не подчиняется.

Суверенная власть заключает, впрочем, взаимные договоры с сословиями — Боден не отказывается от традиционной средневековой теории общественного договора. Но он подчеркивает, что она вольна нарушать свои обещания, исходя из срочной, экстренной необходимости (*necessité urgente*): именно потому он истинно суверенен, что стоит выше договора<sup>10</sup>. Важно, что основанием нарушения договора является не воля, а ситуативная необходимость. Карл Шмитт выводит из этого места у Бодена свою известную концепцию суверенитета как *принятия решения о чрезвычайном положении*. Итак, суверенная власть, подчеркивает Шмитт, дарует законы, но именно в силу этого стоит по ту сторону закона. Она предшествует праву, форме, идее. Шмитт вкладывает в свое определение суверенитета не только теологический, но и глубокий метафизический смысл. «Правило, — пишет Шмитт, — существует только благодаря исключению»<sup>11</sup>. Другими словами, правовой порядок, поскольку он не совпадает с реальностью, с природой, должен вновь и вновь обосновываться, конституироваться исходя из реальной ситуации. В этой ситуации делается

различение между правовым и неправовым, формализуемым и бесформенным. Именно эта граница и является первичным, суверенным законом, разделяющим законное и незаконное или внезаконное. Суверен-человек стоит на этой границе и находится поэтому по обе ее стороны: он с одной стороны включен в правовое поле, а с другой стороны исключен из него. Правовая проработка вопроса о суверенитете означает, что право пытается освоить собственные границы изнутри, легитимируя и тем самым как бы включая в себя собственное отрицание.

### Г. Логическая структура

Сформулируем *основные логические моменты понятия*.

- 1) Суверенитет — это абсолютный характер земной власти. Власть сконцентрирована в главе государства, у нее один-единственный центр, одна последняя инстанция решения. В то же время суверенитет выводит власть за рамки сообщества, отчуждает ее, вплоть до того, что он может сделать ее нелегитимной в силу своей чуждости обществу (как произошло, например, с Людовиком XVI).
- 2) Можно разделять внутренний суверенитет (монополия на власть, отсутствие в государстве иной легитимной власти, верховное место суверена в юридической иерархии) и внешний суверенитет (неприкосновенность *территории* государства, абсолютная юрисдикция над ней). У нас в который уже раз возникает двойственность внешних и внутренних границ сообщества.
- 3) Хотя суверен это, в XVI—XVIII веках, — монарх, его суверенитет выходит за рамки его личности. Он принадлежит *государству*, то есть не принадлежит, вообще говоря, никому. Его абсолютный характер определяет его неапроприруемость. Власть государства выше всех, она возвышенна и невыразима. Но потому же она в принципе может быть востребована всем народом.

4) Суверенитет есть юридическое понятие, последняя инстанция решения в юридической иерархии, которая имеет право издавать законы, отменять и приостанавливать их. Суверенитет есть право объявлять о чрезвычайном положении — способность права изнутри коснуться собственных пределов.

5) Суверенитет — не только статичная структура, но и динамический процесс борьбы за суверенитет против чужого суверенитета, процесс, который может заключаться как в консолидации, так и в индивидуалистическом дроблении.

### Д. Дальнейшее развитие понятия

Дальнейшее развитие термина идет по линии, намеченной Боденом. Гоббс вводит в свое политическое учение больше договорных элементов, чем Боден, — у него договор заключается самим народом между собой, а не народом с правителем. Тем не менее в результате договора возникает суверенитет, всемогущество монарха и государства, который превосходит боденовский, так распространяется и на религиозный культ. Гораздо яснее, чем Боден, Гоббс видит и показывает, что суверенитет рождается из ситуации беззакония, что он не связан законами, и вообще репрезентирует собой доправовой «естественный» порядок.

Для Гоббса, как и для Бодена, «суверен» — это монарх, пусть он и понимается предельно абстрактно-безлично. В Англии суверенитет стал, в результате войн между парламентом и королем, признаваться за «Королем в парламенте», то есть за единством монарха с сословными институтами. То есть в Англии средневековая модель победила гоббсовскую, в то время как на континенте абсолютизм гоббсовского типа просуществовал еще столетие, а затем трансформировался в суверенную демократию.

Но мы помним, что еще в XVI веке речь шла и о суверенитете народа. Представления о верховной власти народа, пусть без применения слова «суверенитет», присутствуют постоянно. Но они, как правило, предполагают возврат к средневековой модели со-

словного представительства, а не гражданский республиканизм. Чаще всего демократические оппоненты абсолютистского государства, например Локк, вообще отвергали термин «суверенитет».

Только Жан-Жак Руссо, в середине XVIII века, совершит радикальную инновацию и заговорит о «суверенитете народа» в том же смысле, в каком о суверенитете говорили Боден и Гоббс. У Руссо народ должен взять в свои руки государственную машину и учредить республику, где законодательная власть будет принадлежать собранию граждан. Суверенитет народа так же неотчуждаем и неделим, как и суверенитет короля, — у него не может быть представителей. Хотя Руссо и совершает революцию в понимании суверенитета, для его жеста были основания в самом понятии — ведь суверенитет настолько возвышен и абстрактен, что он никому в отдельности не принадлежит, а значит — принадлежит всем (*res nullius — res omnium*).

В результате Американской и Французской революций именно понятие Руссо закрепилось в государственном праве и в XX веке стало универсальным конституционным принципом. Впрочем, «суверенитет» можно смещать и дальше. Так, позднейшая либеральная традиция (XIX—XX века) фактически утверждает суверенитет индивида в противовес государству, и это понимание несет в себе страшную опасность для государственного суверенитета, так же как государственный суверенитет разрушил в свое время суверенность трансцендентного. Сегодня говорят о кризисе государственного суверенитета, который становится проницаем для капитала, для международных организаций и корпорации, для террористов и для военных интервенций США. В то же время принцип индивидуальных прав и прав народов, во имя которого ведутся «гуманитарные интервенции», подозрительно смахивает на новую версию суверенитета (индивидов, малых наций), с той разницей, что он столь часто обеспечивается извне. Поэтому можно вести речь, как это делает Жак Деррида<sup>12</sup>, о борьбе суверенитета против суверенитета. Понятие суверенитета может служить как консолидации (внутри определенных границ), так и разрушению, раздроблению единства в поисках абсолютной атомарности («неделимости») и атомарного абсолюта.

### 3. Репрезентация

#### А. Предпосылки

В самом общем смысле, репрезентация есть форма самоотношения, самовыражения и самоуправления конечного субъекта. Поскольку в силу своей конечности субъект не может управлять собой прямо, то он управляет собой через посредство образа или буквы. Поскольку субъект не может полностью познать себя и мир, он прибегает к символам, то есть к объектам, смысл которых выходит за их рамки, не принадлежит им. Поскольку субъект, наконец, не может полностью себя выразить, реализовать, воплотить, он прибегает к тем же самым символам в целях самоманифестации. Репрезентация связана, таким образом, с тремя функциями — власти, познания и манифестации.

Хотя понятие «репрезентации» возникло еще в Средние века, его центральное положение в политической теории относится к Новому времени. Именно Новое время, открыв бесконечность космоса и по-новому переосмыслив единство мира как одиночество, стало нуждаться, во-первых, в специальной сфере политического воображаемого как в конституирующем выражении власти, а во-вторых, нашло в репрезентации способ синтеза, в светской сфере, единства с единичностью и олицетворения единства общества в единичном лице (это поздняя трактовка Гегеля, но она верна для политической репрезентации в целом).

Но форма репрезентации связана с перманентным кризисом. Как только из статической она становится динамической, то есть переходит из проекта самоуправления в проект самооснования, сразу же, наряду с творческим импульсом, возникает необходимость в самоподавлении и самозабвении. Репрезентация, в качестве среднего термина самоотношения, норовит подчинить себе обе его стороны, то есть самого субъекта, а субъект, со своей стороны, пытается создать нечто непредставимое, неподражаемое и неуправляемое.

## Б. Предыстория

О предыстории термина в данном случае говорить почти не приходится, так как термин «репрезентация» почти сразу осмысливается в понятийном смысле, в контексте все той же теории «мистического тела» народа и короля. Этот понятийный смысл еще не тот же самый, что сейчас, но он уже предвосхищает современный. Отдаленным предшественником этого понятия было понятие образа и, еще шире, понятие подражания (*мимесиса*). Эти понятия были разработаны уже Платоном, который выстроил ряд пропорций: вещи подражают эйдосам, настоящим вещам, а тем, в свою очередь, подражают искусственные вещи. Эйдосы принадлежат порядку власти, и над ними высится верховная идея блага. Соответственно Платон выступал против подражания второго рода и критиковал его, особенно за то, что оно становится самоцелью, доставляет удовольствие самим фактом подражания и заслоняет от человека обратный ход мысли — от вещей к их первичным моделям, идеям. Однако на деле наиболее опасными представляются Платону те образы, которые одновременно претендуют на роль модели или отсылают к мнимой модели. Согласно Ж. Делезу, такую роль играет, например, «софист» из одноименного диалога<sup>13</sup>. Ж. Лакан, анализируя рассказ о современных Платону живописцах (из Плиния Старшего), также показывает, что искусство не просто подражает вещи, а конкурирует с ее идеей<sup>14</sup>.

В то же время отношение Платона к мимесису двойственно. Мимесис, используемый в его собственных диалогах, направлен именно на негативное отображение идеи. (Именно на такую роль будет претендовать современная «репрезентация»!) В античной философии идет амбивалентная игра вокруг слов «эйдос» и «эйдолон» (копия, идол) — последний термин становится центральным в философии Эпикура и переводится на латынь как «симулякр»<sup>15</sup>. Тема борьбы с изображениями («идолами», по-гречески) является центральной и для иудейской монотеистической теологии, которая во многом перекликается с учением Платона.

В дальнейшем в античности тема мимесиса активно развивается. В целом античность колеблется между миметически-иконической (образ-копия) и реалистически-метонимической (то есть образ является частицей самого тела или его «истечением») трактовками образа и знака. Но в дохристианской античности эта тема, как правило, не становится предметом политической теории — народные избранники (афинские стратеги или римские трибуны) не считались его представителями, а тем более его образами. Собственно демократическим считалось занятие государственных должностей по *жребию*. Тема же *воплощения* множества в чьей-то персоне до поры до времени отсутствует в греческой мысли: Платону не могло прийти в голову, что, скажем, собрав и связав много вещей воедино, мы получим их воплощенную идею, что из многих копий можно собрать оригинал.

Идея воплощения, предшествующая средневековой «репрезентации», возникает в применении к эллинистическому монарху (*nomos empsychos*, одушевленный, олицетворенный закон) и отсюда переходит в христианскую теологию. Но здесь тоже не идет еще речь об инкорпорации множества в единство, а о материализации бестелесных, духовных основ государства (закона или разума).

В христианской теологии приобретает новый поворот платоновская тема оригиналов и подражаний, с возникновением вопроса об изображениях Бога. Как мы знаем, в Византии 8—9 веков происходит бурный конфликт сторонников и противников икон и побеждает новая точка зрения, что икона не просто подражает, но прямо содержит в себе Бога. Подобная борьба шла гораздо позднее и в Европе, между протестантами и католиками. Католическая идея евхаристии достаточно близка к православному пониманию иконы (хотя саму икону католики понимают иначе). То есть и в Восточной, и в Западной теологии были выработаны альтернативные теории образа, которые отрицали за ним его подражательный или символический характер, но оправдывали поклонение образам тем, что в них реально *воплощается* священное.

Свою роль в современном понятии репрезентации сыграла и номиналистическая схоластика, которая понимала любое един-



ство как объединение или даже суммирование единичных вещей. При таком понимании становится возможным помыслить политическое тело как буквально сумму составляющих его людей. Номиналисты, как я уже упоминал, часто занимали умеренно демократические позиции (в частности, поддерживали «концилиаризм», коллегиальность в церкви), но нарождающаяся доктрина репрезентации вначале стала использоваться как раз для обоснования абсолютной монархии.

Современная репрезентация образуется на стыке двух феноменов: католической идеи воплощения, инкорпорации, когда сообщество физически «репрезентирует» Христа, а тот, в свою очередь, репрезентирует сообщество; и нового понимания живописного образа, не как простой копии, но как средства, используемого субъектом для овладения реальностью. В XVII веке Декарт развил это понимание в субъектно-ориентированную метафизику.

## В. История

Термин «репрезентация» появляется в позднее Средневековье (XIV век) в Италии. Поначалу он означает присутствие собственной персоной; изображение, воплощение. Уже на раннем этапе он применяется к присутствию Христа в литургии. Фома Аквинский отмечает, что политическое сообщество «репрезентирует» (отображает) божественное правление миром<sup>16</sup>. Здесь репрезентация вписывается в аналоговую, «онтотеологическую» логику схоластики: в соответствии с ней человеческий мир устроен по аналогии с целым миром и управляется по той же модели, по которой целый мир управляется Богом.

Далее понятие развивается в рамках теории корпорации. Корпорация как тело короля определяется как *persona ficta et repraesentata* — юридическая фикция единства и единство как реальное воплощение. Позднее оба смысла — и фиктивно-юридический, и персонально-воплощающий — вольются в само понятие репрезентации, образуя его основные полюса. Здесь репрезентация понимается в двух противоположных направлениях. Во-пер-

вых, в *нисходящей* логике: Власть исходит сверху, от Бога, Бог далее воплощается в короле, тот далее в сословиях, те — в профессиональных корпорациях. Во-вторых, репрезентация понимается частично как деривация и легитимация власти «снизу»: Бог дает власть народу, народ «инкорпорируется», воплощается в сословиях, а те — в персоне короля. Теория репрезентации выступает на этом этапе в паре с теорией общественного договора (*consensus*). Здесь, как мы уже упоминали, демократические элементы сочетаются с монархическими, но и те и другие обосновывают глубокую интеграцию средневекового общества.

В XVI—XVII веках понятие репрезентации употребляется «на всех фронтах», и для обоснования абсолютизма (у Гоббса, в восходящей модели, где субъекты «авторизуют» монарха быть их представителем, а у Боссюэ — в нисходящей модели, где монарх является репрезентацией Бога), и для обоснования сословного государства, в котором сословные институты представляют единство народа (Альтузий). (Как мы уже замечали в связи с другими политическими понятиями, их смысл может меняться с точностью до наоборот, поэтому они все время находятся в центре идеологической борьбы. Эта идеологическая двусмысленность означает также, что понятия не самодостаточны — они происходят из *событий*, то есть из *кризисов* и *поворотов*, которые обнажают их противоречивость, но и придают им ту или иную *направленность*.)

«Барочная» монархия XVII века — эпоха расцвета логики репрезентации. «Репрезентация» народа королем выражается в блеске его персоны и его двора. Но в то же время эта репрезентация (в отличие от средневекового корпоративного варианта) имеет тенденцию к дистанцированности от народа, к превращению в *зрелище*. Кроме того, в рамках описанного выше абстрагирования «государства» от государя, персоналистский, блестящий аспект репрезентации постепенно сменяется абстрактно-бюрократическим, системой юридических фикций, описанных у Гоббса. Гоббс упоминает, что в «естественном состоянии» власть-могущество относится на «репутации». То есть в ситуации, когда любая власть относительна, она должна опираться на воображаемые средства,

на блеск и пышность как выражение власти. Но сам Гоббс предпочитает построить власть как правовое соотношение сил, оставив, впрочем, воображаемую ауру верховной власти в виде пугающего *Левиафана*.

«Левиафан» Гоббса знаменует собой отход от «христианской» модели личного воплощения к «иудаистской» модели, подчеркивающей отчужденность и земную трансцендентность власти. Карл Шмитт, в своей работе «Католицизм и политическая форма», подчеркивает первый, персоналистский момент репрезентации как основной. Для Шмитта репрезентация — это логика типа, идеальной модели. Михаил Ямпольский в своем *Возвращении Левиафана*, напротив, описывает процесс абстрагирования и обезличивания «репрезентации», ее превращения в структурную схему. Ясно, что здесь идет речь не только об исторической динамике, но и о различных видах представительства — репрезентации как персонализации и репрезентации как абстрактной системы.

В XVII веке «репрезентация» становится не только политическим, но и эпистемологическим понятием. Познание осмысливается в эту эпоху как проецирование мира *субъектом* на некую доступную и обозримую для него плоскость. Субъект *активен* в познании, он вторично придает вещам их, казалось бы, уже наличное присутствие. Отношение познающего субъекта к вещам — такое же, как у барочного монарха — к его подданным. Субъект приводит вещи к их истине, познает их и манифестирует их для других субъектов, в залитой светом публичной сфере, центром которой является суверен. Цель репрезентативного знания — человеческая мощь.

В результате «репрезентация» постепенно становится синонимом образа. Но образ теперь понимается принципиально по-новому: не как копия и не как частица вещи, а как абстрактная, почти юридическая структура взаимоотношений субъекта и предмета. Эта структура обратной связи между субъектом и предметом аналогична структуре политической репрезентации (между представителем и множеством народа, которое он выражает и одновременно конституирует в единство). Тождество политико-

теологической репрезентации и репрезентации познавательной наиболее четко прослеживается в философии Г. Лейбница — его монады «репрезентируют» множество других, собирая их воедино, выражая и воспринимая<sup>17</sup>.

Тождество научной репрезентации и репрезентации политической особенно очевидно уже в наше время, когда система выборов в репрезентативной демократии устроена по образцу естественно-научного исследования: нужно узнать скрытую волю неизвестного нам народа, для этого создается весьма условная процедура, где каждый член народа, без смущающих воздействий, которые бы создало *публичное* голосование, скажет «да» или «нет». Примерно так же фиксирует молекулы электронный микроскоп, и молекулы тоже могут ответить только «да» и «нет» на исследовательский вопрос. Разница заключается в том, что молекулы интересуют физика как бездушный объект, а люди на выборах проявляют свою *субъективную волю*, они сами являются и субъектами, и объектами эксперимента (людей же как объектов изучает социологический опрос, использующий те же методы, что и выборы, но на выходе получающий не общую волю, а эмпирическое «общественное мнение»).

## Г. Логическая структура

Определим теперь четко политическую *репрезентацию*:

- 1) Репрезентация есть прежде всего сведение множества людей к их единству. Это сведение осуществляется, во-первых, в живой фигуре корпорации и личности суверена, а во-вторых, предполагает целую систему юридических фикций и символических соответствий.
- 2) Репрезентация есть форма коллективной *субъективности*, то есть построение коллектива, управляющего собой, знающего себя и манифестирующего себя. Поскольку напрямую таким субъектом может быть только Бог, государство управляет собой при помощи упомянутой системы символических соответствий.

3) Репрезентация есть структура передачи полномочий, отсылки, отправки, которая в этом смысле является фундаментальной для символа как такового.

4) Репрезентация есть не только структура, но также и событийный переход субъекта от подчинения к самостоятельности и самоуправлению. Этот переход, взятие себя в свои руки, имеет революционный характер.

Можно по-разному классифицировать типы репрезентации. Главными представляются следующие деления:

— репрезентация как юридическая фикция и репрезентация как претензия на реальное, физическое единство. Первая может выступать просто как символическое обозначение множества как единого, а может — как система *замещений*. Второе, «буквальное» понимание репрезентации имеет в виду уже психологические механизмы *идентификации*<sup>18</sup>,

— «*аналитическая*» репрезентация, при которой главными выступают частные, фрагментированные субъекты, у каждого из которых есть своя доля целого, свой представленный *интерес*, и «*синтетическая*» репрезентация, которая призвана снять все частные особенности и слить всех субъектов в едином и единичном целом<sup>19</sup>. Если первый тип характерен для утилитаристского, потребительского понимания демократии, столь распространенного сегодня, то второй восходит к суверенитету гоббсовского типа и до сих пор является «официальным» для любой конституционной представительной демократии.

### Д. Дальнейшая история понятия

Разработка понятия репрезентации у Гоббса дала пример радикального «синтетического» понимания, которое в то же время носит сугубо юридический, фиктивный характер. У Гоббса каж-

дый индивидуум по отдельности уполномачивает суверена быть его личным представителем. Но в результате этого акта индивид лишается почти любых прав, и они переходят к суверену.

Естественно, такая радикальная форма абсолютизма не могла всех устраивать. В Англии продолжалась борьба теоретиков сословного народовластия и реформации против абсолютной монархии. Борьба эта увенчалась в конце концов успехом, в Славной Революции 1688 года. Джон Локк, теоретик этой революции, вернулся к пониманию парламента как представительного органа (тела), в отсутствие какого-либо суверена. Но на континенте республиканское сопротивление абсолютизму шло другим путем. В XVIII веке вызревает идея *нации* как внесословного единства народа. Уже Дени Дидро, который написал в «Энциклопедии» статью «Репрезентация», приписывал представительство *нации*, хотя и понимал ее еще в сословной форме. Руссо, потребовав суверенитета народа вне всяких сословий, отказался от идеи репрезентации, противопоставив себя как абсолютизму, так и теоретикам сословного народовластия от монархوماхов до Локка.

Но дальнейшая рецепция идей Руссо была неожиданной. Американская и Французская революция конца XVIII века провозгласили, в том или ином виде, суверенитет народа. Но и в том и в другом случае возник не предвиденный Руссо монстр «представительной демократии». То есть нация, народ вне всяких сословий, все равно правит через своих представителей, которые реализуют ее единство. Эти представители единой нации находятся где-то между сословными представителями Средневековья и суверенными представителями Нового времени. «Представительная демократия» была, конечно, решением, учитывающим размеры государства, но, кроме того, и определенную аполитичность буржуазии, а также была компромиссом между демократическими и аристократическими крылами обеих революций.

Надо заметить, что обе революции, Американская и Французская, выросли из кризиса старого, сословного представительства, в первом случае из разногласий по поводу взимаемых Англией без согласия американских представителей налогов, в другом из со-

званных королем Генеральных Штатов. Таким образом, здесь в событийной форме произошел поворот от сословно-представительной и, значит, пассивной трактовки представительства к его национальной, суверенной и активной трактовке. Двусмысленности понятия была тем самым придана *ориентация*.

В Америке термин «представительная демократия» предложил Александр Гамильтон. Но полноценная *теория* представительной демократии (без использования термина) была дана во Франции, революционным аббатом Эммануэлем Сийесом, в небольшой брошюре «Что такое третье сословие»<sup>20</sup>. В этой брошюре Сийес показал необходимость представительства суверенного народа, но представительства всей нации, в которой преобладает третье сословие.

Сийес разделял *ординарное* представительство, соответствующее конституции, и *экстраординарное*, учредительное представительство, которое возникает во время революции с целью принять эту конституцию и которое поэтому не ограничено никакой правовой формой. Эта революционная форма репрезентации позднее получила развитие в «Советах» самоуправления, возникавших во Франции в 1871 году, в России в 1917 году, в Венгрии в 1956 году и в ряде других революционных государств. Эти Советы, возникнув из недр «старого порядка», выполняли прежде всего роль по его демонтажу. Таким образом, репрезентация, как и суверенитет, имеет свою революционную сторону, оборачиваясь против тех самых властей, которые претендовали на репрезентацию общества сверху вниз.

После поражения Французской революции в Европе настал период реакции. В рамках компромисса между революцией и Старым режимом, Гегель создал модель многоуровневого либерального государства, которое венчает мало что решающий монарх, ставящий точки над *i*. Гегель указывал, что эта персональная инстанция необходима, так как она *репрезентирует* свободную субъективность каждого из граждан. Так он апеллировал к старой, персоналистской форме репрезентации в терминах субъективистского индивидуализма и либерализма.

XIX и XX века были в целом временем победного шествия представительной демократии, в той или иной ее форме. На протяжении всего этого времени то и дело обострялось противоречие между «аналитической» и «синтетической» трактовками репрезентации. Является ли парламент местом согласования интересов (эта интерпретация более принята в англосаксонских странах), или же он выражает несводимое единство нации (континентальная модель)? Актуальны обе эти модели, но по мере сращивания современного государства с бизнесом и по мере преобладания экономической легитимации этого государства налицо опасность преобладания «аналитической» трактовки репрезентации и постепенной эрозии публичной сферы государства.

Институт репрезентации — канал коммуникации политики с иными сферами культуры (религией, искусством, наукой). Так, начиная с XIX века политическая репрезентация тесно сближается с экспериментальной наукой — государство стремится узнать волю внешнего ему народа («черного ящика») через выборы, организованные по строго соблюдаемой формальной процедуре. Особую, промежуточную между политикой и искусством нишу занимают средства массовой информации.

В наше время, когда доминирующим средством массовой информации становится телевидение, политика все больше превращается в *зрелище*, постоянно подручное, яркое, доступное для созерцания, но удаленное в пространстве и времени, закрытое для непосредственного участия. Мы в каком-то смысле возвращаемся в XVII век, век барочной репрезентации, а точнее, сразу в точку его кризиса. Телевизор в наше время — красный уголок, политический алтарь любого дома, способ политизации в *одиночестве*. Репрезентация в смысле современных медиа, все более индивидуализирующих пользователя (телевидение, Интернет, аудио- и видеоплееры), реализует сегодня заложенный с самого начала смысл: интеграцию отчужденного общества одиночек посредством воображения и символа. Но опасность телевизионного «подключения» к политике — в пассивности и изоляции зрителя и в безответственности тех, кого показывают на экране. Они пред-



ставляют нас, но мы их не выбираем и не уполномочиваем. В этом смысле Интернет, хотя он тоже построен на воображении одиночки, может потенциально сыграть революционную роль, поскольку позволяет активно разделить, *сообщить* одиночество.

Однако на массовом уровне репрезентация в СМИ, и даже в Интернете, все больше работает по «нисходящей» модели: телевизионные персонажи формируют простых членов общества, поскольку те подражают тому, что видят по телевизору, перенимают типичные формы поведения. Голливудское кино, любимые нашими зрителями сериалы являются своего рода репрезентативным институтом, поскольку их эстетика полностью построена на столь любимой Шмиттом *типизации*. Сериалы играют скрыто политическую роль: их эстетика, основанная на сознательной и акцентированной штамповке, сильна тем, что задает массам стереотип поведения и модель идентификации: такого рода репрезентация формирует массу. У нас в России во время перестройки сначала не отрываясь смотрели съезды депутатов, а потом, когда интерес к политике угас, стали по инерции смотреть сериалы. Но если в первом случае идентификация с происходящим на экране могла вылиться в политическое действие, сегодняшние программы, как политические, так и развлекательные, предлагают нам скорее «суррогаты коллективности». <sup>21</sup>

Репрезентация сегодня переживает кризис. Идея единства нации разрушается, поскольку теряется ее этническая и культурная гомогенность. Государства, и особенно новые межгосударственные образования, слишком велики, чтобы в их органах власти были реально представлены местные интересы. К тому же институты созданы по принципу репрезентации единства, и поэтому центральная элита все более независима от своих конституентов. В СМИ идет все большая эмансипация знака от референта. Люди все меньше склонны идентифицироваться с парламентскими политиками, с массовыми партиями, с идеологиями — скорее, они ориентируются на медийные фигуры и рекламные кампании, занимая по отношению к политике позицию разборчивого потребителя. Впрочем, идея репрезентации изначально находится в

противоречии с демократическим, гражданственным обществом. Это видел уже Руссо, а в наше время Арендт, которая считала, что репрезентация культивирует политическую пассивность гражданина, его разобщенность с другими, акцентируя только его идентичность. Возможной альтернативой, репрезентацией *активности* могли бы быть, с ее точки зрения, революционные Советы — цепочка последовательного делегирования, основанной на прямо демократических местных собраниях граждан. Но Советы очень непрочны и легко подчиняемы партиями или исполнительными комитетами. Советы — это форма репрезентации, которую Сийес называл учредительной, экстраординарной. Пусть они не обладают суверенным блеском или правовой формой, они содержат в себе более фундаментальное, событийное ядро репрезентации — переход человека от пассивности к активности, от подчинения к самоуправлению. Современный кризис суверенного репрезентативного государства неизбежно приведет и уже приводит к расколу суверенитета и репрезентации на их консервативную и революционно-резистентную формы.

## Литература для чтения

Понятие государства в четырех языках. СПб.: Европейский Университет, 2002.

*Ямпольский Михаил*. Возвращение Левиафана. М.: НЛО, 2005.

Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland / Hrsg. O. Brunner, R. Koselleck. Stuttgart: Klett-Cotta, 1972— .

*Kervégan Jean-François*. Sovereignty and Representation in Hegel // The Philosophical Forum 31. 2000. № 3&4. P. 233—247.

*Nancy Jean-Luc*. La création du monde ou la mondialisation. P.: Galilée, 2002.

*Pitkin Hannah*. The concept of representation. LA: The University California Press, 1967.

*Skinner Quentin.* The Foundations of Modern Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine / Ed. G.M. Cazzaniga et Y.C. Zarka. P.: Vrin, 2001.

### Вопросы на понимание:

- 1) Каковы основные системообразующие политические понятия Нового времени?
- 2) Как эти понятия связаны между собой?
- 3) Вкратце опишите возникновение каждого из них.
- 4) Как основные политические понятия Нового времени соответствуют другим сферам культуры этой эпохи: найдите соответствия в искусстве, науке, общей философии.
- 5) Каково современное значение указанных понятий? Какие противоречия в их значении обнаруживаются в текущей политике?

---

<sup>1</sup> См. об этом: *Хархордин О.* Что такое государство? Русский термин в европейском контексте // Понятие государства в четырех языках. СПб.: Европейский Университет, 2002. С. 152—216.

<sup>2</sup> См., например: *Цицерон.* De re publica, 1, 51: verum hunc optimum statum pravis hominum opinionibus eversum esse dicunt. Ср.: *Suerbaum Werner.* Vom antiken zum frühmittelalterlichem Staatsbegriff. Münster, Westfalen: Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, 1970. S. 64.

<sup>3</sup> *Скиннер Кв.* The State // Понятие государства в четырех языках. С. 12—74.

<sup>4</sup> Гераклит, № 108 по Дильсу и Кранцу, в: *Лебедев А.* (ред.). Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. № 83. С. 239.

<sup>5</sup> *Гегель Г.-В.-Ф.* Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 55.

<sup>6</sup> Staat und Souveränität // Geschichtliche Grundbegriffe. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984. Bd. 5. S. 1.

<sup>7</sup> *Bodin Jean*. Les six livres sur la république. P.: Librairie générale française, 1993.

<sup>8</sup> *Bodin*. Les six livres sur la république. 1, 8. P. 110.

<sup>9</sup> Digestae 1, 3, 31; *Bodin*. Les six livres... 1, 8. P. 120.

<sup>10</sup> Bodin 1, 10; *Шмидт Карл*. Политическая теология. Четыре главы о суверенитете. М.: Канон-Пресс, 2002. С. 19.

<sup>11</sup> *Шмидт*. Политическая теология. С. 29.

<sup>12</sup> *Derrida Jacques, Dufourmantelle Anne*. De l'hospitalité. P.: Callmann-Lévy, 1997. P. 73; Voyous. P.: Galilée, 2003. P. 83, passim.

<sup>13</sup> *Делез Жиль*. Платон и симулякр, <http://www.philosophy.ru/library/intent/07deleuze.html>; *Deleuze G*. Logique du sens. Paris: Editions de Minuit, 1969. P. 292—307.

<sup>14</sup> *Lacan Jacques*. Le séminaire, Livre 11. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. P.: Seuil, 1973. P. 118.

<sup>15</sup> Ср.: *Делез Жиль*. Платон и симулякр.

<sup>16</sup> *D'Aquin Thomas*. Somme Théologique. P.: Cerf, 1984. 2, 1. Qu. 105, 1.

<sup>17</sup> *Лейбниц*. Монадология // *Лейбниц Г.В.* Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 1.

<sup>18</sup> *Repräsentation*. Geschichtliche Grundbegriffe. Bd. 5. S. 509—520.

<sup>19</sup> См.: *Tosel André*. La représentation de la souveraineté populaire. Apories des modèles et réalité des pratiques // La Représentation et ses crises / Sous la direction de Jean-Pierre Cotten, Robert Damien, André Tosel. Presses Universitaires Franc-Comtoises, Diffusion Les Belles Lettres, 2001. Ъ. 280—300.

<sup>20</sup> *Siéyes Emmanuel*. Qu'est-ce que le tiers état. P.: PUF, 1982; неточный русский перевод в: *Сийес Эммануэль*. Что такое третье сословие // Аббат Сийес. От Бурбонов к Бонапарту. СПб.: Алетейя, 2003.

<sup>21</sup> Так Маркс и Энгельс называли государство; см.: *Немецкая идеология* // Маркс К, Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: Политиздат, 1955—. Т. 3. С. 75.

НИККОЛО  
МАКИАВЕЛЛИ  
И  
ЕГО «ГОСУДАРЬ»



IL PRINCIPE  
DI NICOLÒ MACHIAVELL

AL MAGNIFICO LORENZO  
DI PIERO DE' MEDICI

LA VITA  
DI CASTRYCCIO CASTRACANI  
DA LVCCA

IL MODO CHE TENNE  
IL DVCA VALENTINO  
PER AMBASCIARE VINCENZO VITELLIO,  
OLIVERO DA FRANCO, IL SIGNOR PASTOR,  
E IL DVCA DI BRANCA

I RITRATTI  
DELLE COSE DELLA FRANCIA  
ET DELL'ALBANIA



M. D. L.

## 1. Введение

**Н**икколо Макиавелли по праву считается основателем политической науки Нового времени. Но в то же время в его «Государе» мало от науки в нашем его понимании. Это не схоластический, а типично ренессансный трактат, стилизованный под римскую античность и состоящий из прихотливо связанных между собой рассуждений. Рассуждения эти в основном посвящены не теоретическим рассуждениям о политике (о ее сущности, цели и т.п.), а вполне практическим наблюдениям и рекомендациям. Это, строго говоря, не *scientia politica*, а *ars politica* — учебник не науки, но искусства.

Вспомним то, что говорилось о соотношении истории и теории. Можно, конечно, читать Макиавелли как нашего современника, учиться у него, как себя вести, соглашаться или негодовать. Но нам уже не так заметно, какие фундаментальные сдвиги в понимании политики заложены в этой книге — для этого нужно оживить контекст и прочесть текст очень внимательно.

Книга Макиавелли была в свое время (в XVI и XVII веках) европейским «бестселлером» — несмотря на то, что она была вскоре после выхода запрещена церковью, и в большой мере благодаря этому. Имя Макиавелли было еще более популярно, чем его книга. Относительно немногие подпольно читали ее, но очень многие слышали о ее взрывчатой силе, так что имя Макиавелли ассо-

циировалось с самим дьяволом (по-английски даже называли дьявола «Old Nick»). Лишь немногие смелые люди (например, Ришелье и Фрэнсис Бэкон) открыто восхищались гением Макиавелли. Но гораздо больше политиков и ученых тайно пользовались его книгой как учебником политического искусства.

С чем же связаны роль и слава книги Макиавелли?

Прежде всего — с *радикализмом* и смелостью Макиавелли во всем, что он пишет. Макиавелли беспощаден, бескомпромиссен в своей критике эпохи, человека и прежде всего христианства.

Макиавелли не просто смягчает и гуманизирует христианскую проповедь — он сбрасывает маски и нарочито отказывается от христианских этико-политических принципов. Так, он не просто отбрасывает традиционные христианские добродетели, но и иронически *переворачивает* их. Флорентийский канцлер объявляет «добродетелью» (virtù) решительный политический цинизм и выводит в качестве образца добродетели Цезаря Борджиа.

Итальянский ренессанс XV—XVI веков был временем культурного и религиозного слома, отхода от гиперрелигиозности и аскетизма Средних веков. Основными лозунгами этого времени стали «*гуманизм*» (открытие достоинства человека), возврат к *античности*, прежде всего римской, и в то же время идеализирующий *платонизм*. Гуманистический энтузиазм доходил до того, что А. Лосев называет «титанизмом» — сила человека казалась беспредельной, и отдельные представители Возрождения пытались воплотить эту безграничность в собственном творчестве. В отличие от античности, человеческая сила понималась в том числе как *магия* и *техника*: в своем самоутверждении человек опирается на изобретенные им хитроумные устройства. Но при всем при том крупные ренессансные личности делали ставку скорее на разносторонность и гармонию, чем на волю и реализацию. Человек как идеал был для них важнее возможных свершений этого человека.

У Макиавелли — автора пограничного между собственно Ренессансом и Новым временем — появляются новые нотки. У него есть одержимость и вера в собственные силы, присущие Ренессансу, но они проявляются не в реализации разносторонней челове-



ческой личности, не в поиске гармонии, а в мрачном утверждении абстрактной, атомарной субъективности. В *Государе*, изнутри Ренессанса, звучит ему похоронная песнь.

С точки зрения лейтмотива нашей книги — единства и одиночества — цинизм и отчаянность Макиавелли предстают как первые формулировки политического одиночества (кстати, книга современного французского философа Л. Альтюссера о Макиавелли так и называется — «Одиночество Макиавелли»<sup>1</sup>). Действительно, «государь», этот «новый князь», борется за власть, выпадая из всех привычных структур. «Новый» и значит, по Макиавелли, «одинокый». Только ценой одиночества князь и мог бы, как надеется Макиавелли, консолидировать Италию в политическое единство. Но он не может при этом никому доверять и сам должен постоянно проявлять вероломство. Таким образом, власть определяется по ту сторону признания, и ценой национальной солидарности итальянцев становится полная аномия и одиночество индивида — пока что только одного индивида, князя-властолюбца, но угадывается здесь и одиночество политического индивида Нового времени вообще.

Резонанс книги Макиавелли, как ни странно, связан с историческими событиями, иными, чем те, о которых он непосредственно писал. Писал он о маленьких итальянских городах-государствах. Но в XVI веке большие европейские королевства (Франция, Испания) секуляризуются, становятся территориальными и «суверенными». В результате реформации XVI века некоторые государства вообще порывают с Папой. А значит, они уже не держатся просто на традиции, а являются в каком-то смысле «новыми», даже если трон передается по наследству (в Англии, например, конфликт католиков с протестантами). На понимание политики влияет и открытие *нового* мира в Америке. Все эти процессы делают книгу, посвященную *новому*, строящему свою власть заново государю, особенно актуальной.

Но мы будем прежде всего говорить о самой книге Макиавелли и о ее авторе, личности в высшей степени замечательной.

## 2. Биография

Никколо Макиавелли родился во Флоренции 3 мая 1469 года. Флоренция, как и многие итальянские города позднего Средневековья, совмещала в себе элементы средневекового сословного города («коммуны») и античного города-государства. Флоренция была республикой, со сложной системой коллегиальных институтов сословного «представительства». Политические права в этой республике были максимум у 3000 человек. Но с середины 1434 года во Флоренции стало почти монопольно править буржуазное семейство Медичи — вначале республиканские институты сохранялись, но постепенно теряли значение. В 1494 году очередной Медичи, Пьеро, был изгнан из города, и с 1494 до 1512 года Флоренция вновь стала республикой. Вначале ведущую роль в ней играл монах Джироламо Савонарола. Это был протореформатор (предвосхищающий в чем-то Кальвина), талантливый проповедник настоящей религиозности (против ренессансного гуманизма) и теократической республики, который достиг ведущего положения во Флоренции благодаря своей харизме. Савонарола жег на кострах картины Боттичелли — его республиканизм и демократизм носили выраженный антиренессансный характер. Римский папа, разумеется, был в ужасе от этого деятеля, и ему удалось склонить на свою сторону влиятельных флорентийцев. В 1498 году Савонарола был сожжен на костре<sup>2</sup>. После падения Савонаролы главой («гонфалоньером») республики становится Пьетро Содерини, друг Макиавелли, и последний вскоре получает пост секретаря Десяти — совета, ведающего военными и иностранными делами (отсюда известное посмертное прозвище Макиавелли — «флорентийский канцлер»). Это высокий бюрократический пост. В течение четырнадцати лет пребывания на этом посту Макиавелли развивает бурную дипломатическую деятельность, ездит по всей Италии, встречается с важнейшими деятелями политики и культуры (ведет дела с Чезаре Борджиа, приятельствует с Леонардо да Винчи, дружит с выдающимся политическим деятелем и мыслителем Франческо Гвиччардини). В 1512 году республикан-

ский режим свергают, и к власти снова приходят Медичи. Макиавелли арестовывают по подозрению в заговоре против Медичи, пытаются и затем ссылают «в деревню» (то есть в небольшое поместье под Флоренцией).

Там, уже в 1512—1513 годах, он пишет своего «Государя», эту инструкцию для единоличных правителей — возможно, чтобы показать, что он может быть полезен не только республике, но и монарху. Макиавелли посвящает «Государя» одному из Медичи, Лоренцо (который как раз тогда становится правителем Флоренции), и посылает его ему. Но ответа не получает. Потом, в той же деревне, Макиавелли пишет гораздо более объемные «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия», где дает политические инструкции *республикам*. Затем он создает сугубо исторический труд — «Историю Флоренции». При этом в деревне он скучает и спасается от меланхолии только чтением и написанием книг. В 1526 году разражается международный кризис — большие европейские королевства (Франция и Испания) хотят подмять под себя Италию (то есть раздробленные итальянские города). Сначала Франция и Испания конкурируют между собой, но к 1526 году Франция проигрывает, и Италия рискует оказаться под властью Испании. Макиавелли наконец вызывают во Флоренцию и дают официальное поручение организовать союз итальянских коммун против врага. Он развивает бешеную активность и организует народное ополчение, собирает средства на строительство укреплений. У него ничего не получается. Надо сказать, что когда в *Государе* и в некоторых письмах Макиавелли говорил о последнем шансе спасти республику, то он оказался прав: неудавшийся ему в 1526 году союз, возможно, был действительно последним шансом объединить Италию в «национальное» государство по типу Франции и Испании. Следующий представится только в XIX веке. Правда, в результате побед испанцев режим Медичи снова слетает, и вновь воцаряется республика. Но Макиавелли на этот раз не берут в правительство. Он очень расстраивается и, не в последнюю очередь из-за этого разочарования, умирает в 1527 году. Только в 1532 году выходит из печати «Государь». А уже в 1552-м книга Макиавелли входит в издаваемый папой

«Индекс запрещенных книг». Как видим, у этого учителя искусства политики не все, мягко говоря, получалось, как он хотел. Что ж, как минимум половину в людских делах, по его собственному учению, решает фортуна... Но возможно, главное — не в результате, а в самой практике, тренировке «доблести».

### 3. Государь

Перейдем теперь к содержанию книги. Что в ней самое важное? На что нужно в первую очередь обращать внимание?

**А.** Начнем с ее *структуры*: Макиавелли никак ее не обозначает, но при внимательном чтении она бросается в глаза.

Первая часть, главы 1—11, посвящена типам государств, и особенно *новым* государствам. Вторая (главы 12—14) посвящена военному делу, тому, что Макиавелли называет «оружием» (*arma*). В третьей части речь идет о качествах правителя и даются соответствующие практические рекомендации. Наконец, четвертая часть (главы 25—26) подводит мировоззренческий и практический итог книги, возвращаясь при этом к ее первым, вводным главам.

**Б.** Теперь поговорим более подробно о революционности «Государя».

Что отбрасывает и переворачивает ее автор?

Во-первых, сам жанр «Государя» — это ироническая инверсия популярного ренессансного жанра «Зерцало Принца» (инструкция наследнику престола, в которой ему предписывается быть скромным, справедливым, великодушным, благочестивым и так далее, а также даются соответствующие образцы). Макиавелли дает совсем другие инструкции: о том, что государь «должен приобрести умение отступать от добра и пользоваться этим умением смотря по надобности»<sup>3</sup>; «по возможности не удаляться от добра, но при надобности не чураться и зла»<sup>4</sup>.

Макиавелли активно пользуется понятием *virtù*, которое в Средние века обозначало «добродетель», в частности христианс-

кую добродетель, основанную на самоумалении. Но наш автор понимает его совсем по-другому — способности к жестокой, целеустремленной политике, не заботящейся о спасении души. И здесь имеет место переворачивание. Поэтому по-русски лучше переводить *virtù* как «доблесть» — к «добру» (*bonum*) она имеет мало отношения.

Чтобы понять революционность книги, важно понять, чего Макиавелли в ней *не* делает.

Так, он отказывается от употребления юридического языка (который в его время был обязателен для политической *науки*). Одновременно в этике Макиавелли отказывается от понятия справедливости (обязательного в схоластическом учении об обществе). В начале главы 12 Макиавелли дает чеканную формулировку:

Основой же власти во всех государствах — как унаследованных, так и смешанных и новых — служат хорошие законы и хорошее войско. Но хороших законов не бывает там, где нет хорошего войска, и наоборот, где есть хорошее войско, там хороши и законы, поэтому, минуя законы, я перехожу прямо к войску<sup>5</sup>.

Макиавелли отказывается и от подробного обсуждения типов режимов, в их аристотелевской классификации (монархия-аристократия-демократия). Он делит государства на республики и княжества (принципаты), но главное значение придает другому делению: на *новые* и *старые* государства. По сравнению со Средневековьем, мир очень упрощается. Но в то же время он становится непредсказуемым.

**В.** Основная мысль трактата Макиавелли — это *новизна*. (Мы помним, что на заре Нового времени, когда Макиавелли пишет свою книгу, идет открытие гигантских пространств в окружающем Европу Океане, в искусстве и в политике идет активное освоение пространства, дали.)

Автор «Государя» уделяет особое внимание — новым или «смешанным» княжествам. Его книга — своеобразная инструкция по

ситуациям разрыва традиций. Заметьте, что новизна имеет и временной, и пространственный моменты: открываются новые земли, и в то же время в прошлое уходит эпоха, а начинается нечто беспрецедентное.

Макиавелли мало цитирует в своем трактате стихов, и каждый раз они выражают основные мысли книги. Так, в главе 17 цитируются слова Дидоны из «Энеиды» Вергилия:

Res dura et regni novitas me talia cogunt  
Moliri, et late fines custode tueri.

(Трудные обстоятельства и новизна моего царства заставляют меня предпринимать все это и широко ограждать свои пределы сторожевыми силами<sup>6</sup>.)

Ощущение непрочности мира и настороженности власти сочетается с радостью открытия и завоевания новых земель.

Призыв к новизне — это всегда еще и результат катастрофы, разрыва. Ведение войны руками наемников (по-нашему, «профессиональной армии»), пишет Макиавелли, довело Италию до позора и рабства<sup>7</sup>. Италия в руинах, на грани разгрома. Из-за внезапности наступивших перемен многие почувствовали силу судьбы и решили, что от них ничего не зависит<sup>8</sup>. Из будущего в прошлое течет разрушительная «река» *фортуны*. Но половина земных дел («или около того»<sup>9</sup>) зависит все же от самого человека. Этот человек должен быть, выражаясь евангельским языком, *новым* человеком. Спасти Италию может только «новый государь», il principe nuovo. Он сможет построить «плотины» на пути фортуны<sup>10</sup> и в то же время смело схватывать открываемые ей шансы.

Макиавелли не просто описывает новое пространство и время, но призывает к активному обновлению. В этом, как ни парадоксально, он как раз не слишком оригинален, а следует традиции. Обновление, renovatio — это стандартная «политика» христианского общества. На протяжении Средних веков это общество регулярно переживало обновления, возрождения, возвраты к истокам. Ренессанс и Реформация были последними и самыми мощными

из таких движений, но вместо обновления они привели в конце концов к разрушению всей политико-теологической системы.

Любое обновление есть не только авангардный прыжок вперед, но всегда также и возврат к началам (потому что для тех, кто был в начале, наш мир был еще новым, а для нас он обветшал, и чтобы открыть для себя собственную юность, надо вернуться назад, к юности забытых предков). Возврат к основаниям = возврат к новизне, и, значит, переоснование, переоткрытие. Так же и революция — как говорит само слово — начинается как отход назад, который только потом осмысливается как прорыв вперед. Тем самым осуществляется *овладение* собственной историей, собственным государством. Тебе принадлежит только новое, то, что ты сам открыл. Не случаен поэтому в Ренессансе культ античности, возврат к древним, а в Реформации — возврат к раннему христианству. Собственно, Макиавелли и дал своей книге название — *De Principatibus* — «О Принципах», но также и о «принципах», первых началах, основаниях государства. Название «Государь» (*Il Principe*) было дано не им, а издателем.

Понимая политику как искусство основания и закрепления нового, Макиавелли сам закладывает *основания* современной политики. Он является предшественником конституционализма, доктрины, которая отождествляет государство не с традицией, а с актом его основания, с установлением соответствующих норм и институтов. В конституционализме сегодняшнего дня надо слышать тот ветер вновь открытых пространств и времен, который дует из книги Макиавелли.

#### 4. Основные понятия Макиавелли

Первое и главное понятийное нововведение Макиавелли — это «государство», *lo stato*. Мы описывали уже историю этого понятия, центрального для политики Нового времени. Макиавелли одним из первых применяет его систематически, и без поясняющего определения. Мы помним, что *stato* означало вначале «статус», статус правителя или статус правления. И у Макиавелли статус, как

правило, еще упоминается как «чей-то» властный статус, как то, что приобретает, завоевывает некий «государь». Но в то же время у него персонализм «статуса» уже ослабляется. Макиавелли не столь важно, кто именно олицетворяет собой *stato*. Что государь, что республика — это просто единицы субъективности. С другой стороны, если это государь, то никакой разницы между ним и государством нет. Действия герцога или короля неотделимы от действий его страны. То есть государство есть простое продолжение тела князя. Оно еще не безлично, как в наше время. Но в то же время оно уже представляет собой простую экзистенциальную единицу, атом власти.

В употреблении Макиавелли термина «*stato*» трудно не услышать корень *stare*, стоять, быть стабильным (ср. русское «состояние»). Его «государство» прежде всего должно продержаться, выстоять против сил фортуны. Здесь Макиавелли, при всем своем антихристианстве, следует давней традиции средневековой политической мысли, идущей от Боэция и Августина: благодаря благодати человек и человеческое общество способны выстоять, противостоять разрушительным циклам секулярных событий. Только у Макиавелли на место благодати становится политическая добродетель.

Следующая пара ключевых понятий, используемых Макиавелли, — это доблесть (добродетель) и фортуна (судьба). По-итальянски: *virtù* и *fortuna*.

Эти понятия пронизывают всю книгу. *Virtù*, *virtus* — это прежде всего добродетель. В латинском языке, у древних римлян, это слово происходило от корня *vir*, муж. Под *virtus* понимались мужественные, гражданские добродетели: смелость, великодушие, благочестие. Все они подразумевали активное участие в публичной жизни. Христиане радикально изменили смысл этого слова, заговорив о «христианских» добродетелях (центральные из них — знаменитые теологические добродетели: вера, надежда, любовь [*caritas*]). Сила тяжести этих добродетелей падает на другой мир, они требуют смирения и, в пределе, реализуются в монашеском служении. Макиавелли же называет «добродетелью» или «доблес-



тью» (*virtù*) неслыханные вещи: не просто стоическое противостояние судьбе, но жестокость, готовность применять насилие, холодный расчет. Другими словами, Макиавелли переворачивает христианское представление о добродетели (как смирении, верности и так далее) и возвращает его к римскому понятию *virtù* как мужества, гражданственности. Но если римская добродетель все же была для своего времени конвенциональна, публично одобряема, то Макиавелли уже не может отойти от христианского очернения гражданской жизни. Его «доблесть» реабилитирует то, что до недавнего времени считалось злом, она асоциальна и непублична, так как часто выражается в тайной хитрости. Отсюда трудности Макиавелли в 8-й главе «Государя», посвященной «тем, кто приобретает власть злодеяниями». Сицилийский тиран Агафокл, чтобы прийти к власти, творил полный «беспредел», как мы бы сегодня сказали. И Макиавелли описывает его злодеяния без прикрас, отмечая, впрочем, «решительность и отвагу» Агафокла<sup>11</sup>. Встает поэтому вопрос — доблестен Агафокл или нет, есть ли у него *virtù*? Макиавелли колеблется: он упоминает доблесть Агафокла и в то же время, указывая на его злодеяния, заключает, что «нельзя приписать ни милости судьбы, ни доблести то, что было приобретено и без того, и без другого»<sup>12</sup>.

Итак, Макиавелли не просто восстанавливает римскую добродетель, он смотрит на нее уже христианскими глазами. Более того, к римской мужественности примешивается здесь, как мы уже указывали, стойкость христианской благодати. Ведь сама оппозиция *virtu/fortuna* традиционна для Ренессанса, но восходит к Средним векам, а в конечном счете к Бозециу, этому позднеантичному родоначальнику средневековой философии.

Доблести противостоит «фортуна», судьба. Это опять же традиционное средневековое понятие об истории как о циклическом, слепом роке. Но оно касалось только «профанных», земных событий и всегда дополнялось другой силой — силой провидения. Фортуна — удел тех, кого оставило провидение, кто отпал от Бога или от кого отвернулся Бог. У Макиавелли же провидение забыто, и историей управляет одна слепая фортуна.

Как мы видели, позднее Средневековье отходит от строгого дуализма двух градов и представляет земной мир как вполне упорядоченный и обжитой, находящийся под властью справедливости. Макиавелли решительно отбрасывает эту модель. Он открывает хаос пустого пространства, человеческих страстей, который государство должно завоевать и с которым оно граничит (оно прежде всего граничит именно с хаосом, а не с какими-то врагами, не с другими государствами). Через сто лет мы найдем те же представления у Томаса Гоббса — современное государство сдерживает хаос и носит его в себе, как свою изнанку. Это могучий город, возведенный на болоте.

Доблесть противостоит фортуне. Но это не значит, что она стремится полностью подавить последнюю. Без фортуны доблесть бессильна. Так, например, главный герой Макиавелли — Чезаре Борджиа — добывает свое государство милостью фортуны<sup>13</sup>. Доблесть борется с фортуной, но фортуна же предоставляет ей (или нет) благоприятный случай, *occasione*, оказию. Итак, доблестный человек не то чтобы прет не разбирая дороги, а ждет своего часа и не упускает его, когда он приходит. В своем стихотворении, посвященном Фортуне, Макиавелли упоминает античный образ случая (*тюхэ, кайрос*) — это девушка, у которой спереди челка, а затылок выбрит: случай можно предвидеть, готовиться к нему, но, раз упустив, вернуть его невозможно. Отсюда специфический ритм макиавеллиевской доблести (и, возможно, любого праксиса вообще) — то размеренная подготовка, то стремительное действие.

Другая двойственность доблести — это сочетание хитроумия и смелого действия. Чтобы выразить эту мысль, Макиавелли, в духе своего времени, прибегает к аллегории:

С врагом можно бороться двумя способами: во-первых, законами, во-вторых, силой. Первый способ присущ человеку, второй — зверю: но так как первое часто недостаточно, то приходится прибегать и ко второму. Отсюда следует, что государь должен усвоить то, что заключено в природе и человека, и зверя. Не это ли ино-

сказательно внушают нам античные авторы, повествуя о том, как Ахилла и прочих героев древности отдавали на воспитание кентавру Хирону...Итак, из всех зверей пусть государь уподобится двум: льву и лисе. Лев боится капканов, а лиса — волков, следовательно, надо быть подобным лисе, чтобы уметь обойти капканы, и льву, чтобы отпугнуть волков<sup>14</sup>.

Итак, человек дважды двойствен: во-первых, он кентавр, объединяющий в себе человеческую и животную сущность. Во-вторых, само животное в нем двулико, оно состоит из хитрой лисы и смелого льва. Видно, что Макиавелли прежде всего интересуется именно животным в человеке. Именно животное в нем, как ни странно, по-настоящему доблестно. Доблесть раздваивается в своем отношении к фортуне. В той мере, в которой она признает силу фортуны, она «реалистична», в какой-то мере пассивна и адаптивна. Но в то же время животный человек способен меряться силами с фортуной, противостоять ей — в таком случае адаптация и «реализм» отпадают. *Virtù* — это не только твердость, стабильность *формы*, но и гибкость, пластичность *материи*. В этике Макиавелли действие накладывается, как на канву, на ритм, диктуемый фортуной.

В главе 25, заключающей основную часть «Государя» (26 глава — это манифест, который явно добавлен к книге извне), Макиавелли описывает отношения доблести и фортуны наиболее систематически. Она заканчивается знаменитой неpolitкорректной фразой:

И все-таки я полагаю, что натиск лучше, чем осторожность, ибо фортуна — женщина, и кто хочет с ней сладить, должен колотить ее и пинать — таким она поддается скорее, чем тем, кто холодно берется за дело. Поэтому она, как женщина, подруга молодых, ибо они не так осмотрительны, более отважны и с большей дерзостью ее укрощают<sup>15</sup>.

Итак, отдавая дань осмотрительности, Макиавелли предпочитает риск, скорость и напор. Лев имеет преимущество над лисой.

Мир слишком опасен и расколот, чтобы в нем можно было бы выиграть лавированием, — необходимо прямое насилие, чтобы подавить соперников и чтобы заставить бояться и уважать себя.

## 5. Философия «Государя»

Чтобы понять политическую мысль Макиавелли, нам необходимо разобраться с целостностью его мировоззрения. Пройдем вкратце по традиционным (для современной мысли) философским рубрикам, чтобы «вытащить» из трактата по искусству политики эти мировоззренческие ориентиры. Казалось бы, Макиавелли метафизикой не занимается. Он пишет политический трактат, а схоластику может только презирать. И тем не менее он мыслит смело и радикально, а потому не может не затрагивать собственно философских, метафизических вопросов. Более того, он затрагивает их по-новому: так, как это будет характерно для классической философии Нового времени. Реконструируем же эту подспудную философию.

С точки зрения *онтологии*, как мы видели, Макиавелли рассматривает мир как текучий и хаотичный. Структуру ему может дать только человек. Мы имеем дело с лейтмотивом нововременной философии, которую Ницше (мыслитель, очень родственный Макиавелли) назовет «перевернутым платонизмом». Реально только становление, а бытие возникает из деятельности, а значит, творится из ничего.

В главе 6 Макиавелли пишет: «обдумывая жизнь и подвиги этих людей [Моисея, Кира, Тезея], мы убеждаемся в том, что судьба послала им только случай, то есть снабдила материалом, которому можно было бы придать любую форму»<sup>16</sup>. Макиавелли пользуется здесь классическим аристотелевским языком, языком метафизики. Случай — материал; мощь, доблесть — форма, действительность, «энергия». Но идея и форма не существуют вне человеческого усилия. У Макиавелли, как и у многих его современников, государство понимается как произведение искусства, формируемое из бесформенной глины правителем-художником. Позднее

Гоббс, тоже понимающий государство как форму, истолкует ее не эстетически, как Макиавелли, а технически и механически, как машину. В его работе, через синтез легистской политической науки с политическим искусством, произойдет переход от этого политического искусства (*техне*) к политической *технике*.

Теперь *антропология*. Что думает Макиавелли о человеке? Сущность человека в его глазах крайне проста. Все предельно упрощено. Сущность человека сводится к его существованию, экзистенции, а точнее, к самосохранению и саморасширению. Даже государство, с его пространством и временем, выступает в качестве придатка к человеку. Человек — экзистенциальный атом, единица. Исходя из этой атомарности, он противостоит миру и формирует его. Страсть к завоеваниям (*acquisitio*) присуща человеку по природе, говорит Макиавелли<sup>17</sup>. Гоббс и Ницше назовут эту «страсть» волей к *власти*. Но из естественности этой страсти не следует делать вывод о фактическом величии человека. Власть — это сверхзадача, и большинство людей не находятся на ее уровне. Макиавелли думает о человеке *плохо*, в своих собственных категориях: «Люди, однако же, обыкновенно предпочитают средний путь»<sup>18</sup>. Большой ошибкой было бы думать, что Макиавелли считает всех людей подобными своему государю, и поэтому он «реалист». Это ерунда. На самом деле Макиавелли здесь подобен Лютеру (и Савонароле) — он ненавидит нерешительность, безволие людей и призывает их к сверхусилию, овладению собственной судьбой. Это — максимализм и даже утопизм, идеализм (в жизни редко кто может совершенно холодно просчитывать все ходы, всегда есть эмоции, привычки — насилие увлекает либо отталкивает, его трудно сознательно «экономить»).

Макиавелли высказывается и по *эпистемологическим* вопросам. В «Государе» он пишет: «Имея намерение написать нечто полезное для людей понимающих, я предпочел следовать правде не воображаемой, а действительной — в отличие от тех многих, кто изобразил республики или государства, каких в действительности никто не знал и не видывал»<sup>19</sup>. Здесь Макиавелли выступает против Платона и других авторов, которые объясняли политику

на основе идеальных моделей. «Действительность» (буквально — «эффективность»), о которой говорит Макиавелли, означает не только опору на фактический опыт политики, но и практику как критерий познания. Действительная правда — это та, которая рождается из действия и помогает в деятельности.

Действительный мир познавать трудно. Ведь миром правит фортуна, и в нем все без конца меняется. Это мир становления. Отсюда чувство неуверенности, скептицизм (еще одна константа мысли Нового времени) — симптом исторического слома, катастрофы, разрушения привычного уклада. Мир из закрытого стал открытым. Буржуазная, торговая экономика делает рискованной повседневную жизнь. Выход в открытое море также означает постоянный риск.

Отдельный эпистемологический вопрос пересекается с *этикой*. Является ли «доблесть» славой, репутацией или внутренним качеством человека? Здесь Макиавелли высказывается достаточно твердо: государь должен постоянно производить впечатление добродетельного, но это в старом смысле добродетели как добра. «Внутренне» же он должен «сохранять готовность проявить и противоположные качества». То, что *кажется* добродетелью, но грозит гибелью, добродетелью не является<sup>20</sup>. Поэтому есть нечто такое, как настоящая, внутренняя добродетель-доблесть.

Этика — это основное в трактате. Вся 3-я часть книги посвящена учению о добродетелях и практическим предписаниям разного рода. Макиавелли не случайно пародирует «Зерцала государя». Его этика не только и не столько «инструментальна» (это не целерациональная этика «ответственности», которую Вебер приписывал политикам), а этика добродетели или доблести (в духе, например, римских стоиков). Все средства хороши — но для чего? — чтобы остаться себе хозяином, остаться доблестным. Добродетель выводится из простого факта конечного бытия.

Заметьте, что это максималистская, бесконечная этика, как у Лютера (у обоих она вытекает из низкой оценки человеческой природы). Ты никогда не можешь остановиться, но должен постоянно продолжать завоевание, так как фортуна тоже постоянно

захватывает все больше времени и места, без вмешательства чело- века «нарастает энтропия», как мы сказали бы сегодня.

## 6. Прагматика «Государя»

С тех пор как книга Макиавелли завоевала себе всемирную славу, ее читателей мучила загадка: зачем, с какой целью Макиавелли ее написал? Зачем было ему восхвалять страшных тиранов, если сам он тираном не был и сделал свою карьеру как раз при республике? Другая книга Макиавелли, «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия», представляет его явным республиканцем. Что должен делать благодарный читатель «Государя»? Делать политическую карьеру? Следовать за вождем? Поднимать восстание против тирана?

По этому вопросу есть самые разные мнения.

1) Сам Макиавелли вроде бы отвечает на него сам, когда в 26 главе завершает «Государя» призывом объединиться против врагов Италии под знаменами «нового государя». Но убедил он не всех. А вначале не убедил никого.

В XVI и XVII веках Макиавелли читали как холодного учителя «реальной политики» (термин XIX века, но он вполне применим и к веку XVI). Кто-то (большинство) в ужасе отворачивался от книги, кто-то впитывал ее уроки втайне, и лишь немногие (Бэкон, Ришелье) признавались в симпатиях к ней открыто. Действительно, выход книги Макиавелли совпал с секуляризацией политических отношений, где государственные деятели более открыто, чем раньше, преследовали «государственный интерес» любыми средствами. Поэтому имя Макиавелли стало нарицательным для вновь открывшегося современникам опыта.

Лишь к концу XVII века стали появляться новые гипотезы о значении книги Макиавелли. Спиноза (этот новатор в области герменевтики) в своем «Политическом трактате» предположил, что флорентийский политик написал «Государя» в качестве сатирического разоблачения<sup>21</sup>. Действительно, тот, кто сочувствует тиранам, не станет так открыто описывать их тайную кухню: даже если другим тиранам есть здесь чему поучиться, то в глазах народа та-

кая книга только подорвет их авторитет. Спиноза, который совмещал республиканизм с реалистическим пониманием политики, естественно симпатизировал Макиавелли и поэтому стремился его реабилитировать в глазах республиканцев. Те же аргументы повторяет за Спинозой другой великий республиканец-реалист — Руссо. Для этих мыслителей Макиавелли — это прежде всего родоначальник нововременного республиканизма (то есть возрождения римской политической модели, с опорой на республиканский период Рима).

Еще более однозначно позитивно оценивают Макиавелли немецкие романтики-республиканцы, в эпоху до, во время и после Французской революции. Проповедь единства Италии как нельзя более актуальна для раздробленной Германии. Поэтому Гердер, Фихте, Гегель наконец принимают всерьез 26 главу «Государя» и читают Макиавелли не только как республиканца, но и конституционалиста, одного из немногих, кто всерьез рассматривал проблему практического (а не умозрительного) *основания* нового государства. Макиавелли показал, что такое государство Нового времени. В конце XVIII — начале XIX века это государство не выглядело уже обязательно как Левиафан — оно мыслилось прежде всего как народное, национальное и свободное единство, республика.

Звездный час Макиавелли настает, когда национально-освободительное движение начинается и в Италии. Для итальянских революционеров Макиавелли не просто республиканец, но апостол *итальянского* национального единства. Он видится теперь однозначно как революционная, эмансипирующая фигура. В этом своем статусе Макиавелли даже переживает буржуазный республиканизм и остается моделью для революционеров XX века, в частности для крупного итальянского марксистского политика и философа Антонио Грамши. И здесь идеи Макиавелли совпадают с *Zeitgeist* начала XX века — снова на повестке дня, как среди большевиков, так и среди консерваторов, стоит автономия от морали и религии, бескомпромиссность политической борьбы... XX век стоит, быть может, ближе всего к открытию политического в заметках флорентийского канцлера...



## 7. Значение Макиавелли

Итак, «Государь» — **манифест политического**, выделение политического как особого и самостоятельного поля, эмансипация его от других областей культуры и выдвигание его в качестве исполнения сущности человека. Макиавелли пишет политическое Евангелие. Он соревнуется, во многом сознательно, с Христом — и попадает, на века, в дьяволы.

Пафос его трактата по духу религиозный. Так же говорил Христос: оставь отца и мать, суббота неважна, обрезание неважно, «добродетель» неважна. *Одно* только нужно (Лк 10, 42)<sup>22</sup>. Политика открывается как *единственная* существенная цель человека, следующая из сущности человека как бытийной *единицы*, направленная на *единство* людей в государстве нововременного типа. В главе 26 Макиавелли бросает яростный призыв к объединению Италии, тем самым проясняя *практический* смысл своей проповеди политического.

Заметьте, моральный индифферентизм Макиавелли сродни индифферентизму Христа. И тот и другой *освобождают* человека от внешних, неизвестно откуда идущих норм. Они освобождают его для одного, единого, действительно важного. Макиавелли в этом точно как Лютер. Лютер — неважно, что ты делаешь, важно, что ты веришь. *Только* верой, *единственно* верой. Отсюда, парадоксальным образом, вытекает и протестантская веротерпимость, свобода совести.

Здесь мы впервые встречаемся с важнейшей темой Нового времени — проблемой свободы. У свободы две стороны: безразличие к тому, что ты делаешь, и идея собственного, по-настоящему самостоятельного творческого действия. В понимании Макиавелли эти две стороны соединяются так: можно делать все что угодно — если только ты собран воедино, если собрано воедино государство. Часто подчеркивают только один из этих аспектов. «Либерализм» сейчас понимается только как индифферентизм, безразличие. Это особенно характерно для утилитарной традиции, но не только для нее. Хочешь, в бильярд поиграй, хо-

чешь, стихи напиши, только никого не обижай. Забыто, что сам либерализм возник из мощного порыва эмансипации, который зарождается уже у Макиавелли, у Лютера (хотя они не либералы), у Гоббса и достигает полного развития у Локка. Во всех этих случаях речь идет, по-настоящему, о единстве человека как единицы и государства (или, как у Лютера, Локка, — религиозного общества) как единого целого.

Ханна Арендт, в своем эссе «Что такое свобода?», выводит именно Макиавелли как главного теоретика политической свободы. По Арендт, доблесть Макиавелли, *virtù*, опирается на специфическую *виртуозность* действия, которая совмещает в себе нескованность моральными нормами, гибкость и в то же время целенаправленность. Такое действие самодостаточно — оно совершается во имя самого действия и возможности действия. Можно обвинять и Арендт, и Макиавелли в политическом эстетизме, потому что они берут за основу своей этики игру актера. Но можно видеть в парадоксальной виртуозной добродетели поиск реальной, физиологической и практической возможности быть свободным, то есть совместить в себе противоречия энергии и безразличия, гибкости и смелости, льва и лисы.

### Литература для чтения:

Баткин ЛМ. Итальянское Возрождение: проблемы и люди. М., 1995. С. 345—363.

Бибихин ВВ. Новый Ренессанс. М.: Наука — Прогресс-Традиция, 1998.

Никитин ЕП. Духовный мир: Органический космос или разбегающаяся вселенная? М., 2004. С. 309—331.

Althusser Louis. Machiavelli and us. L; NY.: Verso, 1999.

Lefort Claude. Le travail de l'oeuvre Machiavel. P.: Gallimard, 1986.

Mansfield Harvey C., Jr. On the Impersonality of the Modern State: A Comment on Machiavelli's Use of *Stato* // The American Political Science Review. Dec., 1983. Vol. 77. № 4. P. 849—857

*Pitkin Hannah.* Fortune is a Woman; Gender and Politics in the Thought of N Machiavelli. Berkeley: University of California Press, 1984.

*Pocock J.G.A.* The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic

Republican Tradition. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.

### **Вопросы на понимание:**

1) В чем новизна книги Макиавелли «Государь»? Почему она приобрела такую популярность?

2) Каковы собственно теоретические положения «Государя»? Какова его философия?

3) Опишите соотношение понятий *virtù* и *fortuna*.

4) Что отличает Макиавелли от классической философии суверенного субъекта (XVII век)?

---

<sup>1</sup> *Althusser Louis.* La solitude de Machiavel. P.: PUF, 1998.

<sup>2</sup> Вы видите, что Макиавелли был не только современником Лютера, но и был хорошо знаком с этим типом людей и идей.

<sup>3</sup> *Макиавелли Никколо.* Государь / Пер. Г. Муравьевой. Калининград: Янтарный сказ, 2000. Гл. 15. С. 51.

<sup>4</sup> Государь. Гл. 18. С. 58.

<sup>5</sup> Государь. Гл. 12. С. 41.

<sup>6</sup> Государь. Гл. 17. С. 54.

<sup>7</sup> Государь. Гл. 12. С. 45.

<sup>8</sup> Государь. Гл. 25. С. 79.

<sup>9</sup> Государь. Гл. 25. С. 79.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Государь. Гл. 8. С. 32.

<sup>12</sup> Государь. Гл. 8. С. 33.

<sup>13</sup> Государь. Гл. 7. С. 24.

<sup>14</sup> Государь. Гл. 18. С. 57.

<sup>15</sup> Государь. Гл. 25. С. 81.

<sup>16</sup> Государь. Гл. 6. С. 22.

<sup>17</sup> Государь. Гл. 3. С. 16.

<sup>18</sup> Рассуждения о 1 декаде Тита Ливия, I, 26. С. 167.

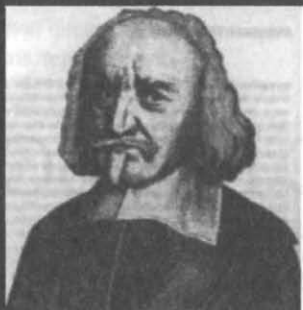
<sup>19</sup> Государь. Гл. 15. С. 51.

<sup>20</sup> Там же. Гл. 15. С. 52.

<sup>21</sup> *Спиноза*. Политический трактат // Спиноза Бенедикт. Сочинения: В 2 т. Т. 2. Гл. 5, пар. 7. С. 271.

<sup>22</sup> Фраза Христа, послужившая точкой опоры для христианской монотеистической философии, например у Августина, Ансельма Кентерберийского и Майстера Экхарта.

ТОМАС ГОББС  
И  
ЕГО «ЛЕВИАФАН»



## 1. Биография

**В**еликий английский мыслитель Томас Гоббс родился в 1588 году в семье викария. Он был воспитан в духе пуританизма<sup>1</sup>. 1588 год был в истории Англии этапным. В это время соперничество Англии с Испанией достигло своего пика, и Испания послала к берегам Англии свой мощный флот, так называемую «Непобедимую Армаду». В своей автобиографии, где он задним числом осмысляет и поэтизирует свою судьбу, Гоббс пишет:

My native place I'm not ashamed to own;  
Th'ill times, and ills born with me, I bemoan.  
For fame had rumour'd that a fleet at sea,  
Would cause our nation's catastrophe.  
And hereupon it was my mother dear  
Did bring forth twins at once, both me and fear.

Последнее слово в этой автобиографии — тоже «страх»:

And death approaching, prompts me not to fear.

Автобиография Гоббса — это поэма о победе над страхом. Нововременное человечество, захваченное своими безграничными возможностями, в пространстве, в технике, вновь открывшее

бесконечные глубины человеческой души, удивляется и страшится собственной бесконечности. Страх — не просто эмоция, а аффект *незнания, неуверенности* — начало науки. Гоббс повторяет на свой лад классический философский мотив: мысль начинается не просто с удивления (как у Платона), но со *страха* перед миром: страх заставляет познавать, быть внимательным к природе, но, в отличие от удивления, страх в результате познания, вооруженного *техникой*, должен быть *преодолен*. Гоббс ближе здесь не к Платону, а к греческим трагикам, для которых человек был *deinos*, одновременно страшен и удивителен, и к Аристотелю, который учил о проходе через страх и сострадание и о преодолении этих страстей — в трагическом *искусстве*.

Молодой Гоббс отправляется учиться в Оксфордский университет, получает там всестороннее образование. По окончании университета он, сам происходя из низкого сословия, становится частным учителем в семьях аристократов (именно в то время зарождается эта новая профессия интеллектуалов, характерная впоследствии для всего Нового времени, вплоть до XX века). Со своими титулованными воспитанниками Гоббс много ездит по миру и в своих путешествиях знакомится с крупнейшими учеными, в частности с Галилеем и позднее с Декартом. В 1620-х Гоббс некоторое время служит секретарем у Фрэнсиса Бэкона. По-видимому, общение с лорд-канцлером Англии было для Гоббса крайне плодотворным, потому что он продолжает и критически развивает в своем творчестве основные мотивы довольно несистематического учения Бэкона: эмпиризм, безграничная вера в технику, юридический *позитивизм* (выведение закона не из природы, а из подписи главы государства). В 1628 году Гоббс публикует свой английский перевод «Пелопоннесской войны» Фукидида. И снова неслучайный выбор: Фукидид, виднейший представитель древнегреческой *софистики*, написал удивительно современный для нас по звучанию текст: мрачный, циничный, строгий по изложению. Фукидид, как и другие софисты, видит мир как борьбу за власть между индивидами или атомарными городами-государствами. Политика — царство бескомпромиссного и



безжалостного расчета. В ней природа берет верх над законом, а природа диктует каждому индивиду или государству железный закон самосохранения и самовозрастания.

В 1629 году Гоббс, до этого образованный в скорее гуманистическом (мы бы сказали, «гуманитарном») духе, открывает для себя геометрию, и в особенности ее метод: дедуктивное продвижение вперед, исходящее из минимальной системы аксиом. Геометрия представляет мир как однородное, лишённое иерархии пространство. Не случайно, что интерес ученых к геометрии резко возрастает в Европе в XVII веке — подобный же взрыв интереса к геометрии сопровождал в свое время возникновение и становление свободного, «равнозаконного» греческого полиса. Впрочем, усилиями Декарта геометрия скоро будет подчинена алгебре, а пространство — цифре и символу — и превратится в бесконечное пространство. Но Гоббс находится еще только на пороге этого развития. В отличие от своих современников Галилея и Декарта, он применил математический метод не к исследованию природы, а к анализу общества. Причем, как мы увидим, при этой математизации не происходит уподобления общества природе как неодушевленному миру: метод Гоббса, при всей его дедуктивности, резко отличается от методов естественных наук.

В 1640 году в Англии начинается смута, приведшая к гражданской войне и тому, что мы сегодня называем «революцией». Король Карл I, подозреваемый многими в тайном католицизме, созывает парламент, чтобы получить согласие на новый налог. Парламент отказывает ему, король распускает парламент и созывает новый (впоследствии названный «Долгим») — а этот парламент не только отвергает налог, но и отказывается расходиться. Взрываются накопившиеся противоречия: религиозные, между пуританами и официальной государственной церковью, социальные, между набирающей мощь, но бесправной буржуазией и праздною аристократией, политические, между абсолютистским государством и сторонниками старых сословных свобод. В 1642 году разражается гражданская война. В 1649 году она оканчивается казнью короля и установлением республики, а в 1653 году устанавливает-

ся диктатура, «протекторат», во главе с буржуазным полководцем Оливером Кромвелем.

Гоббс пугается революции и бежит во Францию. Он боялся преследования, потому что написал небольшой памфлет в защиту государственной власти (пусть и не называя непосредственно короля), который, хотя и не был опубликован, широко расходился в списках. В 1642 году Гоббс публикует в Париже латинский трактат *De Cive* — «О гражданине». В нем уже содержится в целом социально-политическая доктрина Гоббса и применяется его «геометрический» дедуктивный метод.

В эмиграции Гоббс с 1646 года является учителем наследника престола, будущего короля Карла Второго. Он учит его математике. В том же 1646 году Гоббс начинает писать по-английски свой главный политический трактат под названием «Левиафан». Это был не просто трактат, а полемическая реплика, которую он обращал к максимально широкой аудитории, поскольку считал, что только правильное, разумное сознание каждого, идеология, как мы бы сказали, может обеспечить обществу надлежащий порядок.

В «Левиафане» Гоббс выводит принципы государственного устройства из человеческой природы — но выводит не прямо, а через диалектический поворот. Человек, утверждает Гоббс, от природы может познавать только в ощущениях и образах, а действует он на основе страстей. Чтобы приобретать какие-то твердые знания и ориентиры, отличать истину от лжи, а зло от добра, человеку нужна речь, а речь формируется только в обществе, на основе определенного соглашения, подкрепленного авторитетом (который решает, например, что будут значить слова). Когда человек живет в обществе, он приобретает знания о себе при помощи сравнения с другими, и наоборот, знания о других при помощи сравнения с собой. Стремление к самосохранению в обществе теряет свою самоочевидность и выражается в стремлении к *власти* над другими. Получается, что люди идентифицируются друг с другом и конкурируют друг с другом. Это рождает ситуацию крайнего недоверия и постоянной войны — не только за ресурсы, но прежде всего за признание и за репутацию. В отсутствие верхов-

ной власти в таком обществе жить невозможно: жизнь в нем «одинокa, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна». Единство государства — средство от этого социального одиночества.

Так, от противного, Гоббс приходит к необходимости для людей согласиться на объединение под властью абсолютного, всесильного властителя (будь то монарх, группа людей или весь народ — но Гоббс предпочитает монарха), то есть *государства*. Речь, мышление, общественная жизнь, власть по-настоящему становятся возможны только в результате общественного договора, заключаемого каждым индивидом с каждым. Необходимость заключить этот договор Гоббс называет «естественным законом», который действует через разум человека. «Естественным правом», наоборот, называются все те исходные свободы, от которых надо в обществе отказаться. Кроме права на жизнь, которое для человека является главным и которое он должен защищать также и от государства. Но государство не обязано признавать его со своей стороны.

В 1651 году «Левиафан» выходит в свет в Лондоне. На обложке книги — странный рисунок (см. с. 264 наст. изд.), на котором над городом из моря поднимается антропоморфный монстр, чья коронованная голова напоминает лицом Кромвеля, а тело состоит, в свою очередь, из маленьких одинаковых человечков. Наверху надпись, цитата из Книги Иова: *Non est potestas super terram quae comparetur ei*: «Нет на земле власти, которая может с ним [т.е. с Левиафаном] сравниться». Гоббс контролировал обложку своей книги, и она действительно гениально выражает как суть его доктрины, так и ее барочную, аллегорическую природу.

Гоббс дарит рукописный экземпляр книги Карлу II, но тот, вопреки ожиданиям автора, хорошо понимает, что этот трактат — вовсе не консервативная апология королевской власти, а потенциально подрывные, делегитимирующие ее рассуждения — ведь Гоббс выводит необходимость подчинения властям не из династического принципа, а из равенства людей и из общественного договора. Гоббс, глубочайший мыслитель абсолютизма, написал такую его апологию, что она вышла за рамки абсолютизма и обозначила горизонты будущих республиканских революций.



Гоббсу отказывают от двора, и он возвращается в Англию. Кромвель в целом приветствует его возвращение, хотя большого влияния Гоббс не имеет. В 1660 году Кромвель умирает, и генерал Монк почти мирным путем организует реставрацию монархии и воцарение Карла II. Гоббс не пользуется с некоторых пор большой симпатией этого короля. В 1666 году его обвиняют в атеизме и запрещают издание и перепечатку некоторых его политических книг. Папа включает их в *Index Librorum Prohibitorum*. Пожилой Гоббс не оставляет своих трудов и в 1673 году публикует переводы «Илиады» и «Одиссеи». Слава его как великого, но опасного и слишком откровенного мыслителя гремит в то время по всей Европе. Умирает он глубоким стариком, в 1679 году, и перед смертью в стихотворной автобиографии описывает свою почти столетнюю борьбу со страхом.

## 2. Учение Гоббса

Проанализируем теперь детально «Левиафана» Гоббса, начиная с его названия и с картинки на обложке.

«Левиафан» — это морское чудовище из библейской книги Иова. Иов, как вы знаете, это праведник, над которым ставят эксперимент Бог и Сатана: Бог насылает на него всевозможные бедствия, чтобы увидеть, не усомнится ли он в своей вере. Иов, хотя и протестует против незаслуженной кары, остается Богу верен. В одной из речей, обращенных Богом к Иову, он убеждает Иова в своей мощи образами Бегемота, земного чудовища, и Левиафана, чудовища морского. «Он кипятит пучину как котел, и море превращает в кипящую мазь; оставляет за собою светящуюся стезю. Бездна кажется сединою. Нет на Земле подобного ему — он сотворен бесстрашным; на все высокое смотрит смело; он царь над всеми сынами гордости»<sup>2</sup>. «Нету между нами посредника, который положил бы руку свою на обоих нас»<sup>3</sup>, — говорит Бог Иову.

В книге Иова по отношению к Богу ставится тот же вопрос, что в книге Гоббса по отношению к государству, — вопрос о том, почему надо подчиняться Богу и в чем смысл его власти. Ответ за-

ключается в несоизмеримой мощи Бога и в возвышенном страхе, который он наводит на людей своими порождениями. У Гоббса тоже истоком подчинения является страх, страх смерти. Человек больше всего боится естественного состояния, где его легко могут убить. Поэтому он сам (а не Бог) воздвигает новую сверхмощную силу, «Левиафана», которая тоже пугает всех страхом смерти, но именно поэтому в действительности взаимные убийства становятся гораздо менее вероятны. Мощь государства остается (в основном) *в возможности*, и именно поэтому она так велика.

Левиафан — это страшный монстр, воплощение зла. Но насыляет его Бог. Аналогично Гоббс описывает довольно несимпатичный, холодный, имморальный организм, который, будучи злым, именно поэтому крайне полезен человеку. Позже либералы будут тоже считать власть необходимым злом, но они не примут всерьез это зло, считая его относительным неудобством. Чтобы такое пренебрежительное отношение к злу государства было возможно, надо, чтобы сначала, у Гоббса, это зло было продумано во всем своем абсолютном масштабе.

«Нету на земле подобного ему»: Ничто не *сравнится* с властью (мощью) Левиафана — гласит формула из Книги Иова, вынесенная Гоббсом на обложку. Поэтому не нужно и сравнивать. В этом преимущество государства по отношению с естественным состоянием, где люди, чтобы познать мир, постоянно сравнивают себя друг с другом. Мощь государства гиперболична, возвышенна, она раздувается воображением до беспредельности. Левиафан несравнимо выше «сынов гордости» — всевозможных заносчивых аристократов и псевдопророков. Эта несравнимая мощь, будучи последней и единственной инстанцией истины («нету между нами посредника»), поэтому дает возможность сравнивать и познавать все остальное.

Левиафан Гоббса имеет, как мы видим на картинке с обложки, человеческое лицо. Это гигант, составленный из маленьких человечков и держащий в руках меч и епископский жезл (то есть соединяющий светскую и религиозную власть). Государство не просто собирает вместе разрозненных индивидов, но оно извне

добавляет к их сумме голову, путем *репрезентации* или олицетворения. Как мы упоминали выше, чтобы создать из множества *единство*, к нему надо еще кое-что *добавить*. Репрезентация делает государство антропоморфным, делает его субъектом. Гоббсовский суверен безошибочно руководит государством, если он тщательно следует своему личному интересу — интерес его самосохранения и власти это и есть интерес государства.

Внизу обложки нарисован ряд геральдических символов. Они обозначают все то, что Гоббс считает корнем зла и что его «Левиафан» призван попираť. В левой колонке находятся символы, означающие власть *парламента*, которая, по Гоббсу, приводит к гражданской войне (хаотической анархии парламентского режима в ходе английской революции посвящена книга Гоббса «Бегемот»). Символы из правой колонки относятся к власти папы и католической церкви. Это для Гоббса не менее опасный источник двоявластия, а значит, анархии и гражданской войны.

Теперь перейдем к тексту трактата.

Прежде всего надо держать в голове его структуру.

- Посвящение
- Вступление
- О человеке
- О государстве
- О Христианском государстве
- О Царстве тьмы.

Из этого оглавления еще не очевидно главное, а именно *геометрическая* структура рассуждения, принятая Гоббсом в «Левиафане». Она геометрична в том смысле, что соответствует методу геометрического трактата Евклида «Начала» — последовательной *дедукции*. Каждая новая глава строится на понятиях, определенных в предыдущей: ни одного понятия без определения. Адам, как подчеркивает Гоббс<sup>4</sup>, знал очень мало слов. Подобно ему, Гоббс начинает с нескольких самых простых терминов и самоочевидных положений, чтобы потом вывести из них дедуктивно все богатство человеческого знания.

Самые важные принципы теории Гоббса можно найти уже в посвящении и вступлении.

В посвящении «Левиафана» лорду Фрэнсису Годольфину, желая отвести обвинения в партийных пристрастиях, Гоббс уточняет: «[я] говорю не о людях у власти, а (абстрактно) о седалище власти (подобно тем простодушным и беспристрастным существам в римском Капитолии, которые своим шумом спасли тех, кто находился в нем, не потому, что это были именно данные лица, а лишь потому, что они были там)...»<sup>5</sup>.

Гоббс сравнивает своего абсолютного властителя с гусями, которые спасли Рим, не потому что это были какие-то особые, талантливые или высокородные гуси, а потому что они оказались в нужное время в нужном месте. Подобно тому, теория Гоббса легитимирует само наличие сильной государственной власти, и ему неважно, Кромвель это или Карл II (Кромвель, видимо, предпочтительнее, потому что он уже занимает нужную позицию). Государство — это машина, и государь в ней — не более чем незаменимый винтик (позднее мы найдем, как ни странно, переключки с этой точкой зрения у Гегеля, а гуси Гоббса вполне сочетаются с гегелевским требованием «природного» фактора на вершине государственной власти).

К развитию технической аналогии Гоббс и переходит сразу во *Введении*: «Левиафан» — это автомат, созданный человеческим искусством по образцу и подобию человеческого тела. Это одновременно и механический, и органический феномен, а точнее, реконструкция органического «политического тела», корпорации (в средневековом духе!) при помощи новых, механико-технических средств. Вообще, техника у Гоббса не просто довесок к природе, а способ завершить природу и позволить ей существовать по-настоящему (так, ниже мы увидим, что *естественные* законы, кроме первого и второго, работают только в государстве, а не в естественном состоянии). И в этом он следует высокой метафизической традиции, а именно Аристотелю, для которого искусство (техне) есть не дополнение, но завершение и актуализация природы.



Далее Гоббс объясняет свой метод, а точнее, его эпистемологические основания. Откуда приобретается знание о человеке и государстве? Во-первых, чтобы его приобрести, нужно читать не книги, а людей. Но людей, в свою очередь, невозможно читать без того, чтобы «читать *самого себя*». Итак, отвергается схоластическое книжное знание, но отвергается не в пользу эмпирического наблюдения природы, а в пользу создания новой системы знания, которая рождается с нуля и исходит из элементарной интроспекции. Интроспекция должна принести нам, по аналогии, и знание о других людях. А правителю и учителю правителя — знание о человеческом роде. Казалось бы, все ясно. Заметим, впрочем, что вряд ли таким путем удастся добыть знания об отношениях людей друг к другу... Зато об этих отношениях Гоббс нам ясно говорит, в этом же абзаце, что они заключаются во взаимном *сравнении*. Если я вычитываю в себе знание о том, что происходит в душе друг друга, то другой, скорее всего, занимается тем же самым, и эта зеркальная картина рискует обернуться гонкой соперничества и недоверия... Но об этом ниже.

Пока Гоббс честно пытается провести нас путем интроспекции по восходящей и начинает с теории познания. Познание начинается с ощущений, продолжается в представлениях, в их ассоциации. А затем возникает речь, которая впервые только и позволяет проводить абстрактные рассуждения, относящиеся ко всему человеческому роду. Стоп! Речь — это, очевидно, социальный феномен. Она служит для общения людей<sup>6</sup> и требует точных определений. На основе речи возникает рассуждение, в котором неизбежны ошибки, поэтому «при возникновении спора по поводу какого-то мнения спорящие стороны должны добровольно согласиться между собой считать правильным мнение какого-либо арбитра или судьи».

Гоббс полностью верен здесь тому направлению средневековой схоластической философии, которое называется «*номинализмом*» и учит, что реальны только единичные предметы, а общие сущности появляются только в речи<sup>7</sup>. «Универсалии», то есть родовые сущности, это *имена* без реального референта.

Итак, читая в себе, мы пришли к довольно непрочным цепочкам представлений из личного опыта. Как только возникла нужда в абстракции, мы вышли на уровень, где нам необходимо слушать других людей и вступать с ними в соглашение. На этом уровне, который вообще-то предшествует государству, мы сразу приходим к необходимости договора и верховной власти. Дедукция оказалась сложнее, чем нам обещали.

Затем Гоббс переходит к волевым процессам. Тут он начинает с элементарных *страстей*, которые определяют, что для человека является благом или злом, и которые при посредстве обдумывания формируют волю к действию. Добро и зло, до заключения договора, каждый понимает относительно к себе (можно предположить, что эта «омонимия» не проходит без выяснения отношений).

Наконец, в главе 10 Гоббс задается вопросом, как все эти мысли и воления реализуются на практике. И тут центральной для него становится тема власти, или могущества (*power*). Оказывается (гл.11), что власть — это главная склонность человеческого рода. Подобно Макиавелли и Ницше, Гоббс ставит волю к власти на первое место. Власть для него — это благо, которое содержит в себе собственный рост, добродетель движения, направленная на постоянное возрастание (этим власть отличается от традиционных счастья, покоя, благодати и так далее). Ницше понимает свою волю к власти примерно так же — как антиэнтропийный принцип избытка...

Сама по себе власть касается только индивида и заключается в «средствах достигнуть в будущем некоего видного блага»<sup>8</sup>. Но долго на индивидуальном уровне мы не задерживаемся, потому что «наибольшей человеческой властью (могуществом, *power*) является то, которое составлено из сил большинства людей, объединенных соглашением, и перенесено на одну личность». Власть требует единства, объединения многих людей.

В обществе «репутация власти есть власть»<sup>9</sup>. Другими словами, возможности человека прямо зависят от того, что думают о нем другие люди. Чтение в себе показывает необходимость постоянного чтения в другом. Другой же с той же целью пытается влезть

к тебе в душу. И так вы думаете, что подумал он о том, что подумал я о том, что подумал он, потому что на кону репутация обоих. Соответственно, показывает Гоббс в главе 11, весь этот процесс приводит к постоянной борьбе за власть, основанной на соперничестве, тщеславии, недоверии и прочих феноменах, связанных с «чтением» мыслей других людей.

Остановимся здесь на гоббсовском понимании власти. В западных языках политическая власть обозначается словами *potentia* и *potestas*. Первое из них соответствует метафизическому термину для возможности, могущества. Английское *power* переводит оба этих термина сразу. Гоббсовское понимание власти-могущества как основанной на договоре, *относительной*, отражает сдвиг в понимании мира, происходящий в Новое время: от аристотелевского примата действительности над возможностью мы, теряя божественную инстанцию первичного действия, переходим к примату возможности, силы над действительностью (именно эту тенденцию пытается развернуть Ханна Арендт, определяя, как мы видели во Введении, власть через *действие*, сливая действительность и возможность воедино). Поэтому у Гоббса власть-могущество не присуща внутренне суверену (его, как и любого, можно при желании убить), а зависит от соотношения сил, устанавливаемого юридически. До такого юридического установления потенциальность власти критическим образом зависит от «репутации», то есть от блеска, от идеологии, от воображения власти другими людьми. Но и в юридическом режиме, в его предельной точке, необходима опора на воображение и символику страха — отсюда библейская риторика Гоббса в изображении несравнимого «Левиафана». Это свойство власти в абсолютистском государстве вслед за Гоббсом отмечает Паскаль<sup>10</sup>. Он, правда, не верит в юридические концепции власти, поэтому она для него строится исключительно на воображении (иначе зачем многие будут подчиняться одному?) и является *силой*. В одиноком человеческом обществе, состоящем из бесконечно малых сил, любой общественный порядок строится, по Паскалю, на силе (*force*) как соот-

ношении этих сил и потому непременно требует подкрепления в *воображении* (у страха глаза велики)<sup>11</sup>.

У Гоббса борьба за власть, вытекающая из сущности человека в его жизни с другими, образует так называемое «естественное», то есть догосударственное, состояние. В этом состоянии все равны, потому что каждый, даже самый слабый, может другого убить (грубо, но верно подмечено!). А смерть, как прекращение всякого движения, это для человека самое страшное зло. Страх смерти — последний, пусть удаленный принцип любой воли.

Равенство не примиряет, а ссорит людей друг с другом, потому что каждый из них мнит себя выше других (особенно умом). Это — равенство, где все себя друг с другом *сравнивают*. В естественном состоянии идет постоянная война всех против всех (не в том смысле, что все время идут военные действия, а в том, что их можно каждую минуту ожидать, то есть налицо юридическое *состояние войны*). У этой войны три основных причины: «во-первых, соперничество; во-вторых, недоверие; в-третьих, жажда славы»<sup>12</sup>. Приводит она в конце концов к совершенно нетерпимому состоянию, где невозможны ни экономическая деятельность, ни наука, ни искусства, а есть «вечный страх и опасность насильственной смерти»<sup>13</sup>.

Невозможны здесь ни справедливость, ни закон. Есть только естественное *право* каждого на все, которое никто, кроме него, не признает. Естественный *закон* (в отличие от права) появляется лишь затем исходя из опыта (реального или мысленного) естественного состояния. Это закон человеческого разума. Он определяет вовсе не «природу», а сознание, и «естественный» он только в том смысле, что это естественный вывод из сложившейся ситуации. Этот закон диктует человеку, по возможности, покинуть естественное состояние, а для этого заключить с остальными общественный (мирный) договор и пригласить *суверена* в качестве гаранта этого договора. Естественных законов несколько, первые два предписывают заключить договор, а остальные диктуют уже поведение после заключения договора, внутри государства. Это

всяческие буржуазные добродетели умеренности, которые как раз в естественном состоянии были бы самоубийственны.

Гоббс понимает «естественное право» иначе, чем традиция, идущая от Аристотеля к стоикам и к Фоме Аквинскому. Вслед за Гроцием он видит «естественность» права в его асоциальности, примитивности и считает, что оно преодолевается в государстве. В то время как в схоластике естественное право — это общий божественный порядок, присущий и природе, и государству. Понятие естественного закона у Гоббса ближе (по своему благонамеренному содержанию) к традиционному понятию, но этот закон, как мы помним, выводится дедуктивно самим человеком на основе собственного эгоизма — а это сводит на нет все параллели с традицией. Таким образом, Гуго Гроций и Томас Гоббс открывают школу так называемого «нового естественного права» — школу с тех пор доминирующую и переворачивающую традиционное понятие *ius naturae* вверх тормашками.

Итак, прежде чем перейти к деталям государственного устройства по Гоббсу, разберемся, что же произошло? Каким же путем провел нас этот новый Евклид?

Реконструировав, начиная с самых элементарных способностей человека, его жизнь в обществе, Гоббс приходит к выводу, что эта жизнь, строго говоря, *невозможна*. Единственно естественным, то есть разумным, для человека оказывается *отказ* от его естественного состояния и создание нового искусственного образования путем договора. Хотя Гоббс и начинает свой анализ с анализа изолированного индивида, он показывает, что он может что-то познавать разумом и заниматься целенаправленной деятельностью только как социальное существо, живущее в государстве.

То есть мы перестали описывать естественное положение вещей и стали описывать, что человек должен исходя из этого положения делать. А должен он прежде всего отменить это естественное положение. Необходимость, «аподиктичность» рассуждения сохраняется, но переходит из плана природы в план закона. Это уже не Евклид. Это типичная диалектика нововременного, трансцендентального образца, которую мы найдем позже у

Канта и Гегеля. Фактически государство и суверен, хотя они появляются на позднем историческом этапе, задним числом обуславливают, по Гоббсу, саму возможность жизни в обществе, и даже саму человеческую речь. Без инстанции решения язык и общество онтологически недостаточны. (Та же ретроспективная конститутивная структура присуща гегелевской *Философии Права*.)

Так что Гоббс в своей онтологии — не «материалист», а в своей эпистемологии — не «эмпирик». Он рассматривает понятие материи, в традиционном схоластическом ключе, как коррелятивное понятию формы. Действительно, название «Левиафана» полностью читается так: «Левиафан, или материя, форма и власть государства гражданского». Начав с материи государства — человеческой природы, мы пришли к его форме — к праву, облеченному в личностную, репрезентативную форму. Слово «власть» (мощь) — power — здесь тоже не случайно: ведь мощь (*potentia*) и означает, у Аристотеля и в схоластике, возможности, заложенные в материи до ее оформления. А у формы, по Аристотелю, есть высшая действительность и завершенность, *actualitas*. Но вот ее, как понятие телеологическое, Гоббс отвергает и сводит силу государства к той же самой естественной, ненасытной мощи (*potentia*), только несравнимо большей.

Распространенная ошибка в отношении Гоббса — в том, что он якобы рассматривал естественное состояние как простое столкновение эгоистических человеческих атомов в борьбе за самосохранение. Эта интерпретация в духе позднейшего утилитаризма — и, вообще говоря, в духе поверхностного цинизма, присущего любой эпохе, — совершенно неверна. Человек у Гоббса очень быстро становится социальным. Его знания, воля и могущество зависят от другого, от сравнения с другим. Поэтому естественное общество разваливается не от некой исходной асоциальности людей, а напротив, от их излишней, неограниченной *социальности*, которая выражается в борьбе за взаимное признание и которая может быть ограничена только договором. Кант, внимательный читатель Гоббса, точно назвал подобное свойство людей «асоциальной социальностью»<sup>14</sup>.

Итак, путь у человека на Земле один — вступление в государство путем общественного договора. Гоббс (в главе 16) подробно прописывает юридическую суть этого договора, в котором множество (*multitudo*) преобразуется в *единство*. При этом каждый член общества *уполномочивает* («авторизует») общего представителя *представлять* его волю, передавая ему все свои естественные права (кроме неотчуждаемого права на жизнь). У общества появляется одно лицо (как на обложке *Левиафана*). Именно благодаря своему представителю оно и становится «реальным единством», то есть не просто юридической формальностью, но материальным воплощением общества в личности. Так возникает государство (*state*). «Таково рождение того великого Левиафана или, вернее (выражаясь более почтительно), того смертного Бога, которому мы под владычеством бессмертного Бога обязаны своим миром и своей защитой»<sup>15</sup>. Поскольку бессмертный Бог далеко, человек создает себе Бога рукотворного.

Гоббс предпочитает этот термин старому обозначению *res publica*, хотя использует и последний тоже (в английском переводе, *commonwealth*). Государство неотделимо от личности суверена, но и государство, и суверен понимаются как абстрактный институт. Не важно, кто именно олицетворяет государство, но важно, что кто-то это делает.

Гоббс — один из родоначальников современного понятия общественного договора. Тут надо уточнить, в чем заключается его версия договора, так как по этому поводу тоже распространены ошибки. Во-первых, договор заключает каждый человек с каждым. Никто не заключает его с сувереном. Поэтому суверен не связан никаким договором, а остается, единственный, в естественном состоянии. Его власть абсолютна, и это — условие жизнеспособности общества. Во-вторых, Гоббс не предлагает никому в действительности заключать общественный договор. Договор — это юридическая конструкция, которая служит обоснованием существующей власти и объяснением, почему ей надо подчиняться. Хотя Гоббс и отмечает, что естественное состояние фактически существует в Америке и действует в международном праве<sup>16</sup>, он

далек от того, чтобы считать свой договор историческим фактом. Договор — прежде всего юридическая, трансцендентальная фикция, идея: то, что должно было бы быть, даже если реально не имело места.

Итак, государство сформировано. Это — абсолютистское государство, хотя оно необязательно управляется монархом. Суверен в принципе может быть и группой людей, и всем народом — но монархия, по мнению Гоббса, предпочтительнее (глава 19). Прав у подданных в этом государстве нет, но если оно хочет предать одного из подданных смерти, то он волен спасать свою жизнь как может: ведь он и вступал в общественный договор, чтобы спастись от преждевременной смерти, а раз это не получилось, то договор силы не имеет<sup>17</sup>. Но суверен имеет полное право преследовать такого человека, потому что он вообще имеет право на все. У него есть, пишет Гоббс, *обязанности*, но это обязанности перед Богом, а не перед людьми, и сводятся они к рассудочному эгоистическому расчету о том, как сохранить и приумножить свою власть — благо для суверена, а значит, автоматически, благо для подданных. Свобода в Гоббсовом государстве — это молчание законов (глава 21). То, что не оговорено сувереном в законе, делать можно, разрешено. Но никаких конституционных свобод быть не может. При этом Гоббс дает суверену вполне либеральные рекомендации: абсолютной властью не следует злоупотреблять, а предоставлять подданным заниматься своими делами, например «покупать и продавать и иным образом заключать договоры друг с другом, выбирать свое местопребывание, пищу, образ жизни, наставлять детей по своему усмотрению и так далее». Удивительно, но Гоббс предполагает, что его суверен не будет вмешиваться во все эти важнейшие области, которые потом стали называться «частной сферой».

Важным является Гоббсово определение закона, или права (по-английски это одно и то же). Право, говорит Гоббс, это «приказание лица, адресованное тому, кто раньше обязался повиноваться этому лицу». Гражданское право — это то, что приказывает государство. Все! Гоббс, вслед за Фрэнсисом Бэконом, отмечает сто-



ическо-томистское естественное право, а также средневековое обычное право (основанное на прецедентах) и выводит все право из приказа суверена. Он переносит на государство номиналистический подход к праву. Право, как система общих идей, не может быть естественным. Соответственно в номинализме воля Бога-законодателя не может быть сама скована правом или законом. Аналогично, у Гоббса, суверен не подчинен собственным гражданским законам (ведь он дает и отменяет их сам)<sup>18</sup>. Это законодательная власть, которая сама как бы находится вне закона. Если заострить парадокс, то можно сказать, что вне закона находится сам закон, как инстанция и как феномен<sup>19</sup>.

Гоббс делает это не из цинизма и не из любви к деспотизму, а из желания прекратить бесконечные правовые конфликты и внести в право ясность. Пока мы верим в непосредственно действующее естественное право (как мы сегодня верим в права человека), мы будем бесконечно воевать за определение этого права. Что кажется естественным мне, не кажется естественным тебе. Настоящий естественный закон, у Гоббса, требует полного подчинения суверену и исходящему от него гражданскому праву. Суверен не только разрешает бытовые споры и судит преступников: он играет фундаментальную эпистемологическую роль, дает определения вещам и решает, что будет добром, а что злом. Мотивы отказа от естественного права у Гоббса примерно те же, как те, что в XX веке заставили Вебера и Шмитта столь яростно бороться за отделение политики от морали.

Подчеркнем, что Шмитт — *защитник* права и идеолог того, что позже станет называться «правовым государством». В корне неправа Ханна Арендт, когда она, в «Истоках тоталитаризма», выставляет Гоббса предтечей тоталитаризма, за то, что он основывал государство на терроре. Террор, по Гоббсу, есть залог функционирования права, безличного государства, а нацизм и сталинизм, арендтовские «тоталитарные» общества, по ее собственному описанию, активно *разрушали* государственно-правовой порядок. То есть Гоббс «виноват» в тоталитаризме лишь в той же мере, в которой либерализм вообще ответствен за появ-

ление тоталитаризма как своего эксцесса и симптома, с которым он тем не менее *не совпадает*.

Важнейшей проблемой для Гоббса, конечно, является отношение государства к религии. Он посвящает ему половину своей книги, ее третью и четвертую части. Во многом эти части направлены на то, чтобы доказать сочетаемость теории Гоббса с Писанием и отвести от нее упреки в атеизме. Но все, что говорит здесь Гоббс, органически вписывается в его теорию государства.

На вопрос о свободе совести Гоббс отвечает в главе 43<sup>20</sup>. Поскольку суверен волен вообще предписывать подданным все, что он хочет, он волен предписывать им и отправление культа. Даже если сувереном является «неверный», его все равно надо слушаться. Потому что естественный закон, диктующий подчинение суверену, хотя он и выводится человеческим разумом, в конечном счете исходит от Бога. Порядок превыше всего. «Что касается веры подданных, то она скрыта внутри и невидима»<sup>21</sup>. То есть Гоббс занимает здесь крайнюю протестантскую позицию: вера является внутренним делом и не имеет отношения к внешним ритуалам. Ритуалы — дело государства.

Вообще, религиозные догматы и тем более всяческие чудеса и откровения не имеют прямого действия в государстве. Бог не является сувереном этого мира, потому что он не выражает в нем прямо своей воли. Он был сувереном еврейского народа, когда продиктовал Моисею свои законы. Но с тех пор он не участвовал напрямую в государственной жизни, а «представителям» его верить до конца нельзя. Христос, придя в мир, оставил в силе гражданскую власть действующих суверенов. Бог обладает суверенитетом в Царстве Божием, а на земле имеют полную власть государства.

Католическая же церковь не только не имеет права вмешиваться в дела суверенных государств, но вообще является «царством тьмы», то есть путаницы, неясности и мракобесия. Папство «представляет собой не что иное, как привидение умершей Римской империи, сидящее в короне на ее гробу»<sup>22</sup>. Это не религиозный институт, а обманчивый призрак государственной власти.

Впрочем, по мнению Гоббса, именно католицизм отвечает не только за ограничение свободы совести, но и за распространение различных вредоносных учений вроде тираноборчества, демократизма и правления законов.

### 3. Гоббс и другие

Гоббс вобрал в себя и синтезировал очень много влияний, много тенденций политической мысли своей эпохи: это и схоластический номинализм Оккама, и политический прагматизм Макиавелли, и легизм Бодена, и вновь популярные античные авторы, такие как Фукидид и Лукреций, и эмпиризм Фрэнсиса Бэкона, и математическая физика Галилея, и многие другие.

Как и Макиавелли, Гоббс развивает светское учение о государстве (*status*). Он тоже делает из суверена-государства экзистенциальную единицу, подчиненную заботе о самосохранении. Как и Макиавелли, Гоббс исходит из принципиальной хаотичности, неопределенности естественного мира. Но в отличие от Макиавелли, государство Гоббса — это не художник, а машина, политика — не искусство, а техника, и обращена теория Гоббса не к правителям, решающим, как действовать в политической игре, а к подданным, чтобы они осмысленно подчинялись властям. Поэтому Макиавелли говорит на языке истории, а Гоббс — на языке права и даже схоластики (с которой он все время полемизирует).

Как и Боден, Гоббс создает учение об абсолютной власти, развивая понятие «суверенитета». Но в отличие от Бодена, у Гоббса суверен создается самим обществом и является его функцией. Он еще менее ограничен, чем у Бодена, так как не является субъектом никакого договора. Но его мощь — это объединенная мощь самого общества.

Но ближе всего по духу учение Гоббса, конечно, к протестантской традиции и к великим протестантским теологам, к Лютеру и Кальвину.

Именно Лютер, вернувшись к Августину, проложил путь для чисто светского и основанного на насилии понимания политики.

Идея внутренней, личной веры облегчила полное подчинение внешних вопросов государственным властям. Гоббс разделяет многие доктринальные положения Лютера и Кальвина, в частности их низкую оценку человеческой природы. Как и Лютер, Гоббс предпочитает цитировать Ветхий, а не Новый Завет, подчеркивая разрыв между человеком и Богом и страх, а не любовь как основу их отношений. Государство Гоббса — не просто смертный Бог, но Бог номиналистский и протестантский, всесильный и непредсказуемый. Как и Бог Кальвина, гоббсовский суверен является *legibus solutus*, исключенным из сферы действия собственных законов.

Мы уже сравнивали Гоббса с некоторыми позднейшими мыслителями в ходе нашего изложения. Влияние Гоббса на политическую мысль Нового времени трудно переоценить. Во многом на открытия Гоббса опирается позднейший англосаксонский либерализм, в частности Локк, который, правда, опасается напрямую ссылаться на автора «Левиафана». Бернар Мандевиль усиливает парадоксальность учения Гоббса, но в то же время и упрощает его в своей «Басне о пчелах», где он выводит социальную гармонию из злой и порочной природы человека. Руссо строит свою теорию общественного договора как антитезу Гоббсу и Локку, но заимствует именно у Гоббса самую «абсолютистскую» структуру договора. Трансцендентальный метод Канта в *Критике чистого разума* имеет в лице Гоббса одного из своих ближайших предшественников, но сам Кант этого никогда не признает, хотя охотно цитирует Гоббса в своих политических трудах. Гегель Гоббса тоже цитирует мало, но просто потому что он вообще мало кого цитирует. И знаменитая диалектика господина и раба из «Феноменологии духа», и вытекающая из нее доктрина о государстве в «Философии права» выглядят зачастую как пересказ Гоббса — настолько близко Гегель придерживается логики, открытой английским философом. Ницше, когда он задумывается о государстве, также понимает его в гоббсовском смысле. Все это время продолжалось и влияние Гоббса на англосаксонскую мысль: утилитаризм Бентама во многом строится на вульгаризации его идей.

В конце XIX века и в XX веке влияние Гоббса как политического мыслителя не ослабло. Его влияние испытали и посвятили ему исследования такие крупные социальные мыслители, как Фердинанд Теннис, Карл Шмитт и Лео Штраусс. Последние двое много полемизировали по поводу Гоббса. Штраусс считал Гоббса первым либералом, создателем холодного нейтрального государства, и тайным атеистом. Шмитт, напротив, считал государство Гоббса по-настоящему религиозным, видел в нем «политического теолога» (то есть того, кто решает теологические задачи в политической форме), а в «Левиафане» видел христианский *катехон*, силу, сдерживающую апокалиптический хаос.

#### 4. Гоббс как философ

Гоббс — типичный представитель нововременной философии, и первый вопрос у него — **эпистемологический**. Как, что и почему мы можем познавать?

Познание, как и воля, движимо, по Гоббсу, *страхом*. К исследованию причин явлений располагает беспокойство.<sup>23</sup> Начинается познание с опыта, а точнее, с простейших механических эффектов — ощущений. Это эмпиристская, а также «сенсуалистская» позиция. Но, логически реконструируя образование сложных знаний из простых, Гоббс в какой-то момент останавливается и указывает на нарастание неуверенности, пропорциональное росту социальности знания при его усложнении. И перспектива опрокидывается: уже к концу первой части оказывается, что главную роль в познании играет задающее определения государство, и подчинение ему основывается на разумном естественном законе, который мы выводим не из опыта, а из мысленного эксперимента — из дедукции о всяком возможном опыте. От сенсуализма мы переходим к чему-то вроде априорного трансцендентализма, с добавкой в виде «социального конструктивизма», выражаясь сегодняшним языком.

Перейдем теперь к **антропологии и этике**. Главные человеческие функции, у Гоббса, это познание и воля. С волей происхо-

дит то же, что и с познанием: вначале кажется, что Гоббс выводит ее из примитивных «страстей». Если основная, но элементарная страсть человека — это страх смерти, то его главная волевая «склонность», уже развитая и социально опосредованная, — это воля к власти. Воля к власти опосредована сравнением с другим человеком. Она ведет людей к соперничеству друг с другом не на жизнь, а на смерть.

Поэтому оказывается, что воля в конце концов определяется вовсе не страстями, а неким априорным долгом — заключить общественный договор и подчиняться суверену. Это не просто предписание, а предписание, которое универсально вменяется каждому человеку. Так что трудно не услышать и здесь кантовскую ноту.

Что касается **онтологии**, то она у Гоббса, в духе его времени, подчинена эпистемологии. Можно считать начало его трактата материалистическим, потому что ощущение вызывается, по нему, механическим воздействием тела на тело. Потом этот материализм как-то забывается в «социальном конструктивизме», но снова возникает в его этике, потому что стремление к сохранению телесного существования, движения, является у Гоббса важнейшей страстью, и даже вступает в конфликт с «естественным законом», когда угроза смерти заставляет человека выходить из общественного договора. Гоббс описывает естественное бытие как хаос, но это для него не все бытие. Техника дополняет и устанавливает природу, делая земное бытие по-настоящему возможным.

## 5. Значение Гоббса

Гоббс — крупнейшая фигура и в философии вообще, и особенно в философии политической. Его учение о государстве не только отражает и предвосхищает политику Нового времени, но и выходит за рамки своей эпохи, вставая в один ряд с Платоном, Аристотелем и Гегелем (который сильно зависит от Гоббса) — прежде всего потому, что при создании политической теории он пересмотрел философию в целом и вписал государство в общее учение о мире и человеке.

Гоббс первым глубоко разработал систему основных политических понятий: *государство*, *репрезентация*, *суверенитет*, *общественный договор*. Главное из этих понятий — государство. Гоббс первым последовательно осмыслил новшество Нового времени — суверенное территориальное государство. Соответствие его теории вызову новой эпохе — во-первых, в том, что он мыслит власть и государство как *абстрактные* безличные величины, во-вторых, в том, что он выводит власть из послушания подданных и поэтому ставит вопрос о причинах и основаниях подчинения (как мы бы теперь сказали, о *легитимности*).

*Государство (status)* у Гоббса вводится диалектически, по контрасту с «естественным», *безгосударственным* состоянием, состоянием войны. «Естественное состояние» — новая, популярная фигура мысли того времени. Драматические события XVI—XVII веков — выход в океан, религиозные войны — приводят к мысли о хаотическом, асоциальном состоянии людей, которое предшествует общественному порядку. Государство растет из катастрофических событий и постоянно соседствует с хаосом (так обстоит дело уже у Макиавелли). Порядок в обществе, вопреки схоластическим учениям об естественном праве, не является природным, а появляется в результате постоянного усилия и человеческого *искусства*. Искусство в XVII веке понимается прежде всего как *техника*. От культа открытий человечество приходит к культу технических изобретений.

В то же время учение Гоббса о государстве возникает в ответ на существенные социально-экономические изменения. Это, несомненно, буржуазное *государство*, то есть государство, в котором интересы, ценности, практики *буржуазии* считаются универсальными. Буржуазией можно в целом считать ту часть третьего, непривилегированного сословия, которая в результате развития капиталистических отношений, роста торговли, монетизации экономики, а также в результате реформации приобретает в обществе вес и статус, вступающий в противоречие с ее непривилегированным положением. В XVI и XVII веках идет интенсивное разрушение феодальных и сословных отношений. Капиталистические

отношения разлагают групповую солидарность и атомизируют общество, дробят его на индивидуальные ячейки. За буржуазией стоят деньги, за аристократией — политическая власть и военная сила. Церковная иерархия рушится под ударами реформации. Буржуазия просит поделиться властью. Но она не хочет просто занять место аристократии, а несет специфические классовые ценности. Буржуа ненавидит почести, пышность, феодальные войны. Он глубоко внутренне религиозен, проповедует бережливость, ценит труд и мир. Абсолютная монархия является приемлемым для буржуазии компромиссом, потому что, хотя она и не передает ей власть, но обуздывает феодальную аристократию, объединяет экономическое пространство на большой территории (обеспечивая свободу и безопасность торговли) и ведет, как правило, протекционистскую («меркантилистскую») политику в отношении собственных производителей и коммерсантов.

Гоббс усматривает в своей теории главную черту абсолютизма, которая на первый взгляд может показаться парадоксальной. В этом режиме совмещаются небывалая мощь и единство государства, с одной стороны, и индивидуалистическое устройство общества, с другой. Индивид, «гражданин», пусть он еще и не имеет больших «прав человека», является образующим элементом государства, субъектом «общественного договора». Оказывается, что мощь целого тем больше, чем более мелко и однородно оно внутри. Индивидуалистическое общество подходит для абсолютного монархического управления лучше, чем феодальное общество, состоящее из групп, пронизанное различными типами не всегда прозрачных отношений. Единство и единичность вступают в абсолютистском государстве XVII века в тесный союз. Именно эта новая связка вдохновляет Гоббса в его новаторской политической философии.

Теперь уже менее неожиданно, что Гоббс, будучи идеологом абсолютного государства, в то же время считается родоначальником и предшественником либерализма. Звучит это несколько странно, учитывая ярость, с какой Гоббс ополчается на всяческие свободы, отстаиваемые апологетами старого общества. Но факт



остается фактом — либеральная теория государства многим обязана Гоббсу. Как мы уже упоминали, абсолютистские и даже иррациональные черты его теории служат обоснованию безличного «правового государства». А это и есть центральная доктрина либерализма.

### Экскурс: Либерализм

Здесь самое время сделать небольшое отступление и ввести понятие *либерализма*<sup>1</sup>.

В принципе сам этот термин — позднего происхождения. Он возник из реакции умеренной буржуазии на Французскую революцию, а затем на социализм. «Либерализм» — слово, которое впервые употребил в современном смысле Бенжамен Констан, — принимает программу Французской революции в той ее части, которая связана с правами и свободами человека, с ограничением государственной власти, с участием широких слоев общества во власти, но не принимает радикально-демократическую и эгалитарную часть этой программы. Другими словами, это идеология постреволюционного компромисса.

Поскольку в XIX и XX веках либерализм превратился в могущественную и даже доминирующую политическую идеологию, то и значение слова расширилось: «либерализмом» стала называться вся политическая доктрина, которая возводила себя уже не только к Констану, но ко всей истории современной мысли начиная с Локка, если не с Гоббса. Говорят в этой связи о «классическом либерализме». Несмотря на свою гегемонию, то есть на то, что обычное, нерелексивное массовое сознание рассматривает догмы этой идеологии как очевидность или моральную норму, в XIX и XX веках либерализм для людей, политически и философски озабоченных, ясно представляется идеологической позицией, в целом связанной с определенным классовым (буржуазия всего мира, бюрократия и «средний класс» ведущих стран), геополитическим (англосаксонские страны как ядро, континентальные европейские как полупериферия, остальной мир как периферия либерализма) и даже психологическим (прекраснодушие, смесь нарциссизма и

морального ригоризма) содержанием. Исторически говоря, сегодняшний либерализм имел свой формативный период в эпоху *Просвещения*, и то, что мы сегодня называем Просвещением (см. ниже соответствующую главу), — это почти точно то же самое, что в политико-идеологическом контексте мы бы назвали либерализмом: вера в прогресс и власть экспертов, рассудочный рационализм, эмпиризм — но также и вера в необходимость моральной критики общества и его постоянного морального совершенствования.

При всем широком единстве традиции, необходимо различать либерализм как политическую теорию, доктрину — и либерализм как мировоззрение, идеологию, набор догм.

В чем же основные положения либерализма как политической *доктрины*? Перечислим их, отдавая себе отчет в том, что полный набор этих положений встречается разве что в качестве мишени для критиков. Либерализм разнообразен. Однако можно использовать этот набор признаков в качестве модели «семейного» сходства — либералом будет тот, для кого верна большая часть этих признаков.

1. Господство формального, нейтрального **права** и учение о правовом государстве. В этом смысле Новое время наследует позднему Средневековью, которое открыло для себя римское право. Почти в любом обществе есть какие-то правовые нормы, но для классического либерализма право является основной формой политики, способом политического мышления (далеко не все школы политической мысли в истории были согласны с этим — достаточно упомянуть того же Макиавелли). Право обеспечивает как функционирование государственной машины, так и возможности его постоянной критики, на соответствие собственному идеалу. В целом перевод политической дискуссии в юридический план свидетельствует о глубоком *идеализме* Просвещения (со всеми сильными и слабыми сторонами идеализма).

3. **Обесценивание политики** как сферы жизни, ее сугубо утилитарное понимание. Мы упомянули, что буржуазия в XVII веке взбунтовалась против культа доблести и чести, присущего аристократам. Лютер, возвращаясь к Августину, рассматривал государство как утилитарный институт, не затрагивающий сущностных нужд человека. Буржуазия согласна с этим, даже если зачастую она

понимает под этими сущностными нуждами не спасение души, а достижение материального благополучия, или, как сегодня говорят неолбералы, «качество жизни». То же самое мы найдем у Гоббса: государство, во всей своей библейской мощи, выполняет сугубо негативную роль: отпутнуть человека от конфликтов и установить мир, который позволит ему заниматься своими делами.

Многие либералы XIX—XX веков (Гегель, Констан, Токвиль, Вебер и др.) отошли от этой традиции и попытались сочетать ценность политического участия с ценностью и автономией экономики. Однако в их теориях политика предстает как верхушка айсберга или пирамиды, которая отделена от автономного гражданского общества, причем рациональный экономический интерес предстает как сила, ограничивающая свободу и творчество политика. В этом смысле идея «автономии политического», в духе Вебера или Арендт, остается в рамках либерализма, хотя и спорит с традиционно либеральным обесцениванием политики.

4. Разделение **публичной и частной** сфер. В XIX веке эта тенденция привела к разделению понятий *государства* и (гражданского) *общества*. У Гоббса эта тенденция выражена еще мало, но она следует из предыдущей: есть нечто более важное, чем политика и государство (религия, экономика, но также, например, искусство, наука, образование). Поэтому государство не должно лезть в эту сферу. И наоборот, более политизированные либералы (Арендт, Хабермас) призывали ограничить публичную жизнь от влияния частных интересов (отдавая последним должное).

5. **Ограничение государственных полномочий** через установление *конституционных прав* и через *разделение властей*. Этого принципа нет у Гоббса, который обосновывает абсолютный суверенитет государства. В то же время из его учения об общественном договоре вытекает, что человек сохраняет в общественном состоянии право на жизнь. Охранять ее — его собственная задача, но она, с точки зрения доктрины Гоббса, вполне *легитимна*.

6. **Индивидуализм**. Элементом государства является индивид, а не корпорация или другая группа. Индивид исходит в своем поведении из широко понятого *интереса*.

7. **Равенство**. Либерализм исходит из равенства индивидов между собой, по природе и по праву. Но это не предполагает фактического имущественного равенства. Либерализм как бы отделя-

ет «качественное» равенство от просто «количественного», отрицая классовый характер имущественных различий и возводя их к трудолюбию индивида.

8. **Свобода совести.** Это право, или норма отделения Церкви от государства, лежит в основе либеральной доктрины и носит даже более фундаментальный характер, чем все остальные «права человека». У Гоббса мы его в чистом виде не найдем, потому что в его понимании государство свободно предписывать какой угодно культ. Но эта же норма девалоризует официальный культ — неважно, какой ритуал ты отправляешь публично, если в душе ты веришь в истинного Бога. Концептуально, для свободы совести здесь есть все предпосылки.

9. Рассудочный **рационализм** и опора на **техническую науку**. Либерализм, как правило, обосновывает себя научно-рационально. Это позволяет ему легитимировать себя, обращаясь к калькулирующему рассудку буржуа, привыкшему сравнивать дебет и кредит. В то же время либеральное государство часто рассматривается как продукт технического хитроумия. Гоббс играет в обе эти игры, но на деле достигает глубины диалектического синтеза, выходящего за рамки буржуазного рассудка или технической науки.

Эта последняя черта либерализма не универсальна. Она в основном характерна для англосаксонской политической мысли и для ее малозначительных континентальных эпигонов, но не для немецкого либерализма, который питался трансцендентальным, романтическим или диалектическим методом, и не для французского либерализма, который отталкивался от исторических построений, а позже от социологических наблюдений.

Отдельно от либеральной традиции политической мысли нужно рассматривать либерализм как *идеологию*. Как уже сказано, идеология эта сегодня, в начале XXI века, является доминирующей, «гегемонной» идеологией современного мира. Конкретное содержание ее меняется от периода к периоду и от страны к стране, так что разные версии либерализма определяет не родовое, а скорее «семейное» сходство. На сегодняшний день либеральную идеологию можно распознать по хотя бы некоторым из следующих критериев:

1) Рационализм, вера в рассудок и здравый смысл как средство разрешения многочисленных конфликтов. Здесь предполагается, во-первых, что социальные конфликты субъективны, случайны и в перспективе разрешимы. Во-вторых, что рассудок и здравый смысл опираются на практический *интерес* каждого индивида или социальной группы и что эти интересы в целом можно примирить и объединить. Здесь современный либерализм исходит из утилитаристской политической XVIII—XIX веков (Дж. Бентам, Дж. Милль и др.), в свою очередь восходящей к учению Гоббса.

2) Утверждение действующего *права* — правового государства, конституционного разделения властей, «прав человека» — как ключа к здоровому обществу. Здесь, как и у Гоббса, предполагается масштабная нейтрализация содержательных — классовых, национальных, религиозных, идеологических — конфликтов.

3) Вера в постепенный необратимый *прогресс* человечества на пути к секуляризации, к господству права и так далее В XIX и XX веках эта идеологема часто предстает в перевернутом виде: либералы (например, Алексис де Токвиль, Макс Вебер) признают, что этот «прогресс» является во многом и регрессом — «расколдовыванием» мира, прекращением его истории. Однако и в этой грустной форме либерализм продолжает утверждать необратимую тенденцию к рационализации, «глобализации» и индивидуализации (плюрализации) мира. Поэтому идеологические — по сути, нравственно-этические — положения часто преподносятся здесь как грустная неизбежность: «о какой революции, о какой классовой борьбе вы можете еще говорить? Неужели вы не видите, что мир движется к эгоизму, скуке, цинизму, распаду» — и далее по списку. Отсюда следует неизбежный императив никого не трогать и быть по возможности мягкими по отношению к окружающим.

4) *Моральная* позиция субъекта по отношению к окружающему обществу, которое нуждается либо в исправлении нравов (то есть в росте калькулирующего рационализма, в умеренности и так далее), либо в установлении правильных институтов, которые бы работали как машина.

5) Но с другой стороны, либеральный субъект исходит из экономического, «материального» детерминизма. Мораль и экономика действуют одновременно, они разорваны друг с другом. Тем самым либерализм воспроизводит основную философему Нового времени — разделение субъекта и объекта (практики и познания).

В современном обществе можно выделить несколько разновидностей либеральной идеологии. Так, *экономический либерализм*, или «неолиберализм», видит ключ к решению всех проблем в саморегулирующейся экономике, основанной на частном интересе и на определенной предпринимательской этике. Политические и правовые институты кажутся тогда «надстройкой» экономических. Но и в этой, казалось бы, грубо материалистической теории есть место моральной проповеди человека без комплексов и без агрессивных намерений. Поэтому в американских консервативных кругах эта позиция сейчас часто сочетается с моральным традиционализмом (защита семьи, запрет на аборт) и даже с религиозным фундаментализмом (свободная экономика тогда воспринимается как наследие иудеохристианской цивилизации).

Немного иную позицию занимает *социальный либерализм*, который делает ставку на государство, занимающееся как защитой бедных и обездоленных, так и обеспечением свободной циркуляции идей. Эта выросшая из социал-демократизма идеология остается либеральной, потому что не видит никаких исторических перспектив, кроме управляемого развития капитализма, потому что исходит из возможности примирения социальных противоречий и потому что государство остается в нем сильным, нейтральным и правовым.

Кроме того, можно выделить «консервативный либерализм», который не заикнется, как неолиберализм, на экономической свободе, но разделяет с ним апологию традиционных ценностей, а часто также (иудеохристианскую) религиозность и прогрессивный национализм. Эта версия либерализма доминирует в нашей стране начиная с 1990-х годов. Господствующие в России либералы — это те, кто верят в естественную, органичную жизнь общества, в которую минимально должно вмешиваться государство, верят в то, что этот естественный ход событий воплощен в стабильном и либеральном западном обществе, верят в то, что человек реализуется в семье и карьере, а государство не должно ему в этом мешать. Самым страшным злом являются при этом революции и другие социальные конфликты, которые в России также приводят к власти страшный невоспитанный народ. Как видим, здесь произошло почти полное слияние либерализма и консерватизма, и этот сплав в течение 1990-х годов плавно дрейфовал от

примата либеральной позиции (прозападность, вера в автоматическую действенность права и свободной экономики) к примату консервативных элементов (органичность, контрреволюционность, необходимость силы для сдерживания опасных народных масс, понимание чрезмерно перmissive и мультикультурной сущности современного Запада).

Наконец, к либерализму на сегодняшний день тяготее *республиканизм*, который предлагает вернуться к несколько идеалистически понятым идеалам гражданственности и политической вовлеченности, в «гражданском обществе» (которое либералы теперь понимают как спонтанную самоорганизацию общества) — но рассматривает эту гражданственность как активность уже сформированных, ответственных и достойных индивидов, выражая тем самым невнимание к социально-экономическим противоречиям и стремясь отделить политику от экономики.

Как и любая *идеология*, либерализм не представляет собой глубокой системы понимания общества, а строится вокруг принципиального и непримиримого разрыва — разрыва объекта и субъекта, который выражается у либералов в сплыве морализма и цинизма; почти религиозной веры в разум и холодного, абстрактного позитивизма. Вместо того чтобы конкретно развивать и опосредовать этот разрыв, либерализм, если мы берем его в качестве идеологии, навязывает его, отвергает любые попытки синтеза как «тоталитарные» и предлагает только фиктивные, мифологические способы скрещивания субъекта с объектом, на деле воспроизводящие и углубляющие разрыв (репрезентативное правление, опросы общественного мнения и так далее).

Значение Гоббса, конечно, не сводится к его влиянию на либерализм. Как уже сказано, он разработал одно из самых глубоких и систематических политических учений во всей истории и обосновал основные понятия современного конституционного права: государство, суверенитет, репрезентация, общественный договор. В учении Гоббса мы можем хорошо видеть всю двойственность этих понятий, которые могут использоваться как для обоснования неограниченной политической власти, так и для обоснования народовластия и народного участия во власти. Сила государства — это имманентная мощь (власть) его народа, точнее, народного

*единства*. Это единство воплощено (в представителе-суверене), но можно ли развоплотить его и вернуться к учредительному моменту? Может ли народ вернуться к себе, из состояния единства, и осуществлять свою форму из еще не сформированной точки? Гоббс отвечает отрицательно, но он создал все условия, чтобы другие ответили на этот вопрос положительно.

В учении Гоббса можно ясно видеть и теолого-политическую двойственность современных политических понятий. Гоббс сознательно и открыто проводит операцию секуляризации теологии. Суверен у него — рукотворный кальвинистский Бог, Бог-законодатель. Государство пугает свой народ ужасами библейских масштабов. Идея репрезентации, инкорпорации народа в суверене прямо отсылает к католической литургии и к догме о воплощении Бога в Христе. Но в то же время вся эта теология используется, чтобы обосновать величие *светской* власти, которую нужно строго отделить от истинно религиозной веры. Можно читать Левиафана как теологический трактат (примерно так делает Карл Шмитт), а можно как атеистический (как делает Лео Штраусс). На деле, конечно, осуществляется мощный синтез светской и теологической мысли, и результат трудно определенно отнести к той или иной категории.

Гоббс открывает, что в глубине, в основании государственной мощи находится не просто народ, но хаос и кризис. Религиозные войны и океанские просторы отливаются в его сознании в идею несостоятельного «естественного состояния». Из бездны этого кризиса, из нищеты и смерти черпает свою возвышенную мощь государство. Но кризис всегда продолжает тлеть в его основании, окружать его границы, и если бы эта угроза отступила, то государство бы сразу рухнуло. Поэтому оно само заинтересовано в том, чтобы поддерживать островки анархии, зоны тотальной войны, чтобы напоминать людям о «естественном состоянии». И больше того, вопреки Гоббсу, вполне вероятно, что само государство задним числом организует эти якобы естественные братоубийственные состояния, чтобы разрушить общественные узы и подчинить атомизированное, напуганное, одинокое общество своей несравнимой власти.



## **Литература для чтения:**

*Шмитт Карл.* «Левиафан» в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб.: Владимир Даль, 2006.

*Macpherson C.B.* The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke. Oxford: Oxford University Press, 1964.

*Mansfield Harvey C., Jr.* Hobbes and the Science of Indirect Government // The American Political Science Review. Mar., 1971. Vol. 65, № 1. P. 97—110.

*Oakeschott Michael.* Hobbes on civil association. Oxford: Blackwell, 1985.

*Strauss Leo.* The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis. The University of Chicago Press, 1996 [1936].

*Tönnies Ferdinand.* Hobbes, Leben und Lehre. Stuttgart, 1896;  
*Tönnies Ferdinand.* Thomas Hobbes, der Mann und der Denker. Osterwieck: Zickfeldt, 1912.

## **Вопросы на понимание:**

1) Как связано учение Гоббса о человеке и его политическая философия?

2) Как Гоббс понимает природу и естественное состояние? В чем разница его концепции с христианской? С античной?

3) Какие исторические события подтолкнули Гоббса к написанию его труда?

4) Почему Гоббс называет свою работу «Левиафан»?

5) Кто заключает, по Гоббсу, общественный договор?

6) Что предохраняет «конституцию», предложенную Гоббсом, от тирании суверена?

7) Что такое юридический позитивизм? Каковы черты этого позитивизма в книге Гоббса?

8) Что такое либерализм? Перечислите его основные принципы. Какие из них можно найти у Гоббса?

---

<sup>1</sup> Пуританизм — религиозное движение в Англии XVI—XVII веков, требовавшее большего приближения англиканской церкви к духу протестантизма (отказ от пышных церемоний, нетерпимость к католицизму и т.д.). Ближе к кальвинизму.

<sup>2</sup> Иов, 41, 26.

<sup>3</sup> Иов, 9,3.

<sup>4</sup> Гоббс Томас. Левиафан // Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1991. Т. 2. С. 3—546; цит. гл. 3. С. 22.

<sup>5</sup> Левиафан. С. 4.

<sup>6</sup> Левиафан. Гл. 4. С. 22

<sup>7</sup> Левиафан. Гл. 4. С. 23—24.

<sup>8</sup> Левиафан. Гл. 10. С. 63.

<sup>9</sup> Левиафан. Гл. 12. С. 66.

<sup>10</sup> Паскаль вряд ли был знаком с «Левиафаном» Гоббса, т.к. он был переведен на латынь лишь после смерти Паскаля. Но Гоббс писал «Левиафана» в Париже во времена Паскаля, то есть два мыслителя работали в одной и той же интеллектуальной атмосфере, общались с крутом Мерсенна и так далее. У них много пересечений, и одно из них — это логика принудительного выбора, приносящего самостоятельный разум в жертву подчинению, во имя достоверности. У Гоббса это — общественный договор о подчинении, который позволяет определить понятия и таким образом обрести уверенность. У Паскаля это — пари, которое тоже направлено на обретение веры и уверенности (ср. записку Паскаля в момент его обращения. Там дважды повторено слово «уверенность» (*certitude*)).

<sup>11</sup> О потенциализации власти в XVII веке и о связи силы и выражения у Паскаля см.: Ямпольский М. Возвращение Левиафана. М.: НЛО, 2004. С. 93—112, 134—135. Ямпольский даже считает силу у Паскаля «репрезентативным эффектом», то есть отрицает за силой приоритет в отношении воображения, отождествляет их. Напротив, Люсьен Гольдман (Сокровенный Бог. М.: Логос, 2001. С. 135) считает, что сила у Паскаля предшествует выражению, хотя и требует его. По-видимому, правда лежит где-то посередине: сила выражается не прямо, а в превращенной идеологической форме. Силу в чистом ее виде, в смысле возможного насилия, *прячут* (Паскаль

описывает, сколь губительным будет разглашение того, что общественный порядок покоится на силе). Но в театрализованной форме блеска, красоты и так далее она действительно конституируется как таковая. Другими словами, выражается сила, но вытесняется соотношение силы и *бессилия*, на котором она строится. А именно в бессилии, по Паскалю, секрет человеческой силы (см. цитированный во Введении фрагмент 297).

<sup>12</sup> Левиафан. Гл. 13. С. 95.

<sup>13</sup> Левиафан. Гл. 13. С. 96.

<sup>14</sup> *Кант*. Идея всеобщей истории во всеобще-гражданском плане, 4 // Кант. Сочинения, I. С. 91.

<sup>15</sup> Левиафан. Гл. 17. С. 133.

<sup>16</sup> Левиафан. Гл. 13. С. 97.

<sup>17</sup> Левиафан. Гл. 14. С. 101; Гл. 21. С. 169.

<sup>18</sup> Левиафан. Гл. 26. С. 206.

<sup>19</sup> Этот парадокс развивает в ряде трудов Джорджо Агамбен — см. особенно: *Homo Sacer*. P.: Seuil, 1995.

<sup>20</sup> А именно в: Левиафан. С. 460—461.

<sup>21</sup> Левиафан. Гл. 43. С. 461.

<sup>22</sup> Левиафан. Гл. 46. С. 533.

<sup>23</sup> Левиафан. Гл. 11. С. 80.



ФИЛОСОФИЯ  
И  
ПОЛИТИКА  
В УЧЕНИИ  
БЕНЕДИКТА  
СПИНОЗЫ



## 1. Биография

**Б**енедикт (Барух) Спиноза родился в Амстердаме в 1632 году. Сложно охарактеризовать его принадлежность: родители Спинозы незадолго до его рождения переехали в Голландию из Португалии, поэтому первым его языком был, наверное, испанский. Родители были евреями-марранами и спасались в Голландию от преследований португальскими властями (это была массовая волна иммиграции). В Голландии они открыто вернулись к иудейскому вероисповеданию, и Спиноза получил ортодоксальное еврейское образование, сначала в школе, а затем в т.н. *иешиве*. Таким образом, иврит тоже был для него родным языком. Голландский он также знал хорошо, так как был активно вовлечен в политическую жизнь Нидерландов. Но философские тексты Спиноза предпочитал писать на интернациональном языке, то есть на латыни.

Спиноза выделяется как «аномалия» (А. Негри) даже в XVII веке, богатом на людей свободомыслящих. Его учение — изложенное довольно сухим ученым языком — было воспринято большинством как еретическое. После своей смерти и вплоть до XIX века Спиноза был фактически запрещен, и другие философы должны были отрешиваться от его влияния. Но это, конечно, послужило его подпольной известности, а через сто лет и полному триумфу, потому что немецкая спекулятивно-идеалистическая философия

начала XIX века — вершинная философия Нового времени — считала его своим главным вдохновителем. Так что Спиноза повторил в философии судьбу, которая постигла Макиавелли в политике.

Неприятности у Спинозы начались еще при жизни. В юности он делал большие успехи в изучении Талмуда и подавал большие надежды как будущий иудейский теолог. Но постепенно он стал отходить от богословия (как иудейского, так и христианского) и предпочел светскую, внеконфессиональную философию в духе Рене Декарта (великого французского рационалиста XVII века). За это еврейская община посчитала его еретиком и отлучила от себя. Спинозу даже пытались зарезать кинжалом, но неудачно. В результате Спинозе пришлось бежать из Амстердама. Он жил некоторое время в деревушке Рейнсбург, потом перебрался в пригород Гааги Ворбург, а затем (1770 год) и в саму Гаагу. Спиноза сменил имя (на «Бенедикт», латинский аналог имени «Барух») и стал зарабатывать обработкой и продажей оптических инструментов, прежде всего очков (одно время так же зарабатывал и Декарт). Кроме того, он давал частные уроки, а позднее стал получать небольшой пансион от знатных покровителей. Все это давало ему возможность посвящать оставшееся время философской деятельности.

Впрочем, несмотря на отлучение и жизнь в деревне, отнюдь не надо представлять себе Спинозу как какого-то затворника. Напротив, он вел весьма активную социальную жизнь и участвовал в голландской политике. Вокруг него сформировался большой кружок друзей и последователей (которые пытались перетянуть его, кто обратно в иудаизм, кто в католичество, но Спиноза оставался тверд). Он вел обширную научную переписку. Кроме того, Спиноза был близок к тогдашним лидерам республиканской Голландии — братьям де Витт. Ян де Витт (человек просвещенный, почитатель Декарта) был другом и покровителем философа. Поэтому политическую философию Спинозы нельзя рассматривать в отрыве от Голландской республики и от либерально-республиканской политики де Виттов.

Голландия была в XVII веке ведущим европейским государством. Здесь динамичнее всего развивались капиталистические



отношения, и благодаря торговле, промышленности, а также колониальным завоеваниям страна приобрела в Европе большой вес. Голландия стала также первой страной, где буржуазия непосредственно пришла к власти, установив в результате затяжной освободительной войны против Испании (1566—1609 годы), республиканский строй. С 1650 по 1672 год во главе республики стояли братья де Витт, ставленники крупной торговой буржуазии. Это были твердые республиканцы, светские, просвещенные лидеры. Под их руководством Голландия выиграла войну против Англии, но затем не смогла противостоять французской армии, которая заняла треть голландской территории. В результате в 1672 году братья де Витт были смещены, и разъяренная толпа горожан зверски убила их на улицах Гааги. Сам Спиноза, которого тоже обвиняли в контактах с Францией, спасся чудом и был, конечно, глубоко потрясен произошедшим. Режим Голландии поменялся и стал фактически монархическим: Вильгельм III Оранский, настроенный более клерикально (кальвинистски), чем де Витты, но в то же время, поддерживаемый массами, стал наследным «штатгальтером» республики. Просветительский рационализм, республиканизм Спинозы шел в русле партии де Виттов, даже когда эта партия уже проиграла.

Вернемся к интеллектуальной биографии Спинозы. В 1663 году он публикует «Основы философии Декарта», где пытается изложить декартовское учение в «геометрическом» духе, то есть в строго логическом систематическом виде (вспомним аналогичные амбиции Гоббса в *Левиафане*). После этого Спиноза долгое время пишет большой оригинальный философский труд, пока без названия. И этот труд выстраивается, еще более последовательно, в геометрическом виде, по образцу *Начал* Эвклида: от аксиом к леммам и теоремам, каждая из которых вытекает из предыдущих.

Основной тезис главного труда Спинозы (который он потом назовет *Этикой*) — это единство мира. Бог не составляет какой-то отдельной по отношению к миру субстанции, но: Бог — это и есть мир, взятый в его единстве, целостности и свободном движении. Субстанция существует только одна, и она тождественна и

Богу, и миру. Соответственно и душа, и идеи, и то, что потом назовут человеческой «субъективностью» — все это не надстраивается над миром, а составляет одну из его сторон, «атрибутов». С одной стороны, мир, — это материя, протяженность, а с другой стороны — он мысль и душа.

В то же время в природе, неважно, в материальной или идеальной ее стороне, надо разделять свободный, неопределенный творческий принцип — *natura naturans* — и определенные, связанные необходимостью вещи — *natura naturata* (1, теор. 29).

Пантеистический тезис Спинозы, на первый взгляд странный и несколько мистический, на самом деле является, по сути, *просветительским*: научное опытное познание природы это и есть познание Бога (Бог и природа — одно), и не следует отделять политику и этику от науки: знание природы и есть этико-политическое благо. Мир нужно познавать через действующую, а не целевую причину, то есть в научном и даже «материалистическом» духе (хотя материя у Спинозы — лишь один из атрибутов Бога). Ценой отождествления мира с Богом Спиноза фактически пролагает дорожку позднему «материализму».

В конце 1660-х годов Спиноза прерывает свою достаточно отвлеченную работу. Он чувствует необходимость высказаться по политическим и религиозным вопросам. Возможно, что к этому его подталкивает сам де Витт, а возможно, что Спиноза объясняет свою религиозную позицию в связи с предшествующим отлучением. Так или иначе, в 1670 году он публикует, анонимно и по-латыни, публицистический «Богословско-политический трактат». Большая часть книги посвящена отстаиванию критически-филологического подхода к Священному Писанию. Этот подход фактически дезавуирует священный статус Писания. На тот момент это был скандал, и книга была повсеместно запрещена. Она была для своего времени слишком смелой, хотя и выражала скрытые мысли многих современников. Хотя Трактат в основном посвящен Библии, в нем есть главы, посвященные политике. В них Спиноза — впервые, наверное, в истории фило-

софии — высказывается за демократическое устройство государства, которое, по его мнению, «наиболее естественно и наиболее приближается к свободе»<sup>1</sup>. Кроме того, он выдвигает здесь свою версию общественного договора, который, правда, «до тех пор будет иметь силу, пока будет существовать его основание, а именно повод к опасности или выгоде». То есть договор ничего не добавляет к союзу материальных интересов и не создает никаких дополнительных обязанностей. Позже, в незавершенном «Политическом трактате» Спиноза более подробно разовьет эти размышления, но от теории общественного договора он откажется вовсе.

После написания «Трактата» Спиноза возвращается к своему большому труду, но теперь он разворачивает его к этической проблематике и поэтому называет все произведение «Этика». «Этическую проблематику» Спиноза понимает как учение об *аффектах*: мы не должны диктовать человеку какие-то принципы, а прежде всего описать, как и почему он обычно себя ведет. Это знание и будет составлять этику, потому что свобода и радость заключаются просто в *сознании* своих аффектов и в способности ими управлять (вытекающей из знания). В основе всех аффектов находится стремление (*conatus*) всякой вещи, и в частности человека, сохранять свое существование, а это значит сохранять и увеличивать свою способность к движению, действию (3, теор. 6—11). Существование каждой вещи не подразумевается само собой, а требует постоянного «вброса» божественной мощи: Бог, или природа, постоянно участвует в бытии каждой вещи. Этика Спинозы направлена не на достижение покоя, а на поддержание постоянной деятельности. Это этика практических людей XVII века.

Спиноза заканчивает «Этику» в середине 1670-х годов, но и эту книгу его рассматривают как ересь и печатать не дают. Действительно, Бог в этой книге явно не является христианским Богом — у него нет личностной ипостаси, нет репрезентации. Он то ли полностью воплощен, то ли полностью развоплощен, растворен в мире. То ли крайнее христианство, то ли крайний иудаизм. Но явная ересь с точки зрения и того, и другого.

В конце жизни Спиноза серьезно болеет туберкулезом. Он занимается грамматикой древнееврейского языка, а также решает систематизировать свое политическое учение и пишет «Политический трактат», который остается незаконченным. В отличие от «Богословско-политического трактата», «Политический трактат» написан в научном, схоластическом стиле — пусть без аксиом и теорем, но с онтологическим введением, из которого следует остальное. Именно эта систематичность ставит «Политический трактат» Спинозы в ряд главных политических произведений XVII века: большинство ученых боялись объединять в одной книге онтологию и политику, и только такие смельчаки, как Гоббс и Спиноза, претендовали на всеохватывающий авторитет светского разума.

В 1677 году, в возрасте 44 лет, Спиноза умирает от чахотки. Его работы, в частности «Этика» и «Политический трактат», издаются вскоре после его смерти, но тут же их снова запрещают, и они больше не перепечатываются вплоть до XIX века (!). Тем не менее, как мы упоминали, все немецкие мыслители конца XVIII — начала XIX века зачитывают Спинозу до дыр и черпают в нем вдохновение для своей философской революции.

## 2. Политическое учение Спинозы

Политическое учение Спинозы наиболее полно изложено в *Политическом трактате*<sup>2</sup>. Оно полностью следует из его теоретической философии, изложенной в *Этике*.

Основываясь на учении Гоббса, Спиноза также кладет в основание общества *власть* или *мощь*, *potentia*. Объединяясь, люди суммируют свою власть. Власть общества тем больше, чем больше суммарная власть (мощь) его членов. Спиноза как бы развивает логику обложки *Левиафана*: государство — это сумма маленьких человечков, но *без головы*, приделанной Гоббсом и его иллюстратором! Поскольку Спиноза отрицает репрезентативный принцип в теологии и онтологии, то он отрицает его и в государстве. Тело общества акефально, оно никем не представлено.

В естественном состоянии люди «своеправны», то есть автономны (*sui iuris*). (Этот тезис классического республиканизма стал основополагающим для Нового времени — автономия, своеправие каждого.) Но по отдельности люди слишком слабы. Поэтому они, как правило, объединяются и формируют общее право, которое образует суммарную общую власть (*imperium*) и государство (*civitas*). Но это объединение не является столь же определенным и бесповоротным, как у Гоббса. «Право верховной власти есть не что иное, как естественное право, но определяемое не мощью каждого в отдельности, а властью или мощью множества (*potentia multitudinis*), руководимого как бы одним духом (*quasi una mente*)»<sup>3</sup>. То есть люди *как бы*, или почти, объединяются в государстве, но могут в любой момент из него выйти. Это «слабое», видимое единство не может достичь той степени единства, которая и так присуща всем вещам по их природе. Спиноза отрицает возможность «искусственного Бога». Государство не уничтожает в его теории то несводимое к единству «множество», которым является народ.

Спиноза понимает право просто как *другую сторону* власти (мощи), так же как мысль у него является другой стороной материи, которую она мыслит. Не случайно Спиноза столь высоко ценит Макиавелли (которого трактует как разоблачителя опасности тирании)<sup>4</sup>. *Might makes right*, как говорят по-английски — кто силен, тот и прав. «Каждый человек имеет столько же права, сколько власти (мощи)»<sup>5</sup>. Поэтому естественное право, стремление человека к самосохранению и увеличению движения, сохраняется в государстве: государство *реально* обеспечивает человеку самосохранение, увеличивает его практические возможности. Государство — это такое объединение множества людей, которое умножает их мощь. То есть у Спинозы не идет речь о чисто юридической, правовой логике, которая бы выступала критерием или конституцией реальности — любое правовое положение имеет смысл, только если оно отражает реальную расстановку сил.

В отличие от *Богословско-политического трактата*, в *Политическом трактате* отсутствует понятие «общественного договора». «Квази-объединение» множества в государство не является

договором. Договор — это ограниченно юридическое понятие, он придает слишком много значения символам. У нас же речь идет о реальном объединении. Поэтому естественное право и продолжает действовать в государстве. Впрочем, Спиноза близок к Гоббсу, когда утверждает, что естественное право в естественном состоянии является скорее ничтожным, так как свою мощь очень трудно применить. Напротив, объединение в общество увеличивает общую мощь. Поэтому, как и Гоббс, Спиноза считает, что в общественном состоянии человек теряет свое индивидуальное право, и имеет его лишь столько, сколько ему «уступает» совместная мощь<sup>6</sup>.

Доктрина свободомыслия и критического отношения к авторитету, в том числе к религии, которая развивается в «Богословско-политическом трактате», напрямую связана с его политической теорией, а именно идеей автономии человека, не снимаемой в общественном состоянии. Каждый думает за себя, и целью каждого является самопознание. Государство суммирует не только эффекты, но и рациональные интересы своих граждан.

Мы уже видим, какую роль играет у Спинозы понятие власти. Власть-мощь — *potentia* — это онтологическое основание государства, творческая энергия, принадлежащая Богу. Но у Спинозы есть и другое понятие о власти, которое выражается словами *imperium* или *potestas*. Это — власть в юридическом смысле, либо верховная власть, либо другой тип властных полномочий. По-русски *potentia* переводят как мощь, *imperium* как верховную власть, а *potestas* — как власть. Но вообще-то говоря, все это власть: просто в одном случае она понимается как онтологическая способность, а в другом — как определенная, признанная другими способность. Спиноза не изобрел это различие, но он придает ему большое значение. Оно соответствует его различению между творящей и сотворенной природой (*natura naturans* и *natura naturata*). Сто лет спустя Эммануэль Сийес воспроизведет это различие в своей знаменитой паре понятий: «учредительная власть» и «учрежденная власть». Но у Спинозы, в отличие даже от Сийеса, естественная власть-мощь множества не исчезает в государстве. Это означает, что мы не дистанцируем учредительную власть —

революционную, хаотическую энергию политических аффектов, которая создает государство, а каким-то образом вбираем ее внутрь его.

Спиноза также различает между «гражданином» как активным участником государства и «подданным» как тем, кто подчиняется его законам<sup>7</sup>. Это раздвоение полностью вытекает из различия *potentia* и *potestas*. Благодаря этому раздвоению в государстве возникает все-таки принуждение и порядок и исходная естественная мощь человека как-то ограничивается законом. Значит, мы все-таки не можем избежать в государстве момента подчинения и несвободы.

После экспликации общей политической теории, Спиноза обращается к детальному исследованию типов режимов — монархии, аристократии и демократии (любой из них не противоречит его теории, поскольку эти различия касаются только правительственной, «верховой» власти, а субъектом ее остается «множество»). Он находит каждый из этих типов приемлемым, но при условии, что первые два приближаются к демократии: монархия, в духе Макиавелли, опирается на народную армию, а аристократическая республика опирается на максимально многочисленное собрание<sup>8</sup>. Но действительно лучшим строем является демократия, «всецело абсолютная форма верховной власти»<sup>9</sup>.

Эта характеристика демократии как «абсолютной» чрезвычайно важна, так как на «абсолютность» во времена Спинозы претендует монархия. Но ее «абсолютность» на самом деле относительна, потому что она опирается на сословно разделенное общество и на трансцендентную обществу (теологическую) легитимность. В отношении идеи суверенитета как инстанции над законом Спиноза пишет: «Если бы государство не было подчинено никаким законам или правилам, без которых государство не было бы государством, то на государство следовало бы смотреть не как на естественную вещь, а как на химеру»<sup>10</sup>. Это укол в адрес Гоббса — трансцендентный абсолют, гоббсовский суверен-Левиафан, это не более чем химера, призрак, которым пугают детей, но которому ничего в реальности не соответствует, даже в так называемых «абсолютных» монархиях.

Парадоксальным образом, именно нововременная демократия доведет до конца дело абсолютной монархии и создаст подлинно интегрированную и единую социально-политическую систему. Как отмечает современный исследователь Вернер Хамахер, именно демократия является настоящей «монархией», правлением единого-целого<sup>11</sup>. Спиноза в этом смысле оказался пророком.

Правда, если в главе 2, пар. 17, Спиноза определяет демократию как строй, где верховная власть лежит на собрании, состоящем из всего народа, то в незаконченной главе 11, посвященной собственно демократии, он уже ослабляет это требование и признает демократией любой строй, где «граждане, предназначенные для управления государством, не избираются как лучшие верховным советом, но определяются на это самим законом»<sup>12</sup>. То есть демократией — в нетрадиционном для того времени, но в знакомом нам с вами смысле — называется скорее правовое государство, чем буквальное самоуправление.

В случае с предпочтением демократии мы снова видим, что в политической теории Спинозы воспроизводится его онтология: тотальность природы, в которой все вещи уравнены своим субстанциальным тождеством с Богом, отражается в тотальном единстве государства. Это сугубо философское понятие демократии уже по-настоящему современно: оно выводится из новоевропейской метафизики, следует из имманентности политики, из синтеза, который сохраняет множество в единстве. Платон в свое время отвергал демократию именно за то, что она приводит к власти хаотичное множество. А у Спинозы множество органически входит в высшее, абсолютное единство. Возможно, что только при условии этого высшего единства мы и можем говорить о хаотической множественности бытия... А это уже темы нашей насущной современности, почему мы и переходим к значению и сравнительной характеристике учения Спинозы.

### 3. Значение Спинозы

Значение Спинозы заключается в том, что он соединил в своем учении энтузиазм перед открывшимся Новому времени беско-



нечным и хаотическим единством мира и рационалистический пафос достоверного прояснения этого мира субъектом. Если Декарт и Гоббс противопоставили субъекта открытой бесконечности и поставили задачу методического овладения ею и ограничения ее извне, то Спиноза стремится овладеть ею *изнутри*, не ограничивая, а сохраняя бесконечную творческую субстанцию. То есть Спиноза соединил неоплатонический Ренессанс с рационалистическим XVII веком.

Ближайшим последователем политической теории Спинозы был Руссо. Он перенял у автора «Политического трактата» как общий демократический дух, так и идею двойственности республиканского государства. В частности, он воспроизвел спинозистское разделение гражданина и подданного. Руссо, как и Спиноза, пытался совместить в своем учении рассмотрение юридических и материально-практических условий жизни государства, например реального экономического равенства наряду с юридическим. Общая воля является «объективно» правильным решением о материальной ситуации республики, и в то же время она формируется из суммы индивидуальных волей. Эту двойственность можно понять только исходя из параллелизма Спинозы.

Как и Спиноза, Руссо отвергает принцип репрезентации. Но в то же время он категорически отвергает идею Спинозы о том, что «мощь создает право», которую он трактует как проповедь права сильного. Поэтому его общественный договор, в духе Гоббса, необратимо экспроприирует естественные права людей и формирует из них единую суверенную волю.

Мы не знаем точно, под чьим влиянием аббат Сийес в 1789 году создал учение об учредительной и учрежденной власти. Возможно, что он использовал не Спинозу, а похожие схоластические идеи о двух типах божественной власти. Тем не менее в результате мы получили дихотомию, очень близкую Спинозе: учредительная власть не подчиняется никаким законам, она творит конституцию, но потом, по конституции, действует уже другого типа власть, близкая *potestas* Спинозы. По Спинозе, как мы помним, неограниченная власть продолжает действовать и в государстве.

Но само разделение двух властей соответствует различению *potentia* и *potestas*.

Тезис о единстве субъекта и субстанции, разума и мира, будет развит в XIX веке Гегелем и Шеллингом. Но если Спиноза достиг этого объединения при помощи простого параллелизма двух «атрибутов», то Гегель и Шеллинг проводят его *диалектически*, при помощи цепочки *опосредований* единства во времени. То есть, в отличие от Спинозы, они мыслят единство как историческое *развитие*. В гегелевском государстве тоже нет никакого общественного договора, но настоящее единство возникает не как исходная сила, а как *результат*, и поэтому, как и Гоббс, он венчает государство репрезентативной фигурой монарха.

Большое влияние оказал Спиноза на Маркса и Энгельса. Понимание Марксом труда, отчуждаемого потом в товар и его стоимость, стоит ближе к Спинозе, чем к Локку, — это творческая субстанциальная мощь, самоподдерживающая активность, которая выходит за рамки упорядоченного «рабочего времени». Кроме того, этот труд не просто является обработкой материи, но он сам в каком-то смысле является выражением и проявлением материи: только в этом смысле и ни в каком другом можно говорить о «материализме» Маркса. Еще ближе к Спинозе подошел Энгельс, который в его духе решил вопрос о соотношении свободной воли революционера и «закона» исторической диалектики, воспроизводя тезис Спинозы о свободе как «осознанной необходимости».

Важную роль Спиноза сыграл и для имморалистической «психологии» Ницше.

Случай Спинозы был центральным для Лео Штраусса. О Спинозе была одна из его первых работ (Спиноза и критика религии, 1930), и во многом на нем Штраусс и выработал многие понятия своей философии. Спиноза, с точки зрения Штраусса, атеист, как и Гоббс. Он опирается на философскую атеистическую традицию. Государство Спинозы — это государство, реализующее философские принципы и цели (действительно, «Богословско-политический трактат» посвящен даже не свободе совести, но «свободе философствования»). Но в то же время Спиноза отводит особое

место религии, которая способна держать в порядке аффективную жизнь множества людей. Возникает некоторое раздвоение доктрины на «тайное» и «открытое». Для Штраусса это раздвоение станет центральным. Но уже Спиноза в «Теолого-политическом трактате» прямо пишет:

Вот все, читатель-философ, что я предлагаю тебе здесь на рассмотрение <...>. Остальным же я не хочу рекомендовать этот трактат, ибо у меня нет никаких оснований надеяться, что он может понравиться им в каком-либо отношении; я ведь знаю, как упорно держатся в душе те предрассудки, которым дух предан под видом благочестия; знаю также, что избавить толпу от суеверия так же невозможно, как и от страха; наконец, знаю, что постоянство толпы заключается в упорстве и что она в выражении похвалы или порицания не руководится разумом. Поэтому множество из всех тех, кто подвержен таким же аффектам, как оно, я не приглашаю к чтению этого труда; я даже предпочел бы, чтобы они совсем не обратили внимания на эту книгу<sup>13</sup>.

Странный Спиноза просветитель и демократ: он утверждает универсальность права и разума, власть множества, свободу философствования — но предпочел бы, чтобы множество об этом не знало...

По Штрауссу, этот атеизм Спинозы имеет как освободительную функцию (автономия каждого в использовании разума), так и функцию потенциально деспотическую: Спиноза наследник Макиавелли и политический «реалист». С точки зрения «автономного» атеиста, множество, с его аффектами, предстает как объект манипуляции и механической систематизации.

Карл Шмитт, многолетний оппонент Штраусса, считает именно Спинозу (а не Гоббса, как Штраусс) первым либералом. Эта позиция во многом связана с еврейством Спинозы и его отказом от христианства. Шмитт всегда говорит о Спинозе с явным или скрытым антисемитизмом (или антииудаизмом). По мнению Шмитта, сделав религию и разум частным делом каждого, Спиноза нейтрализует государство и создает предпосылки к его превращению в механическое «холодное чудовище».

Можно найти влияние Спинозы и у Ханны Арендт, с ее этикой действия во что бы то ни стало и определением власти как способности действовать сообща (Спиноза говорит буквально то же самое). Но Арендт Спинозу, конечно, не цитирует.

Новая волна популярности Спинозы возникла во Франции начиная с 1960-х годов. Здесь марксистские философы из школы Альтюссера противопоставили спинозистские корни марксизма его гегельянским корням, стремясь разрушить буржуазное, по их мнению, понятие субъекта и вообще всяческий гуманизм как иллюзию и идеологию.

Одновременно с Альтюссером к переосвоению наследия Спинозы призвал Жиль Делез — он тоже боролся с понятием и феноменом субъективности, и его тоже привлекал безличный, «неантропоморфный» характер учения Спинозы, с его онтологией бесконечных творческих сил.

Но если Делез мало затрагивал политическую доктрину Спинозы, то его последователь Антонио Негри, в своей книге «Дикая Аномалия. Философия власти Спинозы»<sup>14</sup>, предложил толкование Спинозы как революционного политического философа и предшественника марксизма. Негри синтезирует делезианскую и марксистскую линии в рецепции Спинозы. Спиноза не просто «открывает» революционную учредительную власть, он показывает, что она имеет как *экономическую*, так и *политическую* природу. То есть *potentia* есть не что иное, как производительные силы общества, например производительные силы голландского капитализма. И эти же *производительные силы* становятся в революционной ситуации *учредительной властью*, позволяющей учредить реально демократическое государство. В таком государстве власть будет выражать не просто абстрактных индивидов, а будет властью конкретных производителей. Негри, как мыслителю с анархистским прошлым, импонирует конечно «мягкий», основанный на взаимной выгоде характер государства у Спинозы. Он особенно подчеркивает, что у Спинозы «множество», *multitudo*, приходит к власти как таковое и не перековывается в единство.

Негри в то же время не видит, что у Спинозы этот «анархизм» носит выраженно буржуазный характер. Голландия де Виттов — это республика крупных капиталистов, и они, конечно, объединяются в государство, как объединились бы в корпорацию. Но собственно, «множества» как раз убивают в революционный момент де Виттов и поддерживают монарха — Вильгельма III Оранского. Кроме того, Негри сильно преувеличивает «левизну» Спинозы. При всей своей неортодоксальности Спиноза, как и Гоббс, считает, что главной добродетелью государства является *безопасность* (а никак не совместное творчество масс)<sup>15</sup>. Цель собирания множеств (*multitudo*) в государство — это «управление» ими и «сдерживание их в определенных границах»<sup>16</sup>. Но в целом сегодняшний интерес к политическим трудам Спинозы более чем оправдан: великий мыслитель замечает революционную мощь, которая лежит в основании современного государства и которая не сводится к простому хаосу «естественного состояния». Но вопрос, как сохранить эту мощь, чтобы государство не распалось на следующий день после революции, — вопрос о формах политической памяти — этот вопрос остается. Для Спинозы он решается постоянной «подпиткой», обновлением мощи Богом — то есть, выражаясь мирским языком, перманентной революцией. Но как этот процесс постоянного обновления может происходить реально — остается непоясненным.

### Литература для чтения:

Ильенков Эвальд. К докладу о Спинозе // Драма советской философии / Сост. В.И. Толстых. М.: ИФРАН, 1997.

Ильенков Эвальд. Опередивший свое время // Курьер ЮНЕСКО. 1977. Июль.

Фишер Куно. История новой философии: Бенедикт Спиноза. М.: АСТ, 2005.

Balibar Étienne. La crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx. P.: Galilée, 1997.

Balibar Étienne. Spinoza and Politics. L.; NY: Verso, 1998.

*Negri Antonio*. The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics / Trans. Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

*Deleuze Gilles*. Expressionism in philosophy: Spinoza. NY: Zone books, 1990.

*Strauss Leo*. Spinoza's Critique of Religion. New York: Schocken, 1965.

*Zourabichvili François*. Le conservatisme paradoxal de Spinoza: enfance et royauté.

Paris: Presses universitaires de France, 2002.

### **Вопросы на понимание:**

1) Как связана общая философия Спинозы с его политической мыслью?

2) Почему книги Спинозы были запрещены?

3) Что меняет Спиноза в гоббсовском учении об общественном договоре?

4) Почему Спиноза отстаивает демократию и как он ее определяет?

5) Как связаны, в концепции Спинозы, политическая власть и производительная сила?

---

<sup>1</sup> *Спиноза*. Богословско-политический трактат // Сочинения. Т. 1. СПб.: Наука, 1999. С. 182.

<sup>2</sup> *Спиноза*. Политический трактат // Сочинения. СПб.: Наука, 1999. С. 247—330.

<sup>3</sup> Политический трактат, 3, 2. С. 260.

<sup>4</sup> Политический трактат, 5, 7. С. 271.

<sup>5</sup> Политический трактат, 2, 8. С. 254.

<sup>6</sup> Политический трактат, 2, 16. С. 257.

<sup>7</sup> Политический трактат, 3, 1. С. 259.

<sup>8</sup> Политический трактат, 10, 3. С. 298.

<sup>9</sup> Политический трактат, 11.1. С. 328, ср. также с. 298, 8.3.

<sup>10</sup> Политический трактат, 4.4. С. 267.

<sup>11</sup> *Hamacher Werner*. Esquisse d'une conférence sur la démocratie // *Démocratie à venir*. P.: Galilée, 2004.

<sup>12</sup> Политический трактат, 11, 1. С. 329.

<sup>13</sup> Богословско-политический трактат // Сочинения. Т. 2. С. 14.

<sup>14</sup> *Negri Antonio*. The Savage anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics / Trans. Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

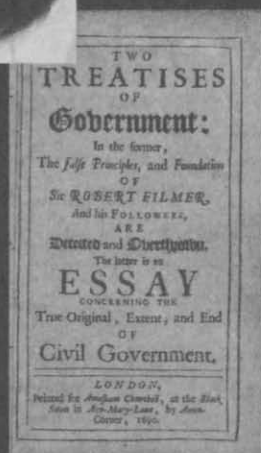
<sup>15</sup> Политический трактат, 1, 6. С. 251.

<sup>16</sup> Политический трактат, 1, 3. С. 250.





ПОЛИТИЧЕСКАЯ  
ФИЛОСОФИЯ  
ДЖОНА ЛОККА



## 1. Биография

**Д**жон Локк родился в 1632 году в семье судейского чиновника, сражавшегося на стороне парламента во время гражданской войны. Он получил в семье пуританское воспитание, а затем поступил в Оксфорд, где изучал в основном медицину и право. Под руководством видного английского естествоиспытателя Роберта Бойля Локк участвовал в ряде экспериментальных исследований природы, но по «естественно-научной» стезе в конце концов не пошел. После учебы Локк долгое время преподает в Оксфорде. В то время он придерживается довольно консервативных взглядов, поддерживает абсолютную власть и реставрацию Стюартов. В 1666 году Локк встречается с лордом Шефтсбери и становится его домашним врачом, собеседником и другом. Лорд Шефтсбери был крупным английским политиком, он начал свою карьеру еще при Кромвеле, а потом и при Реставрации. Шефтсбери принадлежал к партии вигов, то есть к партии относительно либеральной (что в те времена означало защиту прав сословий от притязаний абсолютизма, защиту свободы торговли, а также пуританскую, радикально протестантскую ориентацию). Ко времени встречи с Шефтсбери Локк меняет свои взгляды и тоже становится вигом. Локк стал домашним врачом и учителем семьи Шефтсбери, а затем, по представлении своего патрона, в 1660—1670-х годах занимает ряд государственных дол-

жностей. В это время Локк, находясь на службе у Шефтсбери и вращаясь в светских кругах, пишет свое основное философское сочинение, *Опыт о человеческом разумении* (закончен в 1686 году). Основной принцип этого трактата состоит в *опытном* происхождении человеческого знания. Человек рождается не с готовыми идеями, а познает мир как бы с чистого листа. Сначала он получает разрозненные ощущения, которые Локк тоже называет *идеями*, но «простыми», а затем под действием *рефлексии*, самонаблюдения, постепенно объединяет, сочетает и обобщает их в идеи «сложные» — восприятия и общие понятия. Язык фиксирует и структурирует их, но не играет, как у Гоббса, конститутивной роли в познании. Политически работа Локка несет эмансипаторную, индивидуалистическую идеологию — человек доходит до всего своим собственным умом и остается поэтому «себе на уме». Отсюда огромная роль, которую играет воспитание, «просвещение» — нет врожденных идей об устройстве мира, равно как и о добре и зле, поэтому до теоретических и практических истин надо доходить опытным путем.

У Гоббса, казалось бы, тоже все начиналось с опыта, с ощущений и их сочетаний. Но у него происходит диалектический переход к определяющей роли государства в познании. У Локка такого не происходит — он последовательный эмпирист. Но посмотрим на дело с другой стороны: Гоббсу опора на ощущения позволяет отвергнуть всевозможные схоластические понятия и даже эвакуировать самого Бога в суверены потустороннего мира. Опыт у него — это хаос, который должен быть потом искусственно упорядочен. Локк же абсолютизирует опыт, но ценой его рационализации и нормализации. Не случайно ощущения называются у него «идеями»: нет необходимости прибегать к врожденным идеям, потому что разумен сам мир, и человеку остается только считывать эту разумность опытным путем. Гоббс выводит из опыта войну против всех, а Локк выводит из опыта очевидность бытия Бога и нравственного «закона природы» (отрицая, конечно, врожденность этих идей). Как мы увидим еще не раз, двигаясь от Гоббса в более либеральную сторону, находясь гораздо ближе, чем

Гоббс, к современной идеологии, Локк в то же время совершает от интеллектуального радикализма Гоббса возврат к схоластике, к презумпции божественного порядка.

Но вернемся к нашему биографическому очерку.

В 1683 году в Англии разражается политический кризис: нарастает конфликт между абсолютистскими притязаниями и протестантскими симпатиями Карла II, с одной стороны, и пуритански, свободолюбиво настроенной частью общества, с другой.

Шефтсбери арестовывают, он бежит из заключения в Голландию, где вскоре умирает. Локк в 1684 году тоже уезжает в Голландию. В 1685 году Карл II умирает, и на престол восходит его брат Яков II (в последние годы уже фактически возглавлявший правительство) — правитель еще более абсолютистски настроенный, чем Карл, и, кроме того, откровенный католик. В 1688-м происходит так называемая «Славная Революция». Парламент свергает Якова Второго и призывает на его место «штатгальтера» (то есть «президента») Голландии Вильгельма III Оранского. Тот приходит из Голландии с армией, к которой присоединяются многие англичане, и Яков II вынужден бежать из страны. Вильгельма коронуют, но уже с ограниченными парламентом полномочиями, то есть фактически Англия становится конституционным государством, что и фиксируется в подписанном в 1689 году Билле о правах. Позднее эти события получили название «Славной революции».

В течение этого кризиса, где-то с 1679 по 1689 год, Локк работает над своими политическими трудами: двумя Трактатами о Правлении и тремя Письмами о веротерпимости. Первое письмо о веротерпимости было опубликовано (под зашифрованным именем Локка) в 1689 году в Голландии. В нем Локк предпринял довольно смелую по его временам защиту религиозной свободы от вмешательства государства. Это ярко написанное письмо с тех пор стало классикой либерализма. Тем не менее не надо забывать, что Локк, проповедуя полную свободу культа, оправдывает в этом письме нетерпимость к католикам (которые самим фактом своего вступления в церковь якобы переходят на службу другому государю, то есть папе) и атеистам (потому что они не будут соблю-

дать общественный договор). Это тем более интересно, потому что одним из главных прегрешений Якова II была в глазах вигов его Декларация веротерпимости (1687) — к католицизму. За «терпимостью» к другому может скрываться переход на его сторону и оставление собственных позиций. В политике (вспомним Шмитта) часто возникает вопрос: «либо — либо». И спор у Локка с Яковом не о либерализме, а о принципиальных позициях, в одном случае католических, а в другом — пуританских, причем оба провозглашают их в форме «веротерпимости».

Вернувшись в Англию в 1688 году, Локк публикует в 1690-м свои «Трактаты о правлении», но анонимно, видимо опасаясь, что они даже излишне политически радикальны. В первом Трактате Локк долго, подробно опровергает точку зрения влиятельного тогда идеолога абсолютизма Роберта Филмера. Филмер, в своей книге «Патриарх», доказывал, что короли имеют божественное право царствовать по той простой причине, что они непосредственно являются потомками Адама по старшей линии. Локк изобретательно отвергает эту абсурдную доктрину, опираясь на Библию и на здравый смысл. Одним из аргументов становится отделенность порядка семьи от порядка государства — принцип, который перейдет и во второй Трактат.

Второй Трактат, посвященный уже «истинному происхождению, области действия и цели гражданского правления», воспринимался многими как прямая апология «Славной революции» 1688—1689 годов. Действительно, в конце трактата Локк защищает право народа свергнуть тираничного правителя, причем оговаривается, что это право действует при условии согласия *большинства* народа. Но как было показано совсем недавно, большая часть трактата была написана раньше, вне прямой связи с событиями 1688—1689 годов, а в это время Локк только расставил политические акценты.

После своего возвращения в Англию Локк возвращается к активной общественной жизни, занимает правительственные должности, консультирует парламентариев, ведет философскую переписку. Конец его жизни отмечен всеобщим уважением и признанием.

Он умирает в 1704 году — и так до самой смерти и не признается, что он написал «Трактаты о правлении». Но слава Локка будет только расти на протяжении всего XVIII века.

Это — без преувеличения самый популярный и влиятельный мыслитель эпохи Просвещения. Именно его идеи о происхождении знания из опыта, о важности воспитания и науки для развития нравственных качеств человека, об ограничении государственной власти природным законом сформировали ядро идеологии Просвещения. Можно даже сказать, что Локк был более типичным представителем Просвещения, чем большинство философов т.н. эпохи Просвещения (ведь последние в той или иной мере критиковали и ограничивали притязания разума и его оптимизм).

## 2. Второй Трактат о правлении

Итак, перейдем ко второму *Трактату о правлении*<sup>1</sup>.

Как и Гоббс, Локк начинает свое политическое учение с «естественного», то есть негосударственного, состояния человека — состояния свободы и равенства. Но, в отличие от Гоббса, у Локка это «состояние свободы» не есть тем не менее «состояние своеволия» (*licence*). В нем действует закон природы:

Каждый из нас, поскольку он обязан сохранять себя и не оставлять добровольно свой пост, обязан по той же причине, когда его жизни не угрожает опасность, насколько может, сохранять остальную часть человечества и не должен, кроме как творя правосудие по отношению к преступнику, ни лишать жизни, ни посягать на нее, равно как и на все, что способствует сохранению жизни, свободы, здоровья, членов тела или собственности другого<sup>2</sup>.

Наличие этого «закона природы» не противоречит радикальному эмпиризму: еще в 1660-х годах Локк написал, но не опубликовал несколько «Опытов о законе природы»<sup>3</sup>, где пояснил, что этот закон существует не в качестве врожденной идеи, а прямо считывается человеком из мира. Поскольку мы видим факт своего существования и понимаем, из здравого смысла, что оно не могло появиться

из ничего, то, значит, нас создал Бог; мы и другие люди являемся его «собственностью» и поэтому должны ее блюсти.

По Локку, естественное состояние не катастрофично, как у Гоббса, а наоборот, совершенно нормально и разумно, но в нем есть одно «неудобство». А именно *судьей и исполнителем* закона природы является, в естественном состоянии, каждый человек. Потому что кто еще? Отсюда возникает, опять, состояние войны, не потому что люди убивают кого попало и крадут что попало, но потому что они по-разному понимают закон природы и наказывают нарушителей по своему усмотрению. Как и у Гоббса, война идет за интерпретацию, но здесь есть изначальный «текст» закона природы, нуждающийся в интерпретации, — его значение должно впоследствии правильно истолковать правительство.

Из состояния войны мы приходим к общественному договору. Но договор не отменяет естественного состояния полностью, а дополняет его. Каждый отказывается от своей «власти» толковать и исполнять закон природы и передает ее в руки общества. Но все это делается ради защиты *собственной жизни, свободы и собственности*, а значит, вновь создаваемое правительство не имеет права посягать на них<sup>4</sup>. Таким образом, естественное состояние не исчезает в обществе, а остается действенным внутри него, образуя отделенную от правительства сферу, которую мы сегодня называем «частной сферой», и ограничивая действия правительств естественными правами. «Обязательства закона природы не перестают существовать в обществе, но только во многих случаях они более четко выражены, и в соответствии с человеческими законами им сопутствуют известные наказания, для того чтобы принудить их соблюдать»<sup>5</sup>.

Собственно, договор заключается просто в том, что люди единогласно решают составить «единый политический организм» и подчиняться в нем большинству<sup>6</sup>. О правительстве речи на этом этапе не идет. Лишь затем большинство выбирает форму правления (демократию, олигархию или монархию — по типу *законодательного* органа) и назначает правительство. Правительство делится на три типа власти: законодательную, исполнительную и



федеративную (ведение иностранных дел). Локк рекомендует, как правило, разделять законодательную и исполнительную власть, потому что их смешение может дать повод для злоупотреблений<sup>7</sup>. Законодательная власть является верховной, но ни в коем случае не «суверенной» — Локк не употребляет этого новомодного термина вообще, так как согласно ему любая земная власть ограничена законом природы. В хорошо устроенном государстве, по Локку, власть отправляется представительным собранием типа парламента, то есть, говоря обычным языком, это *республика* — отсюда не случайно, что Локк использует английский перевод слова «республика» — *commonwealth*, а не *state* — в смысле «государства».

С правительством, по Локку, не заключается никакого договора; ему лишь выражается *доверие* общества<sup>8</sup>. Локк заимствует двух-этапную схему образования государства у кальвинистов-монархомахов и у Пуфендорфа, но в отличие от них он не считает акт назначения правительства *договором*. Ни король, ни парламент не являются договаривающимися сторонами, и у народа нет перед ними никаких обязанностей, только у них — перед народом.

В то же время у правительства есть «прерогатива», то есть право действовать по усмотрению в случае не предвиденных в законе обстоятельств — действовать во имя «блага народа», *salus populi*. Вообще, может показаться странным, как у такого демократа и либерала, как Локк, может возникнуть столь подробное описание «прерогативы» — то есть, по сути дела, *чрезвычайного* произвола правительства в трудной ситуации. Но это в какой-то степени неизбежно, симптоматично для доктрины, которая выдвигает на первый план естественное право. Кто-то ведь должен и это право, и право государственное интерпретировать! В отличие от Гоббса, который отождествляет право и силу власти, и Канта, который позднее попытается исключить из права всякий произвол, Локк занимает промежуточную, реалистическую позицию, оправдывая *чрезвычайную* власть (у Гоббса, по сути говоря, суверенитет не является чрезвычайным, так как, по сути, сделан для того, чтобы стоять над законом).

Главная тема философии Локка — это собственность. Вы уже видели, что там, где у Гоббса природа защищает жизнь, у Локка она защищает *собственность*. Это — цель гражданского объединения людей, и это же граница, которую власть не может нарушить. Так, генерал, по Локку, может приказать расстрелять солдата, но не может присвоить его имущество<sup>9</sup>. Собственность (в старой транскрипции, *propriety*) — это и предметы, принадлежащие тебе, и некоторая моральная добродетель, верность, соответствие самому себе. Здесь речь идет больше чем о просто «вещном» отношении.

Собственность существует, конечно, еще в естественном состоянии. Но для ее легитимации важно знать, откуда она прежде всего берется. Дело в том, говорит нам Локк, что изначально Бог дал землю и все, что на ней, в дар человечеству в целом. Но в то же время он дал каждому из нас в собственность его тело. Когда мы обрабатываем какую-нибудь вещь, трудимся над ней, то мы тем самым как бы «присоединяем» к ней свой труд своего тела и изымаем ее из общей собственности. Для этого достаточно собрать желуди или поставить под струю кувшин. Так человек «оттораживает» обработанный предмет или участок земли «своим трудом от общего достояния»<sup>10</sup>. Локк здесь намекает на спорные «огораживания» земель, при помощи которых в XVI—XVII веках крупные землевладельцы сгоняли со своих земель крестьян и превращали их в пастбища для овец. Автор «Второго Трактата» оправдывает эти раннекапиталистические практики.

Но «трудовая теория собственности» имеет на первом этапе свои пределы. Если мы накопили слишком большие запасы желудей или воды, больше, чем мы можем съесть или выпить, и при этом кто-то вокруг нас умирает от голода и жажды, то мы поступаем против закона природы, который, как мы помним, требовал по возможности заботиться о благе других. Такая собственность нелегитимна. Но тогда, после достижения определенного благосостояния, труд потеряет всякий смысл! Чтобы этого не произошло, говорит Локк, люди изобрели деньги. Драгоценные металлы не портятся, и в то же время они практически бесполезны, поэтому

их сделали, по соглашению, обменными единицами. Теперь тот, кто много трудится и накапливает много денег, не совершает преступления против закона природы, даже если вокруг него нищета и голод. Он ведь не отнимает у бедных хлеба и воды!

Таков этиологический миф, при помощи которого Локк защищает святость собственности и добродетель бесконечного трудолюбия. Приобретение собственности приобретает у него глобальные, судьбоносные масштабы. Если в Англии мы имеем дело уже с обработанной землей и развитой промышленностью, то это благодаря наличию денег и охране собственности. В Америке ничего этого нет — и там, с негодованием констатирует Локк, огромные земельные угодья еще «лежат неводеланными»<sup>11</sup>. Тот, кто обрабатывает и присваивает землю, увеличивает «общий запас», имеющийся у человечества, и именно в этом — смысл его труда. Таким образом, Локк видит перед собой открытое, почти безграничное пространство человеческих возможностей: картина географических открытий, завоеваний соединяется для него с картиной капиталистической интенсификации труда и стремительным техническим прогрессом. Здесь его умеренная и во многом архаичная политическая теория действительно говорит языком Нового времени. Но тот порыв завоевания, который у Макиавелли и даже у Гоббса направлялся на общество, у Локка переключается на природу. Из общества же новое и бесконечное в основном эвакуируется.

Власть субъекта над природой — совсем другое дело, чем власть его над миром людей. Исчезает идея «фортуны», идея приспособления к миру, интуитивного выбора момента для действия. Природа для Локка — не равный партнер, а данная Богом добыча. «Умеренность» политического строя достигается проецированием человеческой воли к господству в другое место (аналогично тому, как в середине XVII века международное право в Европе было установлено за счет узаконивания беспредела в остальном мире).

При всех этих деспотических тенденциях в отношении природы, в конце своей книги Локк выступает как решительный демократ в политике («демократ» согласно сегодняшней, но не его собственной терминологии). Здесь он обосновывает право народа

на сопротивление властям, и даже на «революцию». В принципе это учение не ново: его придерживались многие мыслители Средневековья и Нового времени — особенно популярным его сделали кальвинисты-«монархомахи». Локк пишет, что при революции или бунте восстает на самом деле не народ, а сам правитель, который обманывает оказанное ему доверие и ввергает народ в состояние войны. Поэтому он и есть бунтовщик, *re-bel*, от слова *re-bellum*, возврат к войне<sup>12</sup>. Вряд ли Локк специально писал эти главы к случаю Славной Революции (скорее он просто отредактировал их в сторону актуальности). Они вполне следуют из его теории: если мы допускаем, что в обществе действуют жесткие неписанные законы, то инстанция их толкования не может принадлежать никому монопольно. Иногда их толкование само будет внеправовым: такова ситуация революции и такова же ситуация королевской прерогативы. Подобным же образом современные сторонники прав человека должны быть готовы к тому, что разрешение правовых вопросов выйдет «за пределы правового поля».

Распад общества целиком, пишет Локк, — дело очень редкое. Как правило, само общество остается единым, а исходный общественный договор — незыблемым. Законодательная, представительная, власть тоже редко злоупотребляет доверием. А вот глава исполнительной власти, король, вполне может нарушить (писаную или неписаную) конституцию общества, например препятствовать работе законодательного органа. Тогда он бунтовщик, и народ может свергнуть его с оружием в руках — при том важном условии, что *большинство* народа поддержит его свержение. Локк, с одной стороны, использует это рассуждение для оправдания Славной Революции, где короля сверг сам парламент, то есть выразитель воли большинства, и в то же время успокаивает своих читателей, утверждая, что «такие революции не происходят при всяком незначительном беспорядке в общественных делах», а только в результате «длинного ряда злоупотреблений».<sup>13</sup> Эту осторожную апологию революции почти буквально воспроизведут через сто лет американские революционеры, оправдывая свое восстание против английского короля.

### 3. Значение Локка

Об огромном значении Локка уже много сказано. Он стал родоначальником и наиболее чистым примером классического англосаксонского либерализма, с его идеями ограничения власти, ее девалоризации, примата экономики над политикой и в то же время умеренного участия народа во власти через своих представителей.

Локк, как и ряд его современников, продумал и совершил разрыв XVII века с Ренессансом — отныне интерес человека сосредотачивается исключительно на завоевании и покорении природы, в то время как общественная, политическая жизнь теряет свой безграничный, творческий характер. Завоевывайте природу, а не людей, говорит Локк. Это завоевание имеет монотонный, планомерный характер и требует не рискованной смелости, не широты души, а сосредоточенного трудолюбия.

Подытожив век XVII, Локк сформулировал принципы, легшие в основу общественного мнения в эпоху Просвещения: вера в прогресс знаний и морали, связь знания с моралью, автономия мнений от государства и церкви, разграничение публичной и частной сфер.

При этом Локк, в большей степени чем любой другой автор, которого мы будем изучать (за возможным исключением Маркса), был не только мыслителем, но идеологом, идеологом приходящего к власти буржуазного класса. Действительно, его программа фактически не отступает от интересов и ценностей этого класса, она совершенно однозначна и недиалектична — но прибегает к казуистике, если нужно оправдать спорный, но необходимый буржуазии момент (например, легитимность накопления и даже правомочность рабства).

Локк оправдывает подчинение властям при условии, что оно достаточно демократично и включает в себя представительство буржуазии (в эпоху Локка представительство предполагало имущественный ценз, и нет оснований полагать, что Локк хотел его понизить). Тем не менее власть не имеет права быть настолько авторитарной или настолько демократичной, чтобы посягать на накопленные буржуазией капиталы. Собственность священна.

Экономика, а не политика составляет основной интерес и занятие человека, а политика играет в этом отношении вспомогательную роль — особенно важно, что государство охраняет собственность и карает кражи. Экономическая деятельность, семейная жизнь, воспитание детей — все это находится в одном ряду с отправлением религиозного культа и относится к частной, закрытой для регуляции сфере. Специфические ценности буржуазии — упорный труд, благочестие, опора на себя — провозглашаются как универсальные.

В ту эпоху буржуазия находилась на подъеме и была революционным классом — отсюда относительно смелая, свободолюбивая, умеренно демократическая программа Локка. Но, как видим, даже тогда этот класс общества не хотел брать на себя всю власть. Максимум — это участие представителей в парламенте. Остальная часть буржуазии занимается по-настоящему интересным делом — захватом и подчинением природы, а в политике видит служанку ее интересов.

Мы видим разительное отличие Локка от Гоббса — несмотря на то, что он и отвечает на тот же вопрос — почему мы должны подчиняться государству — и заимствует большую часть аргументации Гоббса, Локк использует эту аргументацию против абсолютизма и против суверенного понимания власти. Теория Локка не просто более традиционна, чем теория Гоббса, — она зачастую прямо архаична. Так, Локк понимает естественное право в средневековом схоластическом духе как непосредственно действующие в обществе божественные заповеди, а не в духе XVII века, как право досоциальное. Само либеральное ограничение власти государства рассматривалось в ту эпоху, как правило, не как прогресс, а как *возврат* к свободам феодально-сословного толка, от новомодного абсолютистского деспотизма. Даже сама Славная «революция» понималась именно как революция, то есть как откат назад. Только задним числом, уже в эпоху Просвещения, в локковском либерализме стали видеть «прогрессивное» учение.

И действительно, для Англии Славная Революция оказалась окончательной. Либерализм победил в ней абсолютизм. Абсолю-

тизм в Англии оказался недолговечным и не оставил в политической культуре этой страны долгого следа. До сих пор эта страна, например, пользуется «обычным», прецедентным правом — то есть типично средневековым, домодерным институтом. То есть Гоббс в Англии проиграл — но зато он «выиграл» на континенте. Здесь абсолютизм прожил до XIX века — а во Франции, где его свергла в конце XVIII века демократическая революция, он был частично апроприирован в новых теориях народного суверенитета и в этой форме дожил до наших дней.

Тот факт, что Локк продумал и откровенно выразил не только политику буржуазии, но и ее экономическую программу, сделал его вновь актуальным в эпоху обострения классовых противоречий между буржуазией и другими классами общества, прежде всего промышленными рабочими («пролетариатом»). Для Маркса Локк был центральным оппонентом, но он в то же время заимствовал ряд важных пунктов его теории. Маркс согласен с Локком, что экономика первичнее политики, что власть определяется отношениями собственности и что собственность, как и вообще ценность, происходит из труда. Маркс ценит труд еще выше, чем Локк, показывая, что в нем всегда сохраняется элемент свободного, творческого, поэтического действия. Он лишь опровергает этиологический миф о том, что собственник — это и есть тот, кто вложил основной труд в свою собственность. Напротив, история раннего капитализма — это череда насильственных экспроприаций, а также перевод имевшейся ранее власти в капиталы. Поэтому когда на вновь образованный — в ходе любимых Локком «огораживаний» — «рынок рабочей силы» приходят капиталист и рабочий, то первый эксплуатирует второго не благодаря своему труду, а благодаря своей удаче или разбою. И на каждый данный момент труд, вкладываемый рабочим, *отчуждается* от него в собственность, принадлежащую капиталисту. И для Локка, и для Маркса труд означает физическое вложение частички себя в вещь: для Локка это присвоение вещи, а для Маркса прежде всего отчуждение самого человека.

## **Литература для чтения:**

*Dunn John.* The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

*Laslett Peter.* Preface // Locke John. Two Treatises on Government. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

*Franklin Julian H.* John Locke and the Theory of Sovereignty: Mixed Monarchy and the Right of Resistance in the Political Thought of the English Revolution. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

*Macpherson C.B.* The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke. Oxford: Oxford University Press, 1964.

## **Вопросы на понимание:**

1) Чем отличается естественное состояние у Локка от естественного состояния у Гоббса? Какие логические следствия из этого различия ведут к различию их политических программ и конституций?

2) Что общего в теории Локка и Гоббса?

3) Объясните природу собственности по Локку. Обладаем ли мы собственностью в естественном состоянии? А как решает этот вопрос Гоббс?

4) Как представляет себе Локк устройство государства (республики)?

5) Почему Локк считает необходимым оправдать восстание против несправедливого монарха? Какие аргументы он приводит? Каковы исторические предпосылки его позиции?



<sup>1</sup> Локк Дж. Второй трактат о правлении // Сочинения: В 3 т. М.: Мысль, 1988. С. 262—406.

<sup>2</sup> Второй трактат, 2.6. С. 264.

<sup>3</sup> Сочинения: В 3 т. Т. 2. С. 3—53.

<sup>4</sup> Второй трактат, 9. С. 130.

<sup>5</sup> Второй трактат, 9. С. 341.

<sup>6</sup> Второй трактат, 8. С. 317.

<sup>7</sup> Второй трактат, 12. С. 347.

<sup>8</sup> Второй трактат, 11. С. 339.

<sup>9</sup> Второй трактат, 11. С. 345.

<sup>10</sup> Второй трактат, 5. С. 279.

<sup>11</sup> Второй трактат, 5. С. 288.

<sup>12</sup> Второй трактат, 19. С. 393.

<sup>13</sup> Второй трактат, 19. С. 393.



ВЕК  
ПРОСВЕЩЕНИЯ  
И  
ПОЛИТИЧЕСКАЯ  
МЫСЛЬ  
Ж.-Ж. РУССО



D U  
CONTRACT SOCIAL;  
O U,  
PRINCIPES  
D U  
DROIT POLITIQUE.

PAR J. J. ROUSSEAU,  
CITOYEN DE GENEVE.

— *factis æquas*  
*Lex non liget.* *Execr. xi*



A AMSTERDAM,  
Chez MARC MICHEL REY.  
MDCCLXII.

## 1. Просвещение

Поскольку в этом курсе мы исследуем только самые значительные и оригинальные системы политической мысли, то сейчас мы делаем скачок из «классического» XVII века в XVIII век, который принято называть эпохой «Просвещения». Что это, вообще говоря, значит?

Мы уже говорили подробно об эпохе Нового времени, которая началась в XVI—XVII веках и которая продолжается до сих пор (точную временную датировку эпохе дать невозможно, однако в ее своеобразной действительности сомневаться тоже бессмысленно). Внутри этой большой эпохи можно выделять более мелкие, дробные эпохи, которые не просто дальше развивают заложенные в большой эпохе импульсы и принципы, но и как бы повторяют, проигрывают ее в «миниатюре». Мы видели, что Новое время трудно свести к однозначному принципу или импульсу. Оно открывает неосвоенные, бесконечные пространства и длительности — и оно же отшатывается от них, налагая на бесконечность жесткий систематический порядок. Оно остраивает мир, сталкивает человека с чуждой ему неантропоморфной природой — и оно же ставит своей задачей полное освоение этого мира, его присвоение человеком в собственность, его окультуривание и одомашнивание.

Когда мы переходим к эпохе Просвещения, то мы тоже сталкиваемся не с одной парадигмой, а скорее с некоторой централь-

ной *антитезой*. Действительно, обычно представляют Просвещение, в соответствии с названием, как эпоху повсеместной веры в разум, исторического оптимизма, где нравственный прогресс выводится из прогресса наук и цивилизации. И действительно, в XVIII веке этот рационализм, который в XVII веке был достоянием узкой «республики ученых», не склонных делиться им с массами (вспомним страх Спинозы перед массовым читателем), становится постепенно все более широким достоянием. Идет бурное развитие капиталистических отношений, административная рационализация государства. Образуется большой бюрократический класс, востребованы адвокаты, возникают газеты и полупубличные «салоны», то есть дискуссионные клубы. Буржуазия образовывается, смелеет, интересуется судьбами всего мира и постепенно становится субъектом исторического сознания.

Ученые понимают, что, храня свою истину от народа, они лишают ее универсальной значимости. Бесстрастность и отстраненность субъекта новой науки, критерий логической или экспериментальной общезначимости, лежащий в ее основе, предполагает, что *любой* может стать этим субъектом. Новоевропейский разум внутренне демократичен, пусть поначалу многие его носители, такие как Фрэнсис Бэкон, или Спиноза, или как франкмасоны, иллюминаты, которые в XVIII веке очень активны, и думают, что всеобщее научное знание может хранить некая просвещенная секта.

Интересный момент — мы привыкли связывать одиночество и нужду в признании с отверженными мира сего. Но в XVII—XVIII веках мы видим обратный процесс: сугубо эзотерическое учение рационально-эмпирической науки, в эпоху Ренессанса еще тесно связанное с магией, алхимией и мистикой, постепенно обмирщается и наконец становится экзотерическим. В одиночестве находятся ученые, испытывающие давление открывающейся им истины, переходящие к ее распространению. Знание потребовало себе *признания*.

В XVIII веке открытый Декартом «естественный свет» научного разума приобретает мессианские, миллениаристские коннотации. Особенно заметен этот процесс в Германии, где впервые

(Лессингом, затем Мендельсоном, Кантом) отчетливо формулируется представление о постепенном историческом прогрессе как воспитании человеческого рода на основе его самопознания и самоуправления. Хотя во Франции раньше сложился термин *lumières*, отсылающий к упомянутому декартовскому «естественному свету», именно немецкий термин *Aufklärung* фиксирует, уже к концу XVIII века, представление о «Просвещении» как эпохе и историческом процессе.

Просвещение отказывается от дуализма, присущего многим мыслителям XVII века: от разделения властей между познанием природы и познанием общества, между наукой и религией, где самостоятельность разума в одной сфере могла еще сочетаться с почтением к авторитету — в другой. Теперь, в XVIII веке, Бог, как правило, уходит в далекие эмпирии деизма («деизм» — это представление о Боге как о первоначале или первопринципе, который уходит после творения в сторону), а мир вещей и людей постигается как единая разумно познаваемая закономерная система.

Таково классическое представление о Просвещении. Но — удивительное дело — как только мы сталкиваемся с крупными философами Просвещения: Вольтером, Монтескье, Дидро, Юмом — то мы видим, что все они как раз яростно *критикуют* всеобщие претензии разума с точки зрения многообразия истории, непредсказуемости опыта, скептицизма и особенно человеческой свободы. То есть критика религии, которую они все ведут, по касательной затрагивает сам просвещенный разум. А Жан-Жак Руссо — поздний, но самый знаменитый и влиятельный мыслитель эпохи — вообще делает борьбу с «Просвещением» (в обычном смысле слова) своей центральной темой. Собственно, все те признаки Просвещения, которые мы перечислили выше (рационализм, оптимизм, гармония разума и нравственности), лучше всего сформулированы именно в философии Руссо, который формулирует их, чтобы категорически отвергнуть (так бывает часто — понятие об исторической эпохе создается ее оппонентами, а потом мы на этой основе смотрим на нее свысока — так и нашу эпоху наверняка обозначат убогим понятием «постмодернизма»...).

Еще одна причина самокритики Просвещения заключалась в специфике понимания ею разума. Под влиянием идей Локка и его шотландских последователей (Шефтсбери, Хатчесона и др.) XVIII век, как правило, делал ставку не вообще на рационализм, а на опытное, чувственное знание. И тем более в широкой культуре оптимизм и идеи общественного воспитания относились именно к воспитанию *чувств*, к их искренности, открытости и восприимчивости. Распространившиеся средства массовой информации эксплуатируют сильные выражения чувств и требуют восприимчивости к ним у своей просвещенной публики. Отсюда т.н. «сентиментализм» как литературный стиль и вообще как стиль бытового поведения. Но далеко не любая страсть благонамеренна и разумна, не каждое эмоциональное восприятие адекватно. И поэтому сентиментализм становится основанием для острой критики рационализма, а глашатаем этой критики становится все тот же Руссо.

Если в начале XVIII века критика Просвещения была еще умеренной, а Вольтер или Монтескье пытались балансировать его принципы друг с другом, — например, примирять демократизм с ценностью научного знания, свободомыслие с порядком, просвещение с абсолютизмом, — то во второй половине века эпоха вошла в состояние открытого кризиса. С одной стороны, возникли школы физиократов и утилитаристов, которые откровенно отвергали свободу и демократию во имя социально-экономической экспертизы, — а с другой стороны, в трудах Руссо и его многочисленных почитателей свобода открыто противопоставлялась науке и умеренное либеральное свободомыслие сменилось революционно настроенным республиканизмом. Первые были готовы на тиранию, а вторые — на обскурантизм.

После века компромиссов в философии Руссо мы снова, как в начале Нового времени, слышим страстный зов к единству — а теперь еще и к одиночеству.



## 2. Жан-Жак Руссо: Просвещение как критика Просвещения

### *А. Биография*

В случае Руссо биография играет особую роль. В предыдущих главах мы рассматривали в основном публичные биографии мыслителей. В случае же Руссо, сама его личная биография становится публичным, политическим событием. Политический пафос Руссо, в частности, состоит в апологии личного, интимного, повседневного — того, что обычно выносится в «частную сферу». В своей монументальной автобиографии (Исповедь, 1766—1769) Руссо выставляет напоказ детали своей жизни, часто преодолевая стыд и выставляя сам стыд напоказ, — нечего поэтому удивляться, что и политическое учение Руссо, в отличие от Локка и даже от Гоббса, не знает никаких границ государственного вмешательства в «частную» жизнь.

Руссо родился в Женеве в 1712 году. Женеве была не рядовым городом-государством. Там в XVI веке жил и правил Жан Кальвин. Созданные им институты — протестантская республика, в которой ведущую роль играла религия, — в основном сохранились до времени Руссо.

Жан-Жак (так, по имени, называет себя Руссо в автобиографических сочинениях) родился в семье часовщика. В доме было много книг, которые он проглотил уже в ранней юности. С детства, пишет Руссо, у него проснулся вкус к уединению. Получив протестантское воспитание, мальчик стал учиться профессии — стал подмастерьем гравера. Но жизнь подмастерья ему не нравилась, работа была приземленной, хозяин деспотичным. Поэтому, когда в 1728 году Жан-Жак не успел вернуться в Женеву к закрытию ворот (тогда города закрывались на ночь), он решил не возвращаться в Женеву. Начались странствия. Прежде всего он попал к католическому кюре, который убедил мальчика принять католическую веру. Но потом оказался на попечении у баронессы Луизы де Варанс (de Warens), которая сначала занималась его католичес-

ким воспитанием, а потом взяла его себе в секретари и в любовники. В промежутках Руссо освоил музыку и зарабатывал на жизнь ее преподаванием. В 1740 году, уличив мадам де Варанс («маму», как он ее называл, потому что его собственная мать умерла при родах) в измене, Руссо переехал в Лион, а затем в Париж и стал искать способа сделать карьеру. Его первые попытки предлагать свои пьесы и оперы для постановки успеха не имели, но ему удалось завести нужные контакты и войти в парижские салоны, где он познакомился — сегодня бы сказали, «затусовался» — с ведущими интеллектуалами, в том числе так называемыми «философами» (парижский кружок либеральных публичных интеллектуалов), подружился с молодыми Дени Дидро и Фридрихом-Мельхиором Гриммом. В 1745 году он влюбляется в служанку Терезу Левассер, вскоре начинает с ней жить и живет до самой смерти — до 1768 года вне брака. В «Исповеди» Руссо сообщает, что у Терезы (которую он называет «туповатой») было от него 5 детей, и он отдал их всех в детский дом. Неизвестно, правда это или очередная поза унижения паче гордости: мы имеем только свидетельство самого Руссо. Руссо пробует несколько публичных поприщ, но в конце концов отвергает все предложения и становится переписчиком нот — ремесло, которое кормит его вплоть до смерти. Он стойко отвергает все предложения королей и вельмож платить ему пансион, носит нарочито простую одежду — в общем, создает целый стиль простоты и демократизма, при том что все эти годы растет его слава.

В 1750 году Руссо представляет на конкурс, объявленный Дижонской академией, «Рассуждение о том, способствовало ли возрождение наук и искусств возрождению нравов». Это эссе получает первый приз Академии. Вывод Руссо — науки и искусства неблагоприятно действуют на нравы. Ничего неожиданного — но такой вывод ожидался бы от заядлого ретрограда и консерватора. Руссо же делает его, наоборот, с радикальных, республиканских, эгалитарных позиций. Он фиксирует упомянутое нами выше центральное противоречие Просвещения — между научно-техническим разумом и свободной субъективностью, способной к самостоятельному суждению и поведению.

Первое «Рассуждение» приносит Руссо большую известность. В 1753 году он пишет новое конкурсное «рассуждение» — «О происхождении неравенства среди людей». Конкурс он на этот раз не выигрывает, но второе «Рассуждение», выйдя в свет в 1754 году, делает его еще более знаменитым. Он посвящает его гражданам Женевы и в том же 1754 году едет в Женеву, снова обращается в протестантизм и возвращает себе женеvское гражданство.

Во втором «Рассуждении» Руссо подхватывает идеи теоретиков естественного права об исходном равенстве людей, но, в отличие от них, он рассматривает естественное состояние как навсегда потерянное историческое прошлое. Это прошлое было счастливым, но вернуться к нему невозможно. То есть Руссо открывает некую абсолютную точку зрения, с которой он критикует современность. Подробнее о втором «Рассуждении» мы поговорим ниже.

В результате личных ссор, но также в результате нараставших идеологических противоречий с «философами», Руссо ссорится с Дидро и Гриммом, а в 1758 году пишет резкое «Письмо д'Аламбера о зрелищах», где ругает все искусства, кроме народных праздников, и критикует идею о возведении в Женеве театра. Задет оказывается не только редактор энциклопедии Д'Аламбер, но и Вольтер, который, собственно, и пытался устроить в Женеве театр. В конце 1750-х годов, живя в основном в провинции, часто посещая замок герцога Люксембургского, своего нового покровителя, Руссо пишет два больших романа, «Эмиль» и «Юлия, или Новая Элоиза». Они выходят в свет в 1761—1762 годах. *Эмиль* посвящен воспитанию мальчика, а *Новая Элоиза* — перипетиям любви. В обоих романах главное — это непосредственность, спонтанность чувств, которую следует защищать от условностей общества. Воспитание должно предоставлять ребенку максимальную свободу и следовать его собственной природе, оберегая его по возможности от внешних воздействий коррумпированного общества. В «Эмиле» и «Новой Элоизе» Руссо последовательно проводит апологию человеческого одиночества, сравнивает и Эмиля, и героя «Элоизы» Вольмара с Робинзоном Крузо. Эта тема будет нарастать к его поздним произведениям: гимны одиночеству прозвучат по-

том и в эссе «Руссо, судья Жан-Жака», и в предсмертных «Прогулках одинокого мечтателя».

В «Эмиле», помимо идей о воспитании, содержалась вставная новелла «Исповедание веры савойского викария», в которой высказывалась программа деизма, то есть естественной религии высшего существа, делающей ненужной религию откровения и споры различных таких религий (иудаизма, христианства и ислама). Это вызвало гнев в консервативных кругах. К тому же в том же 1762 году Руссо публикует книгу «Об общественном договоре» — манифест республиканизма, содержащий нападки на христианство в духе Макиавелли. Поэтому в 1762 году и «Эмиля», и «Общественный договор» торжественно сжигают, а сам Руссо еле успевает убежать, чтобы его не посадили в тюрьму. Он едет в Женеву, поселяется в ее окрестностях, но и в Женеве сжигают «Эмиля»! Кроме того, в Женеве находится Вольтер, который начинает яростно травить Руссо. В общем, последний вынужден скитаться, сначала в Швейцарии, затем в Англии (1764—1767), где его принимает Юм. У Руссо в это время возникает что-то вроде мании преследования (не вполне необоснованной), и он становится очень неуживчив. При его культе чувств понятно, что он не пытается сдерживать свои страсти. В 1767 году он ссорится с Юмом и возвращается во Францию, а в 1770-м в Париж. К этому времени Руссо заканчивает свою автобиографию в духе Августина, «Исповедь». Он публично читает ее в Париже, но эти чтения тут же запрещают, потому что они компрометируют многих современников. Последние годы Руссо проводит в Париже, зарабатывая себе на жизнь переписыванием. И это при том, что к этому моменту он стал, быть может, самым знаменитым человеком своего времени.

В эти годы Руссо, в частности, пишет меланхолические «Прогулки одинокого мечтателя». В этой книге он обвиняет врагов в своем одиночестве и в то же время воспекает это одиночество, которое позволяет ему смотреть на землю глазами инопланетянина и находиться в обществе самого себя. В 1778 году Руссо уезжает в провинцию, где вскоре умирает, видимо от апоплексии.

## Б. Политическое учение Руссо

Политическое наследие Руссо обширно — это не только «Об общественном договоре», но и сочинение «О политической экономии», проект корсиканской конституции, замечания о реформе польского правительства, изложение проекта вечного мира Сен-Пьера и собственное «Суждение о вечном мире» и другие. Мы сосредоточимся здесь на «Общественном договоре», но начнем с программного «Рассуждения о происхождении неравенства»<sup>1</sup>.

### 1. Второе Рассуждение

Как уже упомянуто, в этом втором «Рассуждении» Руссо выдвигает совершенно новую идею о естественном человеке. Он возражает не только Гоббсу, который отождествляет естественное состояние с войной, но и Локку, который изображает его как законопослушное сообщество тружеников и собственников. Эти идеи просто берут современного человека и предполагают, что будет, если изъять его из государственных учреждений. Но человек, с точки зрения Руссо, историчен. В этом, собственно, его главная отличительная черта — способность к совершенствованию<sup>2</sup>, то есть к освоению технических новшеств, начиная от языка и кончая сельским хозяйством и металлургией. До того, как человек освоил все эти новшества, он был *совсем* другим, чем сейчас.

Подобно статуе Главка, которую время, море и бури настолько обезобразили, что она походила не столько на бога, сколько на дикого зверя, душа человеческая... переменила, так сказать, свою внешность до неузнаваемости, и мы находим в ней... лишь безобразное противоречие между страстью, полагающей, что она рассуждает, и разумом в бреду<sup>3</sup>.

В естественном состоянии человек — это «животное, менее сильное, чем одни, менее проворное, чем другие, но, в общем, организованное лучше, чем какое-либо другое». Животное это «одинокое и праздное»<sup>4</sup> — говорить оно не умеет, потому что ред-

ко видится с сородичами, даже со своими половыми партнерами, а трудиться ему не так уж и нужно, потому что оно живет в изобильном лесу. Никакое длительное подчинение человека человеку здесь невозможно. В отличие от Локка, Руссо показывает, что рабство предполагает минимальное согласие раба, а в диком состоянии господин должен был бы постоянно стоять над душой у раба с палкой (сравните тезис Гоббса о том, что каждый человек может убить другого). Вообще, Руссо, как в свое время Ла Бозе<sup>5</sup>, подчеркивает огромную роль и столь же огромную абсурдность «добровольного рабства», подчинения одних людей другим, даже если последние очень сильны.

Невозможно в естественном состоянии и право в собственном смысле — оно требует слишком сложных абстрактных идей. Человек не знает ни добра, ни зла, но оно, может, и к лучшему, так как он вполне обходится страстями: себялюбия (*amour de soi*) и жалости (*pitié*). Они играют роль, близкую к постулатам локковского закона природы (заботиться о себе и о других), но это не принципы, а непосредственные порывы. Поэтому не возникает спора об этих принципах. Тем не менее Руссо говорит, что «из взаимодействия и того сочетания, которое может создать из этих двух начал наш ум... — и могут, как мне кажется, вытекать все принципы естественного права: принципы, которые разум затем вынужден вновь возводить на иные основания, когда, в результате последовательных успехов в своем развитии он, в конце концов, подавляет природу»<sup>6</sup>. То есть сами страсти дикого человека не образуют еще естественного права, но задним числом составляют критерий, которым будет руководствоваться позднее разум, создавая справедливое общество. Жан Старобинский<sup>7</sup> справедливо сравнивает эту логику с гегелевским *Aufhebung* — история и техника вначале разрушают естественного человека, но потом утверждают принципы естественного права искусственно, на совершенно новой основе. Отсюда можно сделать вывод, что естественное *одиночество* преодолевается и вновь утверждается (*aufgehoben ist*) в абсолютном *единстве* республиканского государства. Однако сам Старобинский, в своем подробном анализе одиночества у Руссо<sup>8</sup>, предлагает считать, что в эволюции мысли Руссо одиночество, наоборот,

играет роль «отрицания отрицания» и реализует, противореча ей, утопию общественного единства и самоочевидности.

Только в процессе долгой истории, изобилующей невероятными случайностями, человек наконец совершенствуется, создает вначале еще более или менее органичное общество дикарей, а затем, с открытием металлургии и сельского хозяйства, и современное государство. Интересно, что шаг к объединению одиноких людей стал, по-видимому, возможным, пишет Руссо, благодаря природным катаклизмам, которые отделили друг от друга территории, где жили люди, толкнув их тем самым друг к другу.

Большие наводнения или землетрясения окружали населенные местности водою или пропастями; совершающиеся на земном шаре перевороты отрывали от материка отдельные части и разбивали их на острова. Понятно, что у людей, которые таким образом оказались сближенными и принужденными жить вместе, скорее должен был образоваться общий язык, чем у тех людей, которые еще вольно блуждали в лесах на материке<sup>9</sup>.

То есть сначала появились острова, а потом на них — человеческие общества. От совместного одиночества (буквально, «изоляции», от слова *isola*, остров) — к вынужденному единству: негативный исток политического объединения<sup>10</sup>. Позже Кант немного изменит этот аргумент и предложит считать саму закрутленность земли (считай — ее островной характер) причиной неохотного общения «социально асоциабельных» людей.

В результате «прогресса» необратимо меняется сама природа человека<sup>11</sup>. Он больше не может существовать без новых «протезов» (жилища, языка, общения). Его естественные страсти проходят через рефлексию, осознаются им и другими и теряют свою непосредственность. Себялюбие превращается в тщеславие (*amour propre*)<sup>12</sup>. На смену жалости приходит мораль, вооруженная насилием и страхом.

Решающим в развитии государства является открытие *собственности*. «Первый, кто, огородив участок земли, придумал заявить: “Это мое!” и нашел людей достаточно простодушных, что-

бы тому поверить, был подлинным основателем гражданского общества. От скольких преступлений, войн, убийств, несчастий и ужасов уберег бы род человеческий тот, кто, выдернув колья или засыпав ров, крикнул бы себе подобным: «остерегитесь слушать этого обманщика; вы погибли, если забудете, что плоды земли — для всех, а сама она — ничья»<sup>13</sup>. Неравенство в собственности растет как снежный ком, от труда богатые переходят к экспроприации бедных, а те прибегают к восстаниям и грабежам. Это состояние уже полностью заслуживает гоббсовских и локковских описаний «состояния войны». И вот в этот момент возникает современное государство — путем *ложного* общественного договора. Руссо театрально представляет этот момент как сцену, где богатые обращаются к бедным: «Давайте объединимся, чтобы оградить от угнетения слабых, сдерживать честолюбивых и обеспечить каждому обладание тем, что ему принадлежит»<sup>14</sup>. И так далее.

Таково должно было быть происхождение общества и законов, которые наложили новые путы на слабого и придали новые силы богатому, безвозвратно уничтожили общественную свободу, навсегда установили закон собственности и неравенства... и ради выгоды нескольких честолюбцев обрекли с тех пор весь человеческий род на труд, рабство и нищету<sup>15</sup>.

Более того,

быстро умножаясь в числе или распространяясь, общества вскоре покрыли всю поверхность земли; и уже невозможно было найти во всем мире уголок, где бы можно было сбросить с себя ярмо и отвести голову от меча, который часто направлялся неуверенной рукой, но был постоянно занесен над головой каждого человека<sup>16</sup>.

Эти общества, или государства, как мы бы сказали, угрожают сущностному одиночеству человека. Далее, впрочем, Руссо смягчает свою позицию. Он говорит, что сегодняшние государства — это последний этап долгой эволюции, в начале которой «политические организмы были еще основаны на воле народа и на зако-



нах»<sup>17</sup>. Правда, договор здесь заключается между народом и правителями (как у монархوماхов и Пуфендорфа), и, закрепляя права собственности, он способствует неравенству. Затем Руссо, опять непоследовательно, говорит, что вначале эти государства были демократическими. Потом в них возникли правители («магистраты»), и лишь потом образовался неограниченный деспотизм (читай: абсолютизм)<sup>18</sup>.

Государство разрушает естественное одиночество — но не приносит подлинного объединения. Действительно, мы видели вместе с Гоббсом, что нововременное государство объединяет общество путем его раздробления на изолированных индивидов. Руссо точно замечает: «правители ревностно поддерживают все то, что может ослабить объединившихся людей, разъединяя их»<sup>19</sup>. Постепенно угнетение нарастает и приводит к полному деспотизму, где все снова равны, «потому что они ничто». И это уже «последняя ступень неравенства и тот предел, к которому приводят в конце концов все остальные его ступени до тех пор, пока новые перевороты не уничтожат Власть совершенно или же не приблизят ее к законному установлению»<sup>20</sup>. То есть относительно справедливый общественный договор находится в прошлом, но есть шанс на новое его заключение, революционным путем. Этот подлинный договор и будет описан в книге «Об общественном договоре».

Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге»<sup>21</sup> трактует заключение «Второго рассуждения» именно так. Он видит в «Общественном договоре» отрицание отрицания — такое равенство, которое зачеркнет деспотическое равенство и реализует истинное равенство, в синтезе со свободой. Однако, как мы увидим ниже, во французской традиции чтения Руссо эта интерпретация малопопулярна. Сам Руссо в конце жизни (в контексте тотального самооправдания) оспаривал ее и утверждал, что «Общественный договор» описывает лишь утерянное прошлое<sup>22</sup>.

На пророчестве переворота второе *Рассуждение* кончается. Руссо уничтожающе критикует государство с точки зрения потерянной, но истинной природы человека, а точнее, с точки зрения исторического *процесса* этой потери. Собственно, Руссо одним из

первых открывает понятие *истории*, так как оно утвердится в XIX и XX веках: не в качестве простой последовательности событий, а в качестве направленного изменения самой сущности человека, такого, что сама эта сущность и состоит в изменении, в отсутствии позитивной сущности. Критика, которая вытекает из этой точки зрения, абсолютна — Руссо предвосхищает здесь даже не столько Французскую революцию с ее в основном буржуазной программой, сколько революционный социализм XIX — XX веков.

## 2. Общественный договор

Итак, ложному, обманному общественному договору надо противопоставить подлинный общественный договор. Новое произведение Руссо (1762 год) называется «Об общественном договоре, или Принципы политического права».<sup>23</sup> Вообще, это произведение — отрывок из более объемного неопубликованного труда — долгое время не рассматривалось как центральное для Руссо. Он прославился не им, а «Рассуждениями», романами и «Исповедью». Да и сам Руссо не придавал книге «Об общественном договоре» какого-то революционного значения. Однако впоследствии, в эпоху Французской революции и позднее в XIX веке, именно это сочинение, посвященное республиканскому конституционному устройству, получило широкое признание и стало формировать образ Руссо.

Уже из названия трактата следует, что право принадлежит только государству, и никакое естественное право в нем действовать не может. То есть Руссо принимает сторону Гоббса, а не Локка и идет даже дальше, отбрасывая не только «естественное право», но и «естественный закон». Тем не менее, как мы уже видели, отказываясь от своей «естественной свободы» в пользу свободного государства, человек, парадоксальным образом, воссоздает свою свободу искусственно, на новых основаниях.

Отсылая ко второму «Рассуждению», Руссо открывает книгу следующим рассуждением:

Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах. Иной мнит

себя повелителем других, что не мешает ему быть рабом в большей еще мере, чем они. Как совершилась эта перемена? Не знаю. Что может придать ей легитимность? Полагаю, что этот вопрос я смогу разрешить<sup>24</sup>.

Руссо на самом деле догадывается, «как» произошла эта перемена, но он подчеркивает ее глубину, невероятность и необратимость. Важное замечание — господин так же страдает от нее, как и раб (завися от раба, боясь его и будучи замкнут в своем частном интересе), так что речь идет об универсальном освобождении. Но кажется, что Руссо, в противоположность своему «Второму рассуждению», хочет предложить рациональную схему легитимации власти. Однако тут же, в первой главке «Общественного договора», он продолжает:

Пока народ принужден повиноваться и повинуетя, он поступает хорошо; но если народ, как только получает возможность сбросить с себя ярмо, сбрасывает его — он поступает еще лучше<sup>25</sup>.

Многие — включая Ж. Старобинского — читают «Об общественном договоре» Руссо как очередную попытку идеальной, трансцендентальной легитимации государства вообще, каким оно могло бы быть. Это чтение, ставящее «Общественный договор» вне прямой связи со «Вторым рассуждением», преобладает во Франции и основывается на жанровом характере этого произведения, на ряде понятий, противоречащих «Второму рассуждению» (например, оставляемые навсегда «естественные права» и так далее). Мы упоминали, что Энгельс считал иначе — и его интерпретация кажется нам предпочтительнее. Руссо действительно колеблется — пишет он картину идиллического прошлого, абстрактную модель или программу. Но первые же фразы (о человеке повсюду в оковах), выше процитированный призыв «сбросить ярмо» не оставляют сомнений в ангажированности автора. Книга изобилует практическими указаниями по установлению и поддержанию республиканского режима. «Общественный договор» столь радикаль-

ного толка, как у Руссо, объясним только катастрофичностью описанной во «Втором рассуждении» современной ситуации. Однако Руссо действительно озабочен не только и не столько изменением режима, сколько *легитимацией* существующего деспотизма, разделения труда и так далее на почве права. Дело просто в том, что сама подобная легитимация требует принципиального изменения реального политического режима!

Прежде чем перейти собственно к договору, Руссо повторяет то, что уже было показано во втором «Рассуждении», — физическая сила не образует права. Политическое господство имеет совершенно новую, искусственную природу. Здесь Руссо встает на сторону Гоббса — и противоречит Спинозе. В то же время он совпадает со Спинозой в том, что политическое сообщество — это сумма сил отдельных индивидов. Но эта «суммация» приводит на самом деле к полному «химическому» слиянию и превращению в результате общественного договора<sup>26</sup>.

Статьи общественного договора «сводятся к одной-единственной, именно: полное отчуждение каждого из членов ассоциации со всеми его правами в пользу всего сообщества»<sup>27</sup>. То есть мы имеем *нелиберальный* договор, в котором человек полностью передает себя обществу, не оставляя себе даже лазейки в виде права на жизнь, как у Гоббса. Образуется «Целое», «единство», общее «я», которое, в своей активной законодательной роли, называется «сувереном», а в пассивной, административной — государством. Индивид также делится надвое (в точности как у Спинозы): как политически активный субъект он «гражданин», а как подчиняющийся закону он «подданный». Индивид вступает, по Руссо, «как бы в договор сам с собой», то есть он договаривается с собой, в качестве члена нового коллектива, что будет выполнять принятые им самим законы в качестве частного лица. Интересно, что общество «самого себя» — это у Руссо (например, в «Прогулках одинокого мечтателя»<sup>28</sup>) формула *одиночества*. Исследователь творчества Руссо Ремон Полен так прямо и утверждает, что в новом общественном договоре человек обретает «условия нового одиночества, которое определяется нравственной независимостью»<sup>29</sup>.

В «Об общественном договоре» же он скорее говорит об автономии, самоуправлении как сущности *свободы* — *«поступать лишь под воздействием своего желания есть рабство, а подчиняться закону, который ты сам для себя установил, есть свобода»*<sup>30</sup>. Это радикальное определение свободы как отказа от природы во имя закона — или же как протезирования природы законом — точно в этом виде перейдет в философию Канта.

Однако человек больше не может устанавливать для себя закон *лично*. Такой закон не будет общим и, следовательно, всеобщим. Человек вступает в договор с остальными. В результате договора частные воли объединяются в одну суверенную *«общую волю»*. Она является общей не только в том смысле, что она их объединяет, но и в том смысле, что она имеет *всеобщий* характер и выражает истинную, сущностную волю сообщества, вне зависимости от частных мнений (Руссо заимствует понятие общей воли у Дидро, но если у того она имеет естественно-правовой смысл, как воля всего человечества, то Руссо придает общей воле демократическую форму и связывает ее с процедурой всенародного голосования).

Общая воля, в отличие от «воли всех», то есть простой суммы волей, *не может заблуждаться*. Как это получается? До конца это неясно. Руссо объясняет несколько наивно, что если при суммировании отпадают «взаимно уничтожающиеся крайности», то остается как раз общая воля<sup>31</sup>. Но кроме того, он подчеркивает, что народ должен для этого быть «информированным», то есть одновременно образованным и осведомленным (там же). Как видим, Руссо все-таки отдает свою дань Просвещению.

Решения эта общая воля принимает большинством голосов. Поэтому сразу возникает вопрос: не будет ли большинство угнетать и дискриминировать меньшинство? Ответ Руссо — нет, не будет<sup>32</sup>, потому что общая воля может высказываться только по общим вопросам, в общей форме. То есть она не может принять закон, например «отнять у всех кавказцев гражданство», потому что «кавказцы» — частная категория. Насколько это ограничение реально действенно, насколько легко на практике отличить частную категорию от обобщенной — это другой вопрос, конечно.

Итак, мы построили государство в духе Гоббса, только вместо суверена-короля в нем суверен — народ, который, правда, только законодательствует, но не правит. Руссо одним из первых называет сувереном сам народ. По сути, конечно, многие до него приписывали народу верховную власть. Но они не называли ее «суверенной» — слово «суверен» отводилось монарху, с которым народ так или иначе делил власть. Редким исключением является... сам Гоббс<sup>33</sup>, для которого народ в принципе может стать сувереном, в демократическом государстве, и эта форма, при всех своих неудобствах, будет легитимной.

У Руссо власть народа, общая воля — неделима<sup>34</sup>. Не может быть никакого «разделения властей», никакого делегирования полномочий. Это совпадает с Гоббсом, но, в отличие от Гоббса, у Руссо (как и у Спинозы) не может быть и *репрезентации*, представительства общей воли — ни в персоне монарха, ни в некоем представительном собрании. Суверенитет общей воли в этом смысле «неотчуждаем»<sup>35</sup>. Народ должен исполнять свою власть сам, без посредников. «Суверен, который есть не что иное, как коллективное существо, может быть представляем только самим собою»<sup>36</sup> — еще одна любимая Руссо формула власти над собой. «Понятие о Представителях принадлежит новым временам; оно досталось нам от феодального Правления, от этого вида Правления несправедливого и нелепого, при котором род человеческий пришел в упадок, а звание человека было опозорено»<sup>37</sup>.

Общая воля — это не просто принцип легитимации. Она должна реально выражаться народом, и не только в момент основания, но регулярно.

Суверен может действовать лишь тогда, когда народ в собрании. Народ в собрании, скажут мне — какая химера! Это химера сегодня, но не так было две тысячи лет назад. Изменилась ли природа людей?

Границы возможного в мире духовном менее узки, чем мы полагаем; их сужают наши слабости, наши пороки, наши предрассудки. Низкие души не верят в существование великих людей; подлые рабы с насмешливым видом улыбаются при слове *свобода*<sup>38</sup>.

Актуальные слова...

Хотя народ и должен реально собираться, это вовсе не значит, что в государстве Руссо мы обязательно имеем дело с демократией. Традиционные виды режимов (монархия, аристократия, демократия) относятся, по Руссо, к типам *правительства*, а не суверена. Суверен в правильном государстве всегда один и тот же — народ. Но суверен *назначает* правительство, чтобы оно ведало его повседневными делами (разумеется, не может быть никакого *договора* между сувереном и правительством)<sup>39</sup>. Он предварительно выбирает форму этого правительства (для этого, на один момент, превратившись в правительство сам...).

Под «демократией» Руссо понимает, традиционно, ситуацию, когда весь народ является *правительством*: принимает повседневные частные решения. Хотя такой строй и желателен, говорит Руссо, он требует слишком большой добродетели от народа и поэтому подходит только «народу богов»<sup>40</sup>. Поэтому выборная монархия или, особенно, *выборная аристократия* вполне подойдут в качестве типа правительства и формы правления — при условии сохранения законодательной власти общей воли. Сегодня мы бы назвали такой строй небывалой, «прямой» демократией. И гордо называем «демократией» строй, который Руссо вообще посчитал бы феодально-деспотическим.

Но остается вопрос о реалистичности предложенной им модели. Ясно, что она требует серьезной озабоченности граждан общим делом, их просвещенности и добродетели. Но если эти качества откуда-то и могут появиться, то именно из практики уже существующего республиканского государства! Центральная проблема Просвещения...

Чтобы выйти из этого порочного круга, Руссо приходится ввести полумифическую фигуру «законодателя» (например, Ликурга, Солона, Кальвина), который, сам не будучи правителем, предлагает народу законы и воспитывает его,

чтобы следствие могло превратиться в причину, чтобы дух общезнания, который должен быть результатом первоначального устройства, руководил им и чтобы люди до появления законов были тем, чем они должны стать благодаря этим законам<sup>41</sup>.

Но помимо чуда, есть и несколько реалистических предпосылок материального бытия народа, которые должны быть налицо постоянно и за которыми государство должно следить. Проблема справедливого государства не сводится к его юридическому оформлению — у нее есть предпосылки в субстанциальном бытии народа. Так, политическое равенство должно основываться на относительном экономическом равенстве — власть должна ограничивать имущество богатых и жадность бедных.

Ни один гражданин не должен обладать столь значительным достатком, чтобы иметь возможность купить другого, и ни один — быть настолько бедным, чтобы быть вынужденным себя продавать: это предполагает в том, что касается до знатных и богатых, ограничение размеров их имущества и влияния, что же касается до людей малых — умерение скарденности и алчности<sup>42</sup>.

Государство должно быть предпочтительно небольшим и не-богатым. Кроме того, желательно, чтобы оно было относительно изолированным: таким, «которое может обойтись без других народов и без которого может обойтись всякий другой народ»<sup>43</sup>. Так, Руссо ставит корсиканцам в пример швейцарцев, которых делала сильными «уединенная и простая жизнь»<sup>44</sup>.

Кроме того, в государстве должна быть религия. Но ни в коем случае не христианство! Христианство раздваивает власть и человека — а «все, что нарушает единство общества, никуда не годится». Человек перестает интересоваться общественной жизнью, а власть становится деспотичной и нетерпимой. Вместо христианства, нам необходима некая «гражданская религия», у которой будет немного догматов, но которая заставит человека «любить свои обязанности»<sup>45</sup>. То есть человек, даже современный, не способен жить только разумом и правом — им должны соответствовать его чувства.

## **В. Значение Руссо**

Значение Руссо для политической теории переоценить трудно. Опираясь в деталях на предшествующую ему литературу по



естественному праву и общественному договору, он придает этим доктринам новый смысл. Речь идет уже не просто о легитимации правительства согласием народа, а о реальном исполнении народом своей власти. Общественный договор, конституирование нации, превращается из полезной фикции в практическую задачу. (Локк тоже выступал за революцию, но видел ее как восстание уже конституированного народа против узурпатора за возвращение к статус-кво.) Следовательно, нас интересуют не только юридические, но и материальные вопросы конституирования общества.

Соединяя республиканизм с теорией общественного договора (неочевидное сочетание), Руссо удастся показать всю нравственную привлекательность государства, основанного на самоуправлении граждан. Государство — не необходимое зло, а единственная для современного человека нравственной самореализации, *свободы*.

Парадокс — в поисках свободы мы приходим не к своеволию, но и не к осознанию природной или божественной необходимости — а к подчинению закону, который ты сам, в единстве с другими, деятельно вырабатывал. Отсюда определение свободы как автономии, которое прямо переходит от Руссо к Канту. Кант развивает его философски (примат практического разума над теоретическим), но ослабляет, делая закон принадлежностью индивида, а не коллективного единства.

Руссо работает на двойчатке между открытием и защитой внутреннего, интимного мира человека, его фундаментального *единства*, которого он должен искать с другими в республиканском государстве. Если по Гоббсу, который тоже отталкивается от одинокого индивида и противопоставляет ему единое государство, единство противостоит одиночеству и спасает от него человека, то у Руссо (как позднее у романтиков, у Кьеркегора) политическое единство как бы реализует бесконечный запрос, с которым к нему обращается одиночество.

Не случайно, что хорошее государство у Руссо в какой-то мере одиноко: оно предпочтительно уединено от других и предоставляет человеку возможность договора с самим собой. Сама инди-

видуальность, это дитя новых капиталистических отношений и религиозной реформации, перестает быть простым политическим атомом и открывает всю пропасть и все богатство одиночества. Но если нормальный протестант и либерал сделал бы, как тогда, так и сейчас, вывод о том, что государство должно быть мягким и предоставить индивиду культивировать себя, то Руссо делает обратный вывод: государство должно быть сплоченным и сильным, чтобы человек в нем действительно стал собой. (Где либерализм разводит точки зрения свободного индивида и Другого, который должен самоограничиться и предоставить индивиду свободу, там Руссо последователен: он пишет политику с точки зрения того же самого индивида, которого он до этого «освободил», а от большого Другого предлагает отделаться вообще.)

Руссо — не либеральный мыслитель. Он отвергает либерализм (то, что позднее назовут либерализмом) вместе с Просвещением. Формулируя противоречие между свободой и научно-техническим разумом, он выбирает свободу. Это не значит, что свобода у него иррациональна — напротив, общая воля творит всеобщую истину. Но свобода здесь предшествует разуму.

Противоречие Просвещения тем не менее не снято в том, что касается свободы и нравственного воспитания. Оно имеет характер парадокса. Чтобы реализовать свою свободу, народ должен быть если не просвещен, то добродетелен. Мы же имеем дело с тотальной испорченностью людей деспотизмом. Поэтому должно произойти то ли чудо, то ли какой-то переворот, чтобы этот деспотизм перешел в легитимное общественное бытие. Можно рассматривать главу о «законодателе» как сказочный иррационализм, а можно трактовать ее как предвидение исторического события, которое в нелинейной, взрывной форме создаст условия для самоконституирования, субъективации людей. Этим событием станет Французская революция, но, будучи незавершенной, она породит целую традицию перманентной революции. В результате оправдались оба прогноза Руссо (данные в конце «Второго Рассуждения») — с одной стороны, успехи в борьбе с деспотизмом, в просвещении и субъективации людей неоспоримы; неоспоримо,

что в результате перманентной революции все больше людей приблизились к буржуазному идеалу самоуправляющейся единицы, что мы достигли равенства не только сословий, но и полов (кстати, сам Руссо не приветствовал последнее!). Но этот же прогресс делает возможным и все более невиданное угнетение, «новый деспотизм» (Алексис де Токвиль), который использует относительную развитость самосознания человека и манипулирует им идеологически. Правые политические теоретики обвиняют Руссо, а заодно и Французскую революцию, в тоталитаризме. Но тоталитаризм скорее реализует прогноз Руссо о нарастании угнетения, приводящего к равенству ничтожеств. Увы, чем больше человек свободен и счастлив, тем больше опасность узурпации и эксплуатации этой свободы. Руссо сам говорит, что период образования государства — это наиболее восприимчивый, пластичный период<sup>46</sup>, когда его легче всего разрушить<sup>47</sup> — а значит, и подчинить себе учредительную энергию.

Разумеется, если рассматривать римский или спартанский идеал Руссо как готовую модель, насильственно наложенную на общество, то симпатии он не вызовет. Робеспьер, со своим «Праздником Верховного Существа», действительно близко подошел к тоталитарному моделированию общества. Но у Руссо этого нет — он, напротив, подчеркивает спонтанный, эмоциональный характер объединения волю, их основу в нравах людей. Конечно, он рисует крайний случай — мы вряд ли сегодня хотели и могли бы жить в государстве, устроенном по спартанскому образцу. Но мы, конечно, могли бы жить по общезначимым, а не случайным законам, вместе с другими решать свою судьбу, если бы все тот же деспотизм не вытеснял нас в гетто «частной жизни». (Кстати говоря, о деспотизме, мы имеем в виду не только личную власть, но и власть общественного мнения: когда в веке Токвиль и Дж.Ст. Милль будут критиковать «тиранию большинства», думая, что задевают и Руссо, то на деле они имеют в нем предшественника. «Общество» травмило Руссо, а он его параноидально боялся — поэтому и развивал теории естественного одиночества человека. Свободное государство как раз и выступает как спасение одинокого индивида от дес-

потизма общества — просто в то время еще не существовало понятийное различие общества и государства, и Руссо говорит просто о «людях», о своих «преследователях».)

## Г. Влияние Руссо

Влияние Руссо огромно. Главное влияние он оказал на следующее за собой поколение. Именно у Руссо взял Кант основной принцип своей этической философии — понимание свободы как надприродной автономии и потому как сверхзадачи. Наследники Канта — немецкие идеалисты — сохранили это понимание свободы. Но в отличие от Канта, они — прежде всего Фихте и Гегель — всерьез восприняли абсолютный республиканизм Руссо. Именно под влиянием Руссо эти мыслители сделали государство главным этическим приоритетом. Это важно не упускать из виду, иначе национализм Фихте и этатизм Гегеля останутся непонятным и будут вызывать упреки в «тоталитаризме». На деле, хотя и Фихте, и Гегель видоизменяют конкретный тип республики, описанный Руссо, приближая его к современной им действительности, их оценка государства вытекает из руссоистской критики буржуазного индивидуализма и руссоистского же понимания свободы как коллективного единства.

Наряду со спекулятивной философией, Руссо решающим образом повлиял и на эстетически-философское движение *романтизма*. Об этом влиянии знают все, но слишком часто его понимают в духе проповеди близости к природе и непосредственности. На самом деле, как мы видели, Руссо пишет именно о *потере* природного, и романтики заимствуют у него как бесконечную ностальгию, так и бесконечную практическую задачу, которую многие из них, следуя позднему Канту, предполагают разрешить через *искусство*, а не через политику.

Общеизвестно также, что Руссо был основным вдохновителем Французской революции. Оно и неудивительно — мы видели, что в его творчестве, пусть на заднем плане, звучат откровенные призывы к революции. Особенно важно, что Руссо обозначил и выра-

зил тот внутренний конфликт, разрыв эпохи Просвещения, который вскоре приобрел характер политического кризиса. Впрочем, влияние Руссо на французских революционеров не надо преувеличивать: они читали и других авторов, например Монтескье и Локка. Как мы далее увидим, главный теоретик Французской революции, Эммануэль Сийес, виртуозно скомбинировал политическое учение Руссо с более умеренными доктринами, приспособив его тем самым к реальности и придав откровенно буржуазный характер.

Мы видели, что Руссо, со своим сентиментализмом и жалостью, предвосхитил уже социалистическую программу. Во время Французской революции роль этой программы была невелика, ее проводили, очень нерешительно, только якобинцы, а затем, во время Директории, к ней обращались якобинские еретики из круга Бабефа. Ханна Арендт, в книге «О революции», яростно критикует якобинцев за их политику жалости, но при этом очень ясно и верно показывает, что эта радикально эгалитаристская программа вытекает из учения Руссо, не столько даже из политики «Общественного договора», сколько из антропологии «Рассуждения о неравенстве».

Влияние Руссо не прекратилось и позднее — оно лишь стало более опосредованным. Нетрудно увидеть влияние Руссо на младогегельянство, которое противопоставило разрыв и кризис гегелевской попытке примирения. Многие моменты учения Маркса, например учение об идеологии, реконструкция исторического прогресса, прямо восходят ко второму «Рассуждению».

Ницше, который Руссо ненавидел как истерика и актера, на самом деле продолжает Руссо методологически, вскрывая искусственность и сконструированность человеческих установлений, таких как мораль и религия. «Генеалогия морали» всецело находится в традиции критических реконструкций, идущей от второго «Рассуждения».

В XX веке слава Руссо несколько померкла, так как его место заняли Маркс и Ницше. А Ницше, занимая его место, еще и подверг его запоминающейся критике. Так, я уже упомянул критику Руссо

Ханной Арендт, крупнейшим политическим философом XX века. Линии этой атаки почти буквально заимствованы у Ницше.

С другой стороны, во Франции Руссо оставался весьма влиятелен. Французская социология была ориентирована на антропологию (изучение первобытных обществ) и сравнивала их, в духе Руссо, с обществами современными, находя инварианты и различия. Эмиль Дюркгейм относился к Руссо с большим уважением, и его учение об аффективной природе коллектива, об аналогии между государством и религией во многом перекликалось с творчеством великого предшественника. Велико влияние Руссо и на последующее поколение французских философствующих антропологов, в частности на Леви-Стросса. Из той же антропологической традиции, не без влияния Руссо, вышли такие мыслители, как Батай и Кластр. Для них Руссо — это критик репрезентации, ставящий вопрос о соотношении природы и «культуры» (слово, самому Руссо неизвестное) и демонстрирующий амбивалентность того и другого. В том же качестве критика репрезентации Руссо появляется в деконструктивной философии Жака Деррида, а также у его последователей Пола де Мана и Филиппа Лаку-Лабарта. Здесь как бы сходятся линии Руссо и Ницше, и на месте самотождественного истока открываются парадоксальные жесты письма и игры.

### **Литература для чтения:**

The Cambridge Companion to Rousseau. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

*Lacoue-Labarthe Philippe.* La poétique de l'histoire. P.: Galilée, 2000.

*Masters R.D.* The political philosophy of Rousseau. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968.

*Strauss Leo.* The city and man. The University of Chicago Press, 1978.

*Starobinsky Jean.* Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle. P.: Gallimard, 1971.

**Вопросы на понимание:**

1) Что такое «эпоха Просвещения»? Какие исторические процессы шли в этот период? Что означало для современников само понятие «Просвещения»?

2) В какой мере Руссо является просветителем, а в какой — отвергает Просвещение?

3) Что Руссо думает о естественном состоянии человека? Как его идеи на эту тему отличаются от идей Гоббса и Локка?

4) Что, по Руссо, является двигателем истории?

5) В чем возможная логика перехода от философии истории «Второго Рассуждения» к политической конституции трактата «Об общественном договоре»?

6) Почему общественный договор Руссо является нелиберальным?

7) Что такое общая воля? Что, по Руссо, предохраняет ее от тирании?

8) Что такое свобода по Руссо? Чем его понимание свободы отличается от понимания свободы Гоббсом? А по-вашему, что такое свобода? Почему она так важна для политической мысли?

9) Определите гражданскую религию. Почему Руссо считает необходимым ее присутствие в самоуправляющейся республике?

<sup>1</sup> Руссо Жан-Жак. Рассуждение о происхождении неравенства между людьми // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. М.: Канон-Пресс, 2000. С. 51—150. Ниже цитируется как «Второе Рассуждение».

<sup>2</sup> Второе Рассуждение. С. 83.

<sup>3</sup> Второе Рассуждение. Предисловие. С. 64. Это — отсылка к «Государству» Платона. Руссо как бы повторяет платоновский аргумент «пещеры» и предлагает полностью перевернуть точку зрения на человека.

<sup>4</sup> Второе Рассуждение. С. 81.

<sup>5</sup> Которого Руссо цитирует, не называя имени, во «Втором Рассуждении» (с. 125).

<sup>6</sup> Второе Рассуждение.

<sup>7</sup> *Starobinsky J.* Note // Rousseau J.-J. Oeuvre Complètes / Ed. Pléiade. P.: Gallimard, 1964, III. P. 1299; cf.: *Starobinsky J.* Le remède dans le mal. P.: Gallimard, 1989.

<sup>8</sup> *Starobinsky J.* La solitude // La transparence et l'obstacle. P.: Gallimard, 1971. Ch. 3. P. 49—83.

<sup>9</sup> Второе рассуждение. С. 111.

<sup>10</sup> Ср. об этом в книге: *Polin Raymond.* Rousseau: La politique de la solitude. P.: Sirey, 1971. P. 14, 250. Как пишет Полен, во втором Рассуждении «тема острова, обычно понимаемого как принцип одиночества, здесь становится принципом концентрации людей 'которые таким образом сближаются и вынуждаются жить вместе'».

<sup>11</sup> Второе Рассуждение. С. 119.

<sup>12</sup> Второе Рассуждение. С. 112.

<sup>13</sup> Второе Рассуждение. С. 107.

<sup>14</sup> Второе Рассуждение. С. 121.

<sup>15</sup> Второе Рассуждение. С. 122.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Второе Рассуждение. С. 129.

<sup>18</sup> Второе Рассуждение. С. 132.

<sup>19</sup> Второе Рассуждение. С. 136.

<sup>20</sup> Там же. С. 132.

<sup>21</sup> *Энгельс Фридрих.* Анти-Дюринг // Маркс К, Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: Политиздат, 1955—. Т. 20, ч. 1, гл. 13. С. 143—144.

<sup>22</sup> *Rousseau Jean-Jacques.* Lettres de la Montagne, 1, Lettre VI // Rousseau Jean-Jacques. Oeuvres Complètes, III / Ed. de la Pléiade. P.: Gallimard, 1964. P. 804—812. Руссо пишет здесь, что хотел просто поставить в пример другим Конституцию Женевы, а не стремился разрушать другие государства. Однако аргумент носит явные черты самооправдания и не может приниматься полностью за чистую монету.

<sup>23</sup> См.: Руссо. Об общественном договоре. С. 195—322.



<sup>24</sup> Там же. Ч. 1. С. 198 (перевод изменен).

<sup>25</sup> Там же. Ч. 1. С. 198.

<sup>26</sup> Вопрос о преемственности Руссо по отношению к Спинозе проблематичен, потому что нет точных данных, подтверждающих, что Руссо читал запрещенные, малодоступные книги этого автора. Он ссылается на него обычно в духе своего времени, как на зловредного атеиста. В то же время переключка с идеями Спинозы возникает у Руссо на каждом шагу. Например, Руссо («Об общественном договоре», 3,6; с. 260) почти буквально повторяет оценку Спинозой Макиавелли — еще одного запрещенного, демонизированного политического мыслителя — как республиканца, написавшего зашифрованный памфлет против тиранов. Также Руссо буквально повторяет спинозистское разделение ипостасей гражданина и подданного.

См. об этом старую, но, насколько мне известно, непревзойденную статью: *Eckstein Walter. Rousseau and Spinoza: Their Political Theories and Their Conception of Ethical Freedom // Journal of the History of Ideas. Jun., 1944. Vol. 5, № 3. P. 259—291.* Экштайн ссылается на письмо Спинозы Дону Дешану от 8 мая 1761 г., в котором Руссо сравнивает философскую систему Дешана с системой Спинозы. Это замечание предполагает некое знакомство Руссо с предметом. Другое доказательство — свидетельство современника Руссо Антуана Сабатье де Кастра о знакомстве Руссо с «Богословско-политическим трактатом». Экштайн также ссылается на две важные, но труднодоступные статьи, утверждающие влияние Спинозы на Руссо в случае гражданина и подданного (*Bizilli Paul. Jean-Jacques Rousseau et la démocratie // Annuaire de l'Université de Sofia. 1928*) и интерпретации Макиавелли (*Rava Adolfo. Spinoza e Machiavelli // Studi Filosofico-Giuridici dedicati a G. del Vecchio. 1931. T. 2*).

<sup>27</sup> Об Общественном договоре, 1,6. С. 208.

<sup>28</sup> Первая же фраза этого автобиографического сочинения звучит так: «И вот я один на земле, у меня больше нет братьев, близких, друзей, иного общества, чем мое собственное» (*Rousseau Jean-Jacques. Les rêveries du Promeneur Solitaire // Œuvres Complètes. P.: Gallimard, 1959. Bibliothèque de la Pléiade. T. 1. P. 995*). Дальше, правда, одиночество предстает в более благоприятном свете.

<sup>29</sup> *Polin Raymond. Rousseau: La politique de la solitude. P.: Sirey, 1971. P. 34.*

<sup>30</sup> Об общественном договоре, 1, 8. С. 212.

<sup>31</sup> Об общественном договоре, 2,3. С. 219.

<sup>32</sup> Об общественном договоре, 2, 4. С. 223; 2, 6. С. 227.

<sup>33</sup> Гоббс. Левиафан. Гл. 21. С. 166 — «суверенный народ Афин».

<sup>34</sup> Об общественном договоре, 2,2. С. 217—219.

<sup>35</sup> Об общественном договоре, 2,1. С. 216—217.

<sup>36</sup> Об общественном договоре. С. 216.

<sup>37</sup> Об общественном договоре, 3.15. С. 281.

<sup>38</sup> Об общественном договоре, 3, 12. С. 276.

<sup>39</sup> Об общественном договоре, 3.1. С. 245—250.

<sup>40</sup> Об общественном договоре, 3, 1. С. 256.

<sup>41</sup> Об общественном договоре, 2, 7. С. 232.

<sup>42</sup> Об общественном договоре, 2, 11. С. 241.

<sup>43</sup> Об общественном договоре, 2, 11. С. 240.

<sup>44</sup> Проект Конституции для Корсики // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. С. 342.

<sup>45</sup> Об общественном договоре, 4.8. С. 320.

<sup>46</sup> Об общественном договоре, 2.8. С. 234.

<sup>47</sup> Об общественном договоре, 2.10. С. 239.

РЕВОЛЮЦИЯ:  
СОБЫТИЕ  
МЫСЛИТ



# QU'EST-CE QUE LE TIERS-ETAT?

Le plan de cet Ecrit est très simple. Nous avons trois questions à nous faire.

- 1<sup>re</sup>. Qu'est-ce que le Tiers-Etat? Tout.
- 2<sup>re</sup>. Qu'a-t-il été jusqu'à présent dans l'ordre politique? Rien.
- 3<sup>re</sup>. Que demande-t-il? A y devenir quelque chose.

On verra si les réponses sont justes. Nous examinerons ensuite les moyens que l'on a employés, & ceux que l'on doit prendre, afin que le Tiers-Etat devienne, en effet, quelque chose. Ainsi nous dirons :

1<sup>re</sup>. Ce que les Ministres ont voulu, & ce que les Privilégiés eux-mêmes proposent ou laissent.

2<sup>re</sup>. Ce qu'on auroit dû faire.

3<sup>re</sup>. Enfin ce qui reste à faire au Tiers pour prendre la place qui lui est due.

В этой главе мы подробно остановимся на круте идей, порожденных революциями конца XVIII века в Америке и Европе. Если в предыдущих главах мы, как правило, рассматривали целостные системы политической мысли в их историческом контексте, то в случае Американской, и особенно Французской, революции само событие встает на место «автора» и придает единство в остальном разрозненным, фрагментарным идеям. Революционные события находятся, конечно, в горизонте более глобального события, которое мы обозначили в начале книги как «Новое время». В рамках этого большого события происходят события более локальные: но если первое совершается медленно и часто незаметно, то вторые, особенно если это революции, развиваются быстро, вихреобразно, по нарастающей — так что у их участников нету времени на систематическую проработку принципов революции. И тем не менее эпоха революций XVIII века удивительно насыщена яркими, творческими идеями, политическими изобретениями, чеканными формулами, определившими политическую форму западных государств, вплоть до наших дней.

Когда «поддались» и провалились веками установленные порядки несвободы, то общество охватило чувство энтузиазма и неограниченных возможностей. Проходы, открывшиеся в практике, в силу некоего психофизиологического переноса открыли поры в искусстве и теории. Но конечно, идеи Американской и Французской революций не возникли на пустом месте. В них на-

шли мгновенное выражение те мысли, что накапливались в течение Нового времени, и особенно века Просвещения, — но теперь эти идеи, столкнувшись с практикой, несли полемический заряд и вдохновляли на борьбу.

## 1. Ход революции

Дело началось в 1770-х годах в североамериканских колониях, в которых накопились противоречия с метрополией. В то время как Англия практиковала либеральные политические принципы внутри страны, она правила Америкой во многом деспотически, как колониальной территорией — при том, что население последней было англосаксонским по культуре и пуританским по религии. Поэтому будущие Соединенные Штаты («конфедерация») восстали и решили отделиться от Англии. В 1776 году их программа была сформулирована в Декларации Независимости (написанной Томасом Джефферсоном). Здесь борьба за независимость переводится на язык либерализма и Просвещения, она трактуется как право народа на самоуправление и восстание против тирании. То есть международный конфликт трактуется как конфликт домашний, как момент учреждения (конституирования) американского государства. Основной источник «Декларации» — философия Локка. Следуя принципам английского мыслителя, Джефферсон доказывает, что восстание колонистов есть простой акт сопротивления тирану, что это восстание не произвольно, а возникает в ответ на «длинный ряд злоупотреблений», из которых основное, наверное, — это отказ американцам в полноценном представительстве и в то же время сбор с них налогов, то есть вторжение в их частную собственность. Тем не менее Декларация Независимости провозглашает «неотчуждаемыми правами» человека жизнь, свободу и стремление к счастью (*pursuit of happiness*), а собственность, столь первостепенное право у Локка, здесь не упомянута. То есть в основу государства кладется не столько «недвижимое», стабильное имущество человека, сколько его разнообразная деятельность — как предпринимательская, так, можно полагать, и политическая.

В 1787 году, уже отвоевав у Британии свою независимость, североамериканские государства («штаты», т.е. states) созвали конституционный «конвент» и объединились в новое федеративное государство, создав первую в мире писаную *конституцию*. Ратификация ее штатами проходила в 1787—1788 годах. Объединение в федерацию было далеко не всеми принято однозначно, и создатели конституции — Джордж Мэдисон, Александр Гамильтон и Джон Джей — написали целую серию статей, разъясняющих и пропагандирующих ее принципы. Эти статьи стали известны под названием «Записок Федералиста».

Авторы «записок», опираясь на теорию смешанного режима Монтескье (восходящую в конечном счете к античным образцам, а именно Аристотелю и Полибию), обосновывают необходимость большого единого государства, в котором власти разделены и сбалансированы относительно друг друга в качестве т.н. «сдержек и противовесов» (checks and balances<sup>1</sup>). Они ориентируются на *республиканскую* традицию политической мысли и в духе этой традиции рассуждают о конституции не столько с точки зрения принципов, сколько с точки зрения опыта и практики. Государство видится ими как своеобразный механизм, который должен быть разумно устроен и налажен. Но необходимость опоры на опыт проистекает (как у Макиавелли) из факта абсолютной новизны и революционности положения американцев.

Разве не тем славен народ Америки, что, отдавая должное воззрениям прежних времен и других народов, не впадал в слепое благоговение ни перед древним миром, ни перед вековыми обычаями, ни перед прославленными именами, а руководствовался собственным здравым смыслом, знанием собственных дел и уроками, извлеченными из собственного опыта?.. [Американцы] совершили революцию, не имеющую равной в анналах человеческого общества. Они заложили основу власти, не имеющую образца ни в одной точке земного шара<sup>2</sup>.

Это — республиканская программа, которая отказывается от прямого подражания республиканской традиции. Мэдисон прямо

противопоставляет *республику демократии* (Федералист 14). Для него совершенно очевидно противоречие между их версией либерализма и тем радикальным демократизмом, который представлял, например, Джефферсон, а также ряд «антифедералистов», противников объединения. Власть народа, пишут Мэдисон, Гамильтон и Джей, может осуществляться только косвенно, через представителей — у власти должны стоять образованные обеспеченные элиты, а не массы. Впрочем, Гамильтон, в отличие от Мэдисона, не исключал демократию совершенно и, в другом месте, впервые употребил замечательный оксюморон «репрезентативная демократия» (вспомним, что у Руссо представительство было несовместимо с народовластием вообще, то есть не только с демократией, но и с республикой).

Во многом вопреки изначальному замыслу федералистов и под давлением антифедералистских сил, к конституции была сразу же (1791 год) добавлена серия поправок, ограничивающая власть федерации (но не штатов!) в части «естественных» прав, как личных, так и гражданских — защиты от необоснованного ареста, защиты собственности, свободы носить оружие, свободы слова и так далее Билль о правах, так же как и почти одновременно принятая во Франции «Декларация прав человека и гражданина», совмещает политические права, обеспечивающие народовластие, и сугубо индивидуальные частные свободы. Впрочем, и первые, и вторые трактуются в американском «билле» в либеральном ключе: как «негативные» изъятия из власти государства (а не как его органические институты).

Вскоре за американскими событиями острый политический кризис возникает в абсолютистской Франции. Франция того времени была динамично развивающимся государством, с растущей капиталистической экономикой и с огромным административным аппаратом. Идеи Просвещения — светский рационализм, доктрина естественных прав и так далее — были распространены в обществе относительно широко. Но в то же время сохранялось сословное устройство общества; дворяне имели важные привилегии и боролись за то, чтобы иметь их больше. Вообще, вторая по-



ловина XVIII века — это время, когда по всей Европе дворянство «контратакует» и добивается больших уступок от абсолютизма. При этом аристократы, так же как и буржуа, опираются на либеральные идеи, зовут к ограничению королевской власти — но ради того, чтобы сохранить сословные привилегии.

Буржуазия играла в экономике, обществе, культуре Франции огромную роль — но в политике и в армии она занимала подчиненное место. Особенно чувствительным было аристократическое устройство судов — так называемых «парламентов» (ничего общего уже не имевших с парламентом Англии). Судебная власть для капитализма имеет решающее значение, ведь она гарантирует выполнение контрактов! И если она целиком находится в руках чужого сословия, то налицо экономические предпосылки политического конфликта.

Людовик XVI, бывший тогда королем Франции, вел реформы с целью дальнейшей рационализации и либерализации французской экономики. Он привлек к управлению страной уже упоминавшихся «физиократов» — поздних интеллектуалов-просветителей, сторонников свободного рынка, ставивших рассудочность выше свободы, а затем их оппонента, Жака Неккера, тоже рационалистически мыслящего экономиста, но близкого скорее к меркантилизму. Король то назначал его министром, то снимал с этого поста. Реформизм Людовика XVI был нерешителен, потому что слишком многие в среде дворянства сопротивлялись реформам. Этот нерешительный реформизм был еще хуже бездействия, поэтому он в конце концов полностью загубил французскую экономику. Разразился финансовый кризис, который наложился в конце 1780-х годов на неурожай и последовавший голод в городах. Король нуждался в деньгах и решился на крайнюю меру — на то, чтобы вернуться к доабсолютистской практике сословной монархии и созвать «Генеральные Штаты» — орган, не созывавшийся более 150 лет, — чтобы получить от него согласие на новый налог. Более того, он поддавался давлению либералов и согласился на то, чтобы третье сословие представляли столько же депутатов (600), сколько составляли депутаты дворян и духовенства, вместе взятые (по 300).

Итак, в 1789 году во Франции прошли выборы в Генеральные Штаты, которые вылились в триумф идеологии Просвещения (естественные права, общественный договор и так далее). Но еще до этой кампании, в январе 1789 года, в свет вышла книжка, ставшая вскоре программой действий депутатов от третьего сословия, программой первых шагов революции. Книжка называлась «Что такое третье сословие?», а автором ее был аббат Эммануэль Сийес<sup>3</sup>.

Эта короткая книга — скорее, памфлет — написана наспех, к случаю, в ней нет научных ссылок, нет целостной теории. Тем не менее роль брошюры Сийеса переоценить трудно. Она так и осталась главной, самой глубокой теоретической программой Французской революции и содержала ряд ключевых идей, определивших политическую теорию и практику постреволюционной эпохи. По глубине проникновения в сущность политического этот манифест политика-практика стоит в одном ряду с самыми глубокомысленными теоретическими трактатами западной истории.

Открывает брошюру Сийеса афоризм, который он, по-видимому, заимствовал у графа Шамфора:

- 1) Что такое третье сословие? — Все.
- 2) Чем оно было до сих пор в политическом строе? — Ничем.
- 3) Чего оно требует? — Быть чем-нибудь.

С самого начала мы видим, что задача ставится в теологическом или метафизическом смысле: задачей революции станет учреждение третьего сословия из ничего. Позже, как мы увидим, эту фигуру заимствует у Сийеса Карл Маркс.

Далее Сийес утверждает, что третье сословие является основным тружеником и производителем. Дворянство и духовенство узурпируют почетные и доходные должности без всякого на то права. Следовательно, третье сословие — это и есть целая *нация*. Нация — новомодное в то время слово, которое обозначает примерно то же, что и народ. («Нация» станет ведущим лозунгом демократов Французской революции, и лишь спустя десятки лет, постепенно, это понятие приобретет консервативные и реакционные обертоны.) Дворяне и священники, именно потому что

претендуют на привилегии, тем самым исключили себя из тела нации («общей воли, сказал бы Руссо) и находятся, вообще говоря, вне закона. Здесь из логики объединения, власти общего и целого, возникает логика исключения и отвержения. Исключение как принцип власти и суверенитета переворачивается и превращается в принцип изгнания (мы увидим ту же фигуру в процессе над королем).

Дальше Сийес, обсудив программу действий третьего сословия в Генеральных Штатах, переходит к теоретическому рассмотрению практической задачи будущей революции. «Что следовало бы сделать?» (то есть сделать королю при созыве Штатов) — спрашивает он — и излагает общие принципы конституционного права.

Прежде всего нация прошла в своем развитии некоторую историю, так что на настоящий момент ее «общая воля» (*volonté commune*, а не *générale*, как у Руссо) может действовать только через *представителей*. То есть, соглашаясь с Руссо по вопросу о суверенитете нации, Сийес в то же время соединяет этот принцип с принципом репрезентации, представительства. Так, параллельно с американцами, он намечает строй, который потом станет называться «представительной демократией».

Но возникает проблема, проблема творения из ничего. Ведь если мы не апеллируем к Богу, то кто может учредить нацию, установить конституцию? Ведь ни у кого нет и не может быть для этого полномочий, пока нет конституции! Мы не можем поручить обычным представителям принять конституцию. Ведь их полномочия утверждены и ограничены старым порядком. А нам нужно учредить что-то новое, опираясь на неограниченный суверенитет реальной, но бесформенной нации!

Это та же проблема, с которой мы сталкивались у Руссо (как создать конституцию до того, как уже конституирован народ?) и в ответ на которую Руссо выдвинул свою мифическую фигуру законодателя. Сийес тоже упоминает «порочный круг»<sup>4</sup>, однако, исключая его, остается в рамках политической философии. Он предлагает различать *учредительную* и *учрежденную* власть (*pouvoir constituant* и *pouvoir constitué*<sup>5</sup>), а также *обычное* и *экстраорди-*

*нарное* представительство<sup>6</sup>. Учредительная власть, власть, впервые устанавливающая конституцию, не может быть скована никаким законом и никакой формой. Откуда может исходить такая власть? Только от самой *нации*: здесь факт, материальное существование нации (что есть третье сословие? — Все!) переходит в право, становится первым основанием права. Но как он может таковым стать? Опять через представителей, но это уже особые, чрезвычайные представители. Их отправка не связана никакой формой. Неважно, каким именно способом их избирают, важно, что они по факту занимают властное место, являются «чем-то», заметной частью «всего», но без того, чтобы выделяться из этого всего по какому-либо принципу. Это неопределенно-частичный образ нации. Как сказал бы Гоббс, роль этих представителей просто в том, чтобы оказаться в нужное время в нужном месте. Поэтому возможен и такой вариант: депутаты Генеральных Штатов, которые явно не уполномочены принимать новую конституцию, объявляют себя чрезвычайными представителями нации и в этом качестве уже обретают такое право. (Именно так вскоре и поступили депутаты, образовав Национальное, или Учредительное собрание.) Итак, Сийес, еще до того как началась революция, создает теорию *революционной* политики: теорию, которая вводит в политическую теорию категории события и времени, которая вводит чрезвычайное в сферу политических и даже правовых понятий. Причем во многом за счет введения *представительства* Сийес рассматривает чрезвычайное и суверенное не столько как некую фиксированную инстанцию, которая заменяла бы абсолютного монарха (такая инстанция может появиться только в результате учреждения), а как творческую силу и власть, которая сродни творческой формообразующей силе природы или Бога. Как и в случае Руссо, мы видим глубокое родство идей Сийеса с философией Спинозы. И как в случае Руссо, у нас нет никаких данных, знал ли Сийес Спинозу или перенял различие *natura naturans* и *natura naturata* из какого-нибудь другого источника (например, из схоластики или из неоплатонизма Возрождения). Сам Сийес предпочитал ссылаться на классиков Просве-

щения — Локка, Кондильяка, Бонне, которым мысли такой тонкости и в голову не приходили.

Программа Сийеса была в основном выполнена, когда Генеральные Штаты наконец собрались. Депутаты третьего сословия объявили, что они образуют теперь Национальное собрание, и предложили двум другим сословиям присоединиться к ним. Король попробовал не пустить их в зал заседаний, но они собрались в другом (зале для игры в мяч) и дали друг другу клятву не расходиться до принятия конституции. Король стянул к Парижу войска и отправил в отставку либерального министра Неккера. Горожане начали мобилизовываться. Мобилизация питалась противоположными чувствами энтузиазма и страха. Волна мобилизации прокатилась в то лето по всей Франции. В провинциях это была паника, «Большой страх»: среди крестьян, в отсутствие точных сведений о происходящем в стране, распространился слух о неминуемой волне экспроприаций со стороны разбойников и подстрекающих их аристократов.

13 июля активисты и воодушевленные ими горожане заняли парижскую ратушу и назначили буржуазный муниципалитет. Так было положено начало возникновению *секций Парижской коммуны* — параллельному, демократическому органу власти, который формально являлся органом местной власти Парижа, но фактически был альтернативным центром суверенитета, потому что опирался на мобилизованные массы. Вплоть до их подавления в 1794 году секции всегда выдвигали самые радикальные требования и поддерживали самых радикальных депутатов Собрания. Таким образом, специфическая неодновременность, поспешность и медлительность революционного развития привели к возникновению *двоевластия* (точнее, на тот момент, *троевластия*, если учитывать сохраняющуюся власть королевского двора).

14 июля произошел успешный штурм Бастилии, поддержанный, после колебаний, Национальным собранием. Говорят, что в этот день Людовик XVI спросил у герцога Лианкура: «Это что, бунт?» — «Нет, сир, — ответил тот, — это революция».

После этого инициатива перешла к Национальному собранию, и либеральный король, опасаясь гражданской войны, шел на все уступки. 4 августа депутаты отменяют все феодальные привилегии. 26 августа, по примеру Соединенных Штатов, Национальное собрание принимает «Декларацию прав человека и гражданина».

«Декларация прав человека и гражданина» — интереснейший документ. В нем соединены две разнородные и трудно совместимые программы: руссоистские принципы народовластия и локковские принципы частных свобод. Это противоречие заложено уже в названии: речь идет о правах *человека* (то есть дополитического, естественного человека) и *гражданина* (то есть о правах политического участия).

С одной стороны, Декларация провозглашает абсолютный суверенитет народа: «Источником суверенной власти является нация. Никакие учреждения, ни один индивид не могут обладать властью, которая не исходит явно от нации» (Статья 3). Но в то же время утверждается, что «цель всякого политического союза — обеспечение естественных и неотъемлемых прав человека. Таковые — свобода, собственность, безопасность и сопротивление угнетению» (Статья 2). Последняя, 17-я глава Декларации утверждает главную классовую ценность буржуазии: «Так как собственность есть право неприкосновенное и священное, никто не может быть лишен ее иначе, как в случае установленной законом явной общественной необходимости и при условии справедливого и предвзвешенного возмещения».

Итак, совмещены радикально демократические моменты (суверенитет народа, закон как общая воля) и либеральные моменты, направленные на ограничение власти. Тем не менее в этом противоречии доминирует гражданско-политическая сторона. По-видимому, с точки зрения авторов Декларации, республиканское самоуправление является подлинной и единственной гарантией того, что будут соблюдаться права собственности и неприкосновенности личности. Коллективная, «позитивная» свобода создаст все предпосылки к реализации частной, «негативной» свободы (вспомним, что мы обнаружили эту взаимосвязь, уже гово-

ря о Макиавелли). Но как любое хрупкое, противоречивое единство разных направлений, синтез, предложенный Декларацией, не оказался стойким: противоречивость документа была обнаружена уже радикальными якобинцами круга Бабефа, а затем продемонстрирована Марксом в «Еврейском Вопросе», который мы подробно анализируем ниже.

В августе 1789 года Национальное собрание достигло определенного компромисса с королем. Но 5 октября баланс их сил был смещен в пользу депутатов, потому что разгневанные женщины Парижа устроили «марш» на Версаль и, совместно со вновь созданной национальной гвардией, вынудили короля переселиться из пригородного дворца в Париж, под присмотр бунтующего народа.

Дальше, в течение 1789—1791 годов, вновь установилось равновесие. Казалось, что во Франции образована конституционная монархия, с Людовиком в роли своеобразного президента. Просвещенческая проповедь рационального устройства общества и социальной гармонии близка к осуществлению. Но эти надежды быстро развеялись. В революционной ситуации все противоречия имеют тенденцию к поляризации.

Большая часть аристократов не смирилась с революцией. Они работали на реванш и привлекли на свою сторону самого короля, а также подталкивали Австрийскую империю к войне с Францией. В июне 1791 года король пытается бежать за границу. Его узнают и останавливают. Теперь он находится под негласным арестом. Лидеры Национального собрания решают замять дело. Но уже поздно. 20 апреля 1792 года Франция объявляет войну Австрии (предупреждая ее нападение). Война начинается с серии поражений. 10 августа 1792 года восстание парижских секций приводит к окончательному свержению короля и к установлению республики.

Вместо Национального собрания выбирают конституционный Конвент (по образцу американского). К власти приходят все более демократически настроенные деятели: вначале жирондисты, а затем монтаньяры (радикальное крыло якобинского клуба).

В конце 1792-го — начале 1793 года проходит процесс над королем Людовиком XVI, он (в качестве короля, не как простой гражданин!) признается виновным в государственной измене и приговаривается к смертной казни на гильотине. Интересны аргументы, которые приводились монтаньярами — Сен-Жюстом и Робеспьером, в суде над королем. Для них этот суд не мог оставаться в рамках закона. Действительно, Людовик никак не мог нарушить законов своего государства, из применения которых он был исключен как суверен. Его неприкосновенность признавалась даже новой конституцией 1791 года. Не мог он быть осужден и по новым законам, так как суждение *ex post facto* противоречит праву. Поэтому, с точки зрения Сен-Жюста и Робеспьера, король должен быть не столько осужден за свое преступление, сколько убит как враг, находящийся вне нации, вне общественного договора. То есть исключительность положения суверена была обернута здесь, чтобы объявить его вне закона. Ту же логику мы наблюдали у Сийеса в отношении аристократии.

В результате народного восстания в мае—июне 1793 года устанавливается фактическая диктатура триумvirата «М. Робеспьер — А. де Сен-Жюст — Ж. Кутон», основанная на их авторитете в собрании и на поддержке секций и сосредоточенная в исполнительном комитете Конвента — «Комитете общественного блага», или «спасения». (*Salut public*, или *salus populi* — это традиционная римская формула, выражающая цель правительства, которая стоит выше законов. Ее можно найти, например, у Локка. Переводить эту формулу чрезвычайным термином «спасение» концептуально неверно, хотя она может иметь это значение и безусловно имела его в кризисные дни 1793—1794 годов.)

Основная специфика власти монтаньяров заключалась в их демократизме, который выходил за рамки классового интереса буржуазии. Именно Сен-Жюст и Робеспьер стали впервые широко применять древний термин «демократия» в применении к своей политике. Робеспьер, наряду с Гамильтоном, вводит современное значение термина «демократия», когда определяет ее как «государство, где суверенный народ, руководимый законами, созданными



им самим, самостоятельно делает то, что в состоянии делать и делает при помощи депутатов то, чего делать сам не может»<sup>7</sup>.

Под давлением обстоятельств (войны, финансового кризиса и голода) Робеспьер и его союзники были вынуждены принять социальные законы, ограничившие свободу контрактов. Это были так называемые законы о *максимуме*, устанавливавшие максимум цен, но также и максимум доходов. Тем самым они фактически предвосхитили социальные революции будущего — но делали это вопреки своим убеждениям — в качестве чрезвычайной, исключительной меры.

Чрезвычайный характер носила и политика *террора*, которую монтаньяры вели против аристократии и против своих ближайших соратников в революционной среде.

Революционеры чувствовали, что земля горит у них под ногами, что народ постепенно демобилизуется, уходит с улиц и что в случае их падения революция прекратится. (И в этом они были правы — термидорианский переворот был реакцией на террор, но он был в то же время тем переворотом, которого именно и боялись монтаньяры, против которого они защищались террором.) Поэтому они последовательно обвинили в измене и казнили жирондистов и дантонистов за умеренность и эбертистов (группу, наиболее близкую к секциям) за излишний демократизм. В терроре против политических противников нет, конечно, никакой исторической новизны. Тем не менее современники были шокированы, шокированы прежде всего контрастом между энтузиазмом первых лет революции, между проповедью солидарности и братской любви и тем безжалостным, демонстративным насилием, к которому революционеры прибегли во имя этой братской любви.

Робеспьер и Сен-Жюст подозревали своих соратников в «лицемерии», и одно только подозрение было достаточным, чтобы человека отправили на гильотину. Монтаньяры чувствовали свое политическое одиночество: и сами они, и революционная Франция находились, в силу *универсального* и в то же время *чрезвычайного* характера революции (ее *чрезвычайной универсальности* — то есть мессианизма), как бы посреди пустого мира и пустой ис-

тории. В этой открывшейся пустоте речь, слова приобрели решающую силу. Робеспьер и Сен-Жюст — это «парламентские» политики, власть которых зависела от их красноречия. Сен-Жюст, этот выдающийся оратор, так, например, выразил историческую миссию революции: «Французский народ никогда не утратит своей доброй славы: след, оставленный свободой и гением народа, не изгладится в мире... Мир опустел после римлян, но память о них живет во всем мире, вновь предрекая свободу» (*Сен-Жюст. О дантонистах*)<sup>8</sup>. То есть монтаньяры заранее были готовы к поражению революции и работали на память, которую они оставят в опустошенном космосе истории.

Одиночеству в истории соответствовало и одиночество в пространстве: французская республика была окружена «огненным кольцом»<sup>9</sup> враждебных абсолютистских режимов, и с этим отчасти парадоксальным сознанием «осажденной крепости» была связана политика внутреннего террора. Но в то же время монтаньяры были далеки от всякого национализма: они рассматривали Францию как образец для Европы. «Европа со временем тоже станет свободной; она увидит, как жалки ее короли; добродетели, которые она пробудила в нас, станут для нее примером, и она почтит наших мучеников»<sup>10</sup>.

В связи с этим чувством политического одиночества, совмещенного с мессианством, для революционной Франции перестали существовать суверенные границы европейских государств. От оборонительной войны она быстро перешла к республиканскому империализму, стремясь навязать республиканскую модель остальному миру. Но одновременно с этой универсальной целью французская нация, бившаяся за нее, имела в глазах французских генералов абсолютный приоритет: они решительно экспроприировали, конфисковали, расстреливали на захваченных ими территориях, потому что искренне верили, что интересы революционной Франции совпадают с интересами всего мира.

Противоречивой была политика монтаньяров в отношении религии. Большая часть якобинцев были сторонниками так на-

зываемой *дехристианизации*: отмены институтов христианского культа и их замены на гражданские институты. Дехристианизация достигла пика в марте—апреле 1794 года. Но уже в мае Робеспьер совершил поворот и предложил учредить культ «Верховного Существа» — по сути стремясь, вслед за Руссо, создать новую гражданскую религию и тем самым сплотить нацию, которую отчаялся сплотить политически.

Якобинский (монтаньярский) террор достиг своего пика 10 июня (22 прериала) 1794 года, когда был принят закон о подозреваемых, упрощавший до крайности систему правосудия. Но уже через полтора месяца все было кончено: в Конвенте созрел заговор, 9 термидора Робеспьера, Сен-Жюста и Кутона объявили врагами свободы и казнили. Интересно, что обреченные монтаньяры не обратились к секциям и не организовали народного восстания, хотя они имели эту возможность. То есть даже эти радикальнейшие деятели Французской революции все-таки оставались деятелями *буржуазными*, они не были готовы презреть политическую форму и довериться народной стихии. Они видели единство тела нации, а антагонизмы считали случайными, вызванными извне. Так впоследствии Наполеон, чтобы поддержать единое тело нации и подавить внутренние антагонизмы, должен был постоянно вести внешние войны.

Пришедшие к власти после термидора политики пытались вести умеренную политику, которая бы не ставила под удар элиты и обеспечивала бы нормальные условия для капитала. Термидорианское правительство было откровенно плутократическим и коррупционным. В то же время ему не удалось стабилизировать страну: постоянно то справа, то слева зрели заговоры, и их приходилось подавлять с оружием в руках. Кончилось тем, что знакомый нам Сийес договорился с Бонапартом, и они устроили военный переворот. Сийес хотел играть лидирующую роль, но Бонапарт переиграл его и установил режим личной власти цезаристского типа, вначале «консулат», а затем «империю». В 1799 году,

представляя новую конституцию, Бонапарт заявил, что Французская революция «закончена».

Бонапарт был вынужден постоянно вести войны, но внутри Франции поддерживался твердый порядок, и за счет грабежей других стран экономика тоже находилась в приличном состоянии. Господство Бонапарта играло на руку крупному капиталу, но оно привлекало и гораздо более широкие слои общества, потому что продолжало обеспечивать высокую социальную мобильность (символом этой мобильности была карьера самого Наполеона).

Хотя Наполеон свернул многие завоевания революции, именно его империи мы обязаны тем, что революционные институты распространились по всей Европе и что «Старому порядку» был нанесен по всей Европе смертельный удар — несмотря на то, что после поражения Наполеона в 1814 и 1815 годах в Европе на время восторжествовал реакционный «легитимизм» Священного Союза.

Внутри Франции Наполеон завершил многие реформы якобинцев, в частности провел решительную централизацию государственного аппарата и принял единый, систематический кодекс законов («Гражданский кодекс»), который носил в целом либеральный характер и создавал благоприятную атмосферу для капитализма.

Кроме того, именно благодаря тому, что Наполеон продолжил «римскую» стилизацию французской политики и установил вслед за республикой империю, он вновь вернул этому понятию, да и самому феномену, его легитимность. Вторая половина XIX века прошла под знаком нового *империализма*, но не внутри Европы, а за ее пределами.

## 2. Последствия Революции

Французская революция в целом потерпела поражение. Мечты о республиканском равенстве и братстве по римскому образцу оказались несбыточными, и даже современная либеральная, капиталистическая республика была окончательно установлена во Франции только спустя 80 лет. Тем не менее революция победи-

ла вопреки себе самой: хотя она и не открыла новой эры гармонии и процветания, она необратимо изменила историю человечества. Необратимым стал прежде всего тот *кризис*, который открылся и разразился в революции: антагонизм, который нельзя было более забыть. Даже когда в 1814—1815 годах европейские державы, победив Наполеона, предприняли масштабную *реставрацию* и провозгласили принцип *легитимизма*, оказалось, что ни о каком возврате к священному праву королей и к династической политике не может быть и речи. Легитимность потому и превратилась в ходячий термин, потому что она больше не принадлежала никому автоматически: легитимность династий соревновалась с легитимностью народов, и последняя в конце концов победила.

Революция, попытавшись реализовать миллениаристские мечты Просвещения о царстве универсальной и разумной гармонии, уничтожила эти мечты, потому что выявила принципиальный антагонизм, раскол внутри общества — раскол между рассудком и свободой как двумя конститутивными, но противоречивыми принципами устройства капиталистического общества.

Это был не просто раскол между третьим сословием и малочисленными привилегированными сословиями, а неснимаемый антагонизм, который воспроизводился на всех уровнях, так что, победив, революционная партия раскололась внутри себя.

Именно к Французской революции восходит та система политических координат, которую мы до сих пор употребляем в политическом анализе и в политическом самоопределении. Во-первых, это известное разделение на «*левых*» и «*правых*», которое возникло в первые годы революции, когда в национальном собрании роялисты сидели справа, а радикалы слева. Во-вторых, это гораздо более содержательное деление партий и идеологий на *консерватизм, либерализм и радикализм* (который вначале назывался «якобинизмом», а потом, уже к 1830—1840-м годам, стал «социализмом» и «коммунизмом»). Это деление показывает, что политический процесс стал восприниматься в *исторических* терминах. Консерваторы признавали это движение, но пытались сдержать его. Либералы ставили на постепенный прогресс. А радикалы-со-

циалисты, эти новые «энтузиасты», как правило тоже верящие в историческое движение освобождения, понимали его как взрывное, мессианское событие.

Консерватизм, как более или менее систематическая идеология, ведет свой отсчет со знаменитого труда Эдмунда Берка «Размышления о революции во Франции». Позднее появились новые классики консерватизма из среды французских контрреволюционеров - Жозеф де Местр и Луи де Бональд. Хотя консерваторы вроде бы выступали против революции, они тем не менее смогли полностью артикулировать свои взгляды только с оглядкой на нее. И главное, в их текстах ясно утверждают не только мысли всеобщего характера, но твердая субъективная позиция автора: «Здесь я стою и не могу иначе». (В идеологическом тексте каждая фраза выражает, кроме непосредственного содержания, силу утверждающего ее субъекта.) К основным чертам вновь сформировавшегося консерватизма относится, помимо общей контрреволюционности, яростная критика Просвещения, а именно рационализма и прогрессизма. Взамен предлагается опора на конкретную, но непрозрачную, темную *традицию*, на *провидение*, а также разного рода религиозный мистицизм. Интересно, что де Местр рассматривал само событие Французской революции как акт исторического Провидения. Для него, как и для многих из новых «идеологов», революция проявила силу истории и тем самым поставила политику в сетку исторических координат.

Католическая религия, которая играет предсказуемо большую роль во французском консерватизме, перестает быть самоцелью и становится политическим оружием. Образовавшийся тем самым конгломерат идей и позиций был назван консерватизмом, но не был так уж «консервативен» — напротив, по мере победы конкурирующих партий, ему оставалось все меньше «консервировать», так что в результате в Германии 1920—1930-х годов он породил монструозную доктрину «консервативной революции».

Либеральная идеология сформировалась в ходе Французской революции и нашла свое наиболее четкое выражение в текстах Бенжамена Констана и Жермены де Сталь. Революция показала

деятелям Просвещения тот предел освобождения, дальше которого они не хотели бы идти. Констан и де Сталь встали в оппозицию к якобинскому террору, а следовательно, и к демократии, и к республиканизму римского образца. Для них свобода соединилась с торгово-буржуазным духом, а политическая свобода в смысле демократического политического участия показалась несовместимой с этим духом. Либеральная идеология вооружилась идеологией *прогресса*, которая родилась в кругах физиократов, а наиболее ясно была сформулирована жирондистом Кондорсе незадолго до его смерти в тюрьме, куда он был посажен якобинцами. Писать о прогрессе в революционную эпоху было признаком как испуга, так и разочарования. Идеология постепенного прогресса означала отказ от немедленной радикальной революции, она предполагала этос умеренности и сдерживания. Именно в этом качестве она была воспринята либералами и стоящей за ними крупной и средней буржуазией. Конечно, мы встречали подобные позиции у многих деятелей Просвещения — у Монтескье, у Вольтера, у тех же физиократов, у Мэдисона и Гамильтона. Но теперь либерализм стал идеологией, четко противопоставленной как консерватизму, так и якобинству или социализму. В середине XIX века либерал Гизо уже активно арестовывал и расстреливал революционных демократов, рабочих — общие идеалы Просвещения, общая ненависть к абсолютизму и феодализму, преемственность к Французской революции нисколько не помешали ему в этом.

Радикальная идеология формировалась дольше других, потому что в большей степени претендовала на универсальность, целостность. Если Робеспьер и Сен-Жюст находились где-то между либерализмом и социализмом, рассматривая свои социальные меры как чрезвычайные, то выжившие якобинцы (Бабеф, Буонаротти), боровшиеся с термидорианским режимом, а потом с режимом Наполеона, уже гораздо лучше понимали, что они хотят продолжать революцию, а либералы хотят ее завершить. Они угадывали антагонизм, постепенно нараставший внутри третьего сословия между буржуазией и рабочими.

В постреволюционный период возникли «социалистические» проекты, поначалу носившие реформистский (Оуэн, Сен-Симон) или утопический (Фурье) характер. Защита бедных с анархических позиций звучала в работах Прудона. В Германии молодые последователи Гегеля — Людвиг Фейербах, Мозес Гесс, Август Цешковский — выдвинули радикально атеистические, социалистические и коммунистические лозунги. Немецкий социализм был тем более силен, что в Германии господствовала реакция, там не сделал еще больших шагов и либерализм, а значит, любая просвещенческая оппозиция принимала максимально радикальный характер — а радикализм политической позиции во многом диктовал и содержание.

Но по-настоящему социализм и коммунизм оформились в ходе революций 1848 года, когда конфликт между массами и буржуазией принял открытую форму. В преддверии революции Маркс и Энгельс опубликовали свой «Манифест коммунистической партии» и выдвинулись в ряды наиболее влиятельных идеологов крайне левой. Но они, конечно, были не единственными: не менее влиятельны были такие социалисты и анархисты, как Фердинанд Лассаль (Германия), Огюст Бланки (Франция) или Михаил Бакунин (Россия).

Именно в эпоху 1830—1840-х годов стало наконец задним числом понятно полное значение Французской революции. Во-первых, это открытие неснимаемого антагонизма, антагонизма свободных *классов*, а не фиксированных сословий. Во-вторых, это антагонизм *идеологий*: неразрывная связь идеи с субъективной позицией: либо бессознательной (в этом случае идеология подлежит *критике*), либо сознательной (тогда идеология становится предметом субъективной идентификации).

Наконец, в ту же эпоху становится ясно, что революция изменила политику и культуру Европы, сделав их субъектом молчаливую или плохо выражающую себя *массу* — народ во всей его неграмотности, в его растущей нищете и страдании. Настоящими героями революции были не ораторы Конвента, а парижские толпы и солдаты революционных армий, которые поражали своей



способностью к мгновенной мобилизации и к молниеносным броскам. Хотя широкие массы народа к середине XIX века мало где имели даже право голоса, тем не менее в политической культуре происходила необратимая демократизация (Алексис де Токвиль тогда же описал ее противоречивые результаты в Америке, указывая согражданам на их собственное будущее).

### 3. Значение Французской революции

Что означает Французская революция в масштабе Нового времени? Как уже сказано, она продолжает и воспроизводит события его основания. Если в XVI веке мы говорили о двух событиях разной направленности: океанских открытиях, направленных вовне, и реформации, направленной внутрь, то во время революции мы имеем сочетание обоих направлений. Революция начинается как внутренний кризис, своего рода политическая Реформация, сопровождающаяся дехристианизацией и убийством священной персоны короля. Исчезают внешние перегородки, и общество остается наедине с собой.

Но в том числе потому, что это политическое одиночество новой республики сносит все фиксированные барьеры вне Франции тоже, революция быстро переходит в завоевательную войну и приводит к объединению почти всей Европы под властью пост-революционной Империи. Идея европеизации и просвещения отдаленных народов была применена здесь, передовой силой Просвещения, к самой Европе. С тех пор идея революции неразрывно связана и с идеей национальной независимости, и с идеей экспансии (перманентной революции) как во времени, так и в пространстве. Как говорит Сен-Жюст, «те, кто совершает революции, подобны первооткрывателю, которого ведет вперед его отвага»<sup>4</sup>. Причем он имеет в виду не завоевания других стран — география служит здесь метафорой для безграничной решимости революционеров — которые сами не знают еще, на что они способны — в проведении революции внутри страны. Революционный народ как бы заново открывает человечество.

Вплоть до Французской революции Новое время не было особенно демократической эпохой, если сравнивать ее с другими историческими периодами. Оно несло с собой культ монолитного государства-субъекта и его монолитного подданного, а также культ теоретического и практического разума, доступного избранным. Идеи защиты естественных прав, а также народовластия казались многим в XVII веке архаичными, отсылающими к Средневековью. Не случайно «Славная революция» 1688 года виделась преимущественно как возврат от абсолютизма к добрым старым временам.

Но в программе Нового времени были скрыты демократические «мины». Во-первых, это Ренессанс с его переоткрытием античного республиканизма, который, в свою очередь, наложил на литургические представления о народе как теле Бога или короля. Во-вторых, это Реформация с ее идеей автономного субъекта. Реформация облегчила становление абсолютистского государства, потому что настаивала на радикальной интериоризации религии. Но в то же время Реформация была движением самоопределения в вере: она подняла массовые народные движения, которые боролись не только за религиозную свободу, но и за независимость, а порой и за республику. Поэтому именно кальвинисты-монархомахи, эти предшественники революционеров, продолжили разработку средневековой доктрины народовластия. В-третьих, столь же двусмысленной была нововременная наука. С одной стороны, она была делом избранных и подходила ко всему многообразию мира как к материалу для захвата и учета. С другой, содержащийся в ней момент открытия, озарения нес с самого начала просветительское начало: к самой природе знания относится то, что оно стремится сообщить себя другим, быть проявленным. Да и сама логика техники потребовала того, чтобы обучать широкие слои людей пользоваться ею.

Все эти тенденции вместе подготовили революционный взрыв и переосмысление Нового времени, в результате революций, как движения демократизации и эмансипации.

Как уже упоминалось, Французская революция привела к радикальной *историзации* политической теории и практики. Здесь, во-первых, сыграл свою роль мессианский энтузиазм революционеров и революционных масс. Революция вновь сделала актуальной макиавеллианскую проповедь действия *здесь и сейчас*. Не случайно лозунг «сначала вяжемся, а потом посмотрим» стал главным для революционного генерала Наполеона Бонапарта.

Наряду с ценностью момента революционеры осознавали *событийность* революции как уникального исторического события. Заботой радикальных якобинцев было продлить революцию, не дать ей заглохнуть. Соответственно и событие продолжалось, лишь пока существовала сильная партия, стремящаяся в нем участвовать. Монтаньяры сознавали, что они приносят себя в жертву, но хотели сделать эту жертву незабываемой, так чтобы революционное событие не было забыто и стало началом новой эпохи. Этой цели они добились: самопровозглашенное событие мировой истории действительно стало таковым. Иностранные наблюдатели, которые поначалу приняли революцию с восторгом, сначала поражались чудесному падению вековой монархии, а затем ужасались братоубийственному террору, но в любом случае восприняли революцию как долгожданный исторический поворот.

Другими словами, политическое событие Французской революции было проинтерпретировано в духе священной, христианской истории, как уникальное, необратимое и основополагающее. А цареубийство, граничившее с «богоубийством», только укрепило эту версию.

Революция задним числом выстроила всю мировую историю как собственную подготовку. Стремительное, спрессованное развитие событий во время революции породило представление о силе истории и о ее линейной направленности. Но если для де Местра эта сила представлялась как Божественное провидение, то в философии немецкого идеализма (о котором речь впереди) революция была воспринята как *интериоризация* истории, превращение ее в историю самопознающего и самоуправляющего субъекта.

Так, Кант, отмечая принципиальную незавершенность революции (как в ее позитивных, так и в негативных тенденциях), тем не менее утверждал, что она является историческим *знаком* и свидетельствует самому субъекту о его склонности к самоулучшению<sup>11</sup>. А Гегель сравнивал революцию с переворотом истории с ног на голову: теперь, опять же задним числом, разумный и свободный субъект апроприирует и впитывает историю в себя<sup>12</sup>. Собственно, субъект только и может быть историчным: он должен постоянно возвращаться назад и удостоверять свою идентичность, сводя все пройденные этапы своей жизни воедино.

История предстает теперь как разумный и свободный процесс, который субъект кратко «пробегаёт» в своем образовании и который кристаллизуется в структуре постреволюционного государства. Революция «преодолевается», «снимается» (*aufgehoben ist*) в этом государстве: она необратима даже в своем поражении; ее результаты переходят в глубь государства; но сама ее взрывная, политико-теологическая форма больше государству не нужна. Так понятая история не случайно становится идеологией *капиталистического* государства: ничто здесь не теряется даром, и резервуары памяти становятся ресурсом политической и экономической субъективности.

Итак, самозванство события в точке здесь и сейчас конституирует линейность истории, заставляет агентов самоопределяться в отношении ее прошлого и будущего и формирует историческое самосознание европейцев — по крайней мере, до тех пор, пока длится пореволюционная эпоха (а она все еще длится).

Одиночество уникального, мессианского события собирает воедино столь же одинокие, затерянные моменты прошлого и проецирует в будущее их утопическое соединение. Единственным непроходимым и непрозрачным барьером остается само революционное событие.

### **Литература для чтения:**

Озуф Мона. Революционный праздник. М.: Языки славянской культуры, 2003.

Фюре Франсуа. Постигание Французской революции / Пер. Д. Соловьева. СПб.: ИНА-Пресс, 1998.

Arendt Hannah. On Revolution. NY: Viking Press, 1965. Русский перевод И. Косича см.: <http://onrevolution.narod.ru/arendt/index.html>.

Derrida Jacques. Spectres de Marx. Paris: Galilée, 1993.

Lefort Claude. Essais sur le politique. XIX—XX siècles. Paris: Seuil, 1986.

Rancière Jacques. Les noms de l'histoire. Paris: Seuil, 1992.

Sieyès Emmanuel. Qu' est-ce que Tiers Etat? Paris: PUF, 1982 (1789). P. 180—181. Сокращенный и неточный русский перевод см. в кн.: Аббат Сийес: От Бурбонов к Бонапарту. СПб.: Алетейя, 2003.

Negri Antonio. Le pouvoir constituant /Tr. E. Balibar et F. Mathéron. Paris: PUF, 1997 (1992).

### **Вопросы на понимание:**

1) Когда произошла Американская революция? Какие факторы привели к революционному взрыву?

2) Когда произошла Французская революция? Какие факторы привели к революционному взрыву?

3) Какого типа режим предложили создать в США авторы «Федералиста»? За что они критиковали демократию? Какое понятие они противопоставляли «демократии»?

4) Кратко опишите ход событий 1790-х годов во Франции.

5) Объясните пару понятий «учредительная» и «учрежденная» власть. Кто ввел эти понятия? Что он хотел ими сказать? Какие

органы Французской революции соответствовали учредительной и учрежденной власти?

6) Что такое «террор»? Как Вы думаете, как связаны террор времен Французской революции и современный «терроризм»?

7) Что такое «права человека и гражданина»? Какие противоречия заложены в их определении?

8) Что такое консерватизм? Когда и как возникла эта идеология?

---

<sup>1</sup> Формулировка «сдержки и противовесы» появляется в названии 51-го выпуска «Федералиста». Это название было впервые напечатано не в газетном, а в книжном варианте Федералиста, который вышел в 1788 году. В русском издании (Федералист. М.: Весь мир, 2000) названия глав опущены, поэтому и сакраментальная формула Мэдисона там не встречается.

<sup>2</sup> Федералист 14. С. 109.

<sup>3</sup> *Siéyes Emmanuel*. Qu'est-ce que le tiers état. P.: PUF, 1982; неточный русский перевод в: *Сийес Эммануэль*. Что такое третье сословие // Аббат Сийес. От Бурбонов к Бонапарту. СПб.: Алетейя, 2003.

<sup>4</sup> Idem. P. 184

<sup>5</sup> Idem. P. 180—181, 196

<sup>6</sup> Idem. P. 186, 199

<sup>7</sup> Robespierre Maximilien/ Sur principes de morale politique. P. 290

<sup>8</sup> *Сен-Жюст*. О дантонистах // Сен-Жюст Л.-А. Речи. Трактаты. СПб.: Наука, 1995. С. 152.

<sup>9</sup> *Сен-Жюст*. О фракциях, направляемых из-за границы // Сен-Жюст Л.-А. Речи. Трактаты. СПб.: Наука, 1995. С. 127.

<sup>10</sup> Там же. С. 131.

<sup>11</sup> *Кант И.* Спор факультетов // Кант И. Сочинения: В 8 т. М.: Чоро. Т. 7. С. 95—112.

<sup>12</sup> *Гегель Г.-В.-Ф.* Философия истории. СПб.: Наука, 1993. С. 440—458.

ФИЛОСОФИЯ  
КАНТА  
И  
ЕЕ ПОЛИТИЧЕСКОЕ  
ЗНАЧЕНИЕ



Critik  
der  
reinen Vernunft

von  
Immanuel Kant

Verfasser in Königsberg.



Riga,  
verlegt Johann Friedrich Hartnoch  
1781.



## 1. Биография

**И**ммануил Кант родился в 1724 году в г. Кенигсберге (Восточная Пруссия, часть Прусского королевства — ныне Калининград). Это в его время был второй по величине город Пруссии, динамично развивавшийся и открытый для социальной мобильности. Кант родился в семье шорника, но вырос до поста ректора Кенигсбергского университета и занял уважаемую позицию в обществе.

Среднее образование Кант получил в частной пиетистской школе «Фридрицианум». Пиетизм — это радикальное течение в протестантизме, которое, с одной стороны, отличалось серьезностью веры и мистическим подходом к ней, а с другой, предъявляло к верующим повышенные моральные требования, требования строгости и аскетизма. Кант позже критически отзывался о «школьной» версии пиетизма, хотя в его учении легко обнаружить следы его влияния. После школы Кант поступил в Кенигсбергский университет, где увлекся естествознанием и философией. Здесь, помимо обширных естественно-научных знаний, он познакомился с философией Христиана Вольфа — последователя Лейбница, который попытался более последовательно, чем сам Лейбниц, связать данные естественных наук в рационалистическую (то есть идущую сверху вниз, от идей к опыту) метафизическую систему. Длительный период «докритического» творчества Канта (как ми-

нимум до 1770-х годов) связан с реализацией Вольфовской программы — интеграцией метафизики с естествознанием, а именно — с поиском «трудных» случаев, где физика сталкивается с проблемами и где ей поэтому может помочь метафизика — казалось бы, наука отвлеченная.

В 1747 году Кант оканчивает университет и сначала поступает на работу домашним учителем, а потом, в 1755 году, защищает магистерскую диссертацию и на 15 лет становится «приват-доцентом», то есть преподавателем без официальной зарплаты. Лишь в 1770 году он получает звание профессора. В этот период Кант ведет бурную социальную жизнь, а также становится модным, читаемым эссеистом. Его более академические работы посвящены, как уже сказано, философии естествознания, а более популярные — эстетике, медицине и так далее/

В возрасте около 40 лет здоровье Канта резко ухудшилось, и врачи прописали ему соблюдать режим, что он и стал выполнять с характерной для него дотошностью. С тех пор и до самой смерти Кант вставал в 4.55 утра, завтракал, обедал и ужинал в одно и то же время и в одно и то же время выходил на одиночную прогулку, так что, как шутили современники, по нему можно было сверять часы. Нарушил он эту привычку лишь однажды — когда получил известие о Французской революции. В этот период Кант отказался от бурной светской жизни, но каждый день собирал у себя друзей днем, за обедом. Мы видим, что в ответ на определенные физиологические вызовы Кант активно выработал строгий, жестокий, но исходящий от него самого *закон*, закон, поддерживающий его активность.

Два мыслителя, которые оказали на Канта наибольшее влияние в этот период, это Жан-Жак Руссо (основные книги которого Кант читает по мере выхода, в 1760-е) и Давид Юм, британский эмпирик, обрушившийся со скептической критикой на основные философские категории (его Кант читает в 1770-е и говорит о нем, что тот разбудил его от «догматического сна», то есть от уверенности, что категории действительно отвечают каким-то существующим вещам или отношениям).

В 1770 году Кант защищает диссертацию «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира». Здесь впервые ставится задача выявления пределов человеческого разума и проводится разделение интуиции и интеллекта. Затем Кант надолго замолкает. Именно тогда, в 1770-х годах, рождается его новая, критическая философия. Наконец, в 1781 году выходит монументальная «Критика чистого разума», где сформулирована идея «критики» — ограничения претензий опытного знания и рациональной дедукции на целостное познание мира. Оба эти типа «рассудочного» знания ограничены, согласно Канту, что и демонстрируется «антиномиями», неснимаемыми противоречиями, к которым приходит рассудок в попытке составить тотальную концепцию мироздания. За пределами рассудочного знания лежит, с одной стороны, «вещь в себе», сущность которой для нас закрыта, а с другой стороны, человеческая свобода, которая первична по отношению к знанию. Само рассудочное познание свободно в том смысле, что оно задает природе некоторые «априорные» законы, а потом уже может ее познавать. Соответственно Бог, бессмертие и мир являются не доказуемыми фактами, а постулатами чистого разума, необходимыми ему для поддержания собственной свободы. Мы видим, что критическая система во многом напоминает «режим», установленный Кантом в своей повседневной жизни.

*Критика чистого разума* произвела впечатление разорвавшейся бомбы. Правда, ее «взрыв» был отложен на несколько лет. Книга стала широко обсуждаться только после рецензий и лекций К. Рейнгольда, с 1786 года. Кто-то проклинал ее, а кому-то она внушила энтузиазм. Возникла волна последователей Канта. Это восприятие было вызвано не только философскими достижениями Канта — соединением рационализма и эмпиризма, отвержением плоско понятого оптимизма Просвещения — но и (нежелательным для самого Канта) впечатлением *скептицизма* или *агностицизма* в отношении Бога, который стал «идеей», и вещей, которые неизбежно представляются нам иными, чем они есть. Хотя Кант пытался опровергнуть и естественно-научный догматизм Ньюто-

на и Вольфа, и скептицизм Юма, многие восприняли его учение как схоластическую систематизацию скептицизма, революционную в своем крайнем активизме.

Во многом чтобы указать на эту ошибку и вообще отвергнуть подозрения в подрыве устоев, Кант пишет и выпускает в 1788 году вторую «Критику» — «Критику практического разума». Здесь Кант выдвигает этику, которую строго выводит из достигнутых в первой «Критике» результатов, — строжайшую этику следования моральному *закону*. Этот закон — единственный способ управлять собой в условиях свободы, то есть пустоты и дезориентации. Выражается он в общих терминах и требует проверки каждого нашего действия на соответствие некоему универсальному правилу, выполнения которого мы бы желали от себя и от других. И — здесь многие увидели отступление от радикализма первой «Критики» — закон этот диктуется неким «ноуменальным», истинным субъектом, который живет внутри нас (вообще говоря, эта догматическая, идея совершенно необязательна для доказательства этики Канта, которая обращается к закону *именно* потому, что оторвана от всего ноуменального). Требование законодательства в отношении себя, общезначимости закона, раздвоение субъекта на «ноуменального» и «эмпирического» — все это не может не напомнить политическую философию Руссо, только у Канта она интериоризована, перенесена внутрь индивидуального субъекта.

В 1780-е годы Кант также пишет ряд небольших социально-политических сочинений. В самом, может быть, важном из них — «Ответе на вопрос “Что такое Просвещение?”» (1784) Кант провозглашает принцип общественной свободы как «самостоятельного пользования собственным умом». Однако в порядке компромисса он выступает за свободу публичного *обсуждения*, признавая при этом необходимость *подчиняться* властям в частной жизни.

В 1791 году выходит третья критика — «Критика способности суждения», которая предлагает, наконец, пути возможного соединения природы с рассудком и разумом, а спонтанности человека — с его рецептивностью. Однако этот синтез возможен только в сфере эстетики (то есть созерцания красоты, которая случайно

обнаруживает соразмерность формам рассудка в самой природе, или возвышенного, которое отсылает к предметам разума, но лишь негативно) и телеологии (но соответствие средства цели всегда остается внешним, случайным).

В 1789—1799 годах происходит Французская революция, за которой Кант живо наблюдает и пишет ряд текстов на социополитические темы. В сочинениях «К вечному миру» (1795) и «Конфликт факультетов» (1798) Кант высказывается более четко, чем прежде, за республиканскую форму правления и (вопреки своему запрету на вывод эмпирических суждений из априорных моральных) высказывает уверенность в нравственно-политическом прогрессе человечества. Кроме того, он пишет обширное сочинение (как бы догматически изложенные следствия второй «Критики») по вопросам и нравственности, и права — «Метафизику нравов». Учение Канта вводило правовой принцип даже в вопросы индивидуальной, по Канту первичной, этики. Поэтому общественное, кодифицированное право есть лишь ослабленный вариант нравственного закона, надстраивающийся над ним, но сохраняющий не знающую исключений строгость.

В 1790-е годы Кант — мировая знаменитость. Многие приезжают в Кенигсберг специально, чтобы встретиться с ним, поучиться у него. При этом он вступает в конфликт с королем — не из-за политических сочинений, как можно было бы подумать, а за «Религию в пределах только разума» (1793), в которой он опять отодвигает Бога в разряд постулатов, сводит религию к рациональной этике и подрывает роль Откровения. Король Фридрих Вильгельм II запретил Канту высказываться по вопросам религии, Кант пообещал выполнять этот запрет, однако немедленно нарушил это обещание, когда король умер (тем самым обещание стало недействительным), и в 1798 году повторил свою радикально-рационалистическую критику религии в «Споре факультетов».

Еще один интересный конфликт состоялся у Канта в 1797 году с молодым швейцарским аристократом Бенжаменом Констаном, впоследствии одним из создателей *либеральной* идеологии. Услышав о моральном учении Канта, Констан приписал ему следую-

щий пример: враги гонятся за вашим другом, друг прячется у вас в доме, и враги спрашивают, у вас ли он находится. По Канту, лгать нельзя никогда, и, следовательно, друга надо выдать. Констан ужасается такому кроважальному решению, однако Кант в своем ответе настаивает на нем.

Из этого спора видно, что Кант, несмотря на чисто юридический характер своей доктрины, на разграничение «подчинения» и «обсуждения», не может быть полностью отнесен к либеральному лагерю. Точнее, Кант, как и Руссо, выражает либеральную программу буржуазии в момент, когда она была *революционной*, и поэтому в его учении сочетаются и моменты будущего либерализма, и моменты будущего революционного демократизма. Констан же стоит на позициях уже победившей, и поэтому компромиссно настроенной, умеренной буржуазии.

## 2. Учение Канта

Иммануил Кант сыграл в истории нововременной мысли примерно такую же роль, какую сыграла Французская революция в нововременной политической истории. Сегодня мы живем в эпоху, открытую кантовской философией, и нам трудно представить себе, как можно мыслить иначе. И не случайно, что именно это «увязание» в определенном горизонте как раз и является темой кантовской мысли.

Кант называет подобный неотъемлемый горизонт «трансцендентальным» и «априорным» «условием возможности» опыта. Речь идет о неких предпосылках — таких как пространство, время, логические категории, — которые мы принимаем за истину, *прежде чем* мы, собственно, переходим к познанию или к действию. Мы не способны представить себе вещи вне времени и пространства — но это отнюдь не значит, что пространство и время присущи вещам самим по себе! То есть, в отличие от декартовской теории врожденных идей, Кант не считает, что наши «трансцендентальные» формы отражают устройство самих вещей. Скорее это внутренняя практическая необходимость нашей чувственности и на-

шего рассудка. Без этих форм мы будем иметь дело с полным хаосом и ничего не сможем познать. «Трансцендентальная дедукция» этих форм выводит их, ретроспективно, в качестве «условий возможности» уже состоявшегося опыта. Вспомним, что похожим образом Гоббс в «Левиафане» выводит конституционно-правовой порядок из невозможности быть в чем-либо уверенным без его поддержки.

Высшим априорным принципом познания является *единство* мира в его многообразии, а именно внутренняя связь вещей между собой. Трансцендентальный «синтез», обеспечивающий эту связь, обеспечивается тройко: через формы *чувственности* (пространство и время), через способность *воображения* и через *самосознание*, которое как бы добавляет к каждому восприятию представление «я мыслю». Синтезы создают априорное единство опыта и рассудка. Но одновременно — как всякое объединение — они же и ограничивают их, очерчивая пределы возможного применения рассудка и сводя опыт к острову с расширяющимися берегами, плавающему в океане непознаваемых возможностей<sup>1</sup>. То есть Кант понимает синтетическое единство опыта в духе недавно открытого интегрального исчисления. Ниже, в *Учении о методе* из *Критики чистого разума*, он различает два типа границ знания: относительные (подобные границам двух зон на плоскости) и абсолютные (подобные границам всего земного шара). За границы земного шара мы можем выйти на летательном аппарате, а за трансцендентальные границы выйти не можем вообще, хотя что-то за их пределами и есть. Итак, условия синтеза суть одновременно условия ограничения, и обратно.

Итак, Кант полагает абсолютный разрыв между человеческим представлением и «вещью самой по себе», о которой мы не можем сказать ничего определенного, кроме ее реальности (сравним жест Руссо, который во «Втором Рассуждении» наделяет человека недостижимой и неизвестной природой). Рассудок может оперировать с этой вещью, как бы играть с нею, но как только он пытается истолковать ее полный смысл, вывести из опыта или из логических соображений некое целостное и окончательное

представление о бытии, то он неизбежно терпит фиаско, наталкиваясь на внутреннее противоречие, которое Кант называет антиномией. Например, рассудок может одинаково убедительно доказывать и что человек свободен, и что он несвободен. И так далее.

Отсюда — метод, который Кант называет «критическим» и при помощи которого он предлагает ограничивать рассудочное познание в рамках отведенной ему сферы конечного опыта — отделять то, что человек может знать, и то, во что он может только верить, на что может надеяться и так далее. Критический *разум* (способность, высшая по отношению к *рассудку*, но имеющая только негативное применение) позволяет выделять те самые «априорные» предпосылки, которые скрыто определяют все наше возможное познание (а также деятельность): рассматривая себя как бы с невозможной, негативной точки зрения «вещи самой по себе», разум замечает случайность, странность наших самых, казалось бы, необходимых презумпций: того факта, например, что вещи длятся и не исчезают спонтанно со своих мест. Тем самым философия Канта позволяет мыслить эпохальность, локальность, историчность познания — хотя сам Кант и не делает этого шага, а претендует на открытие общих свойств человеческой субъективности, он тем не менее связывает критическую философию с современной ему эпохой и систематически прорабатывает вопрос о мыслительном содержании своего исторического момента<sup>2</sup>.

В чем же историческое и политическое значение критической философии Канта? Оно состоит прежде всего в том, что он, вслед за Руссо, выступает против рационалистического оптимизма Просвещения — веры в то, что рациональное опытное познание природы и человека может привести к нравственному совершенствованию человека и справедливому устройству общества. Это та вера, которая продолжает до сих пор доминировать в нашей культуре: нас учат оправдывать наши поступки научными знаниями, доверять политические решения экспертам, которые суммируют наш «рациональный выбор», строить свой день на основе последних данных физиологии. Та же вера заставляет нас надеяться на постепенное просвещение и обогащение народа, которое должно принести за собой социальный консенсус и классовый мир.



Кант делает жест нетерпения в отношении обещаний Просвещения и говорит «баста», «не верю». Нельзя достигнуть всеобщего счастья при помощи науки. Более того, научная («рассудочная», в терминах Канта) идеология может играть крайне зловещую, деспотическую роль, когда она начинает незаконно давать ответы на метафизические вопросы. Например (говорит Кант), ученые, изучающие материальные процессы, склонны отрицать человеческую свободу воли (и соответственно строить утилитарные теории манипуляции людьми, попутно убеждая людей, — как делает это современная реклама, — что они просто игрушки манипуляции). Между тем на этот вопрос наука ответить в принципе не может: эмпирическими и рассудочными средствами можно доказать и реальность свободы, и ее отсутствие. Но это не значит, что мы не можем сделать выбора между свободой и рабством. Просто выбор мы будем делать не на основе рассудочной логики и не на основе опыта, а с помощью «трансцендентальной дедукции» — умозаключения от фактических способностей человека к условиям их возможности. Этот выбор, выбор в пользу свободы, носит *практический* характер. Практический, то есть нравственный, этический разум имеет *приоритет* перед теоретическим. Вот принципиальный этико-политический постулат Канта. Мы *должны, обязаны* выбрать свободу, иначе вся наша жизнь теряет смысл. А поскольку мы *уже* вовлечены в деятельность, уже задаем вопрос о смысле, то у нас нет другого выбора, и свобода совпадает с долгом. (Заметьте, что мы приходим к *априорным* принципам, только исходя из *апостериорного* факта, например факта человеческой деятельности и речи, — кантовская философия столь же апостериорна, фактична, сколь она и априорна.)

Итак, Кант замечает тенденцию просвещенческого разума к деспотизму и отвергает ее, открывая, вслед за Руссо, спор рассудка со свободой и, тоже вслед за Руссо, решая его в пользу свободы. Далее, так же как Руссо, Кант определяет свободу как автономию: следование закону, данному человеком самому себе. Как пишет Руссо в «Об общественном договоре», «поступать лишь под воздействием своего желания есть рабство, а подчиняться закону,

который ты сам для себя установил, есть свобода»<sup>3</sup>. Точно так же понимает свободу и Кант. Поскольку человек — существо конечное, расколотое во времени, то свобода возможна для него лишь как *закон*, то есть как синтез многообразных собственных настроений и желаний через повеление самому себе. Если мы следуем не закону, а своим желаниям, то в реальности мы позволяем влиять на себя случайным, внешним причинам и идем тем самым против тех условий, которые делают из нас свободного человека. Еще раз мы видим, что требование синтеза, единства выражается в форме строжайшего самоограничения.

Но принципиальное отличие Канта от Руссо — в том, что он переносит центр тяжести в план индивидуальной этики. Там, где у Руссо речь шла о выработке общей воли с другими людьми, для Канта речь идет прежде всего о выработке собственной свободной воли индивида. Политические вопросы носят для него «внешний» характер. Поэтому в формулировке закона политические формулы Руссо становятся метафорами, формулами *воображения*. Закон свободы, «категорический императив», сформулированный специально очень общо, чтобы быть применимым к каждой конкретной ситуации, гласит: «Поступай так, чтобы максима (то есть субъективно принятое правило) твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства»<sup>4</sup>. В другой формулировке того же закона человек должен поступать так, чтобы благодаря своим максимам всегда быть «законодательствующим членом во всеобщем царстве целей».

Итак, не будучи, возможно, в реальности членом законодательного органа, человек должен себя вести так, как будто он им является, как своеобразный скрытый царь мира. Поэтому он должен всегда поверять свои действия мировым критерием. Всеобщность морального закона не означает простой логической всеобщности — она относится к *миру* как к единству человечества.

Этика Канта абсолютна, ригористична. В отличие от большинства своих современников, он отвергает исключения из закона. Человек *всегда* должен следовать категорическому императиву, даже в чрезвычайной ситуации, где его действия могут быть кон-

трпродуктивны. Отсюда спор с Констаном: лгать нельзя никогда, даже если ты мог бы ложью спасти жизнь человека. Мы вернемся к этому ригоризму Канта ниже, потому что он воспроизводится и в его политическом учении.

Перейдем теперь к политическому учению Канта, которое содержится как в целом ряде небольших эссе, так и в поздних трактатах «Метафизика нравственности» и «К вечному миру». Исходной предпосылкой объединения людей в государство является то, что Кант емко называет «необщительной общительностью» людей<sup>5</sup>. Отношение человека к другому парадоксально: это «склонность к общению, которая вместе с тем связана с непрерывным сопротивлением, постоянно грозящим обществу разъединением». Наряду со склонностью общаться, человеку «присуща сильная склонность “уединяться” (*vereinzeln*)»<sup>6</sup>. Как мы узнаем позже<sup>7</sup>, люди, быть может, и рассеялись бы по планете, пусть в составе замкнутых государств, но «на поверхности шара» они сделать этого не могут и поэтому вынуждены вступать друг с другом в контакт. Здесь снова возникает образ шарообразного единства земли как абсолютной ограниченности пространства — здесь это уже не метафора, а буквальное условие космополитического единства человечества. Причем это не только пространственное, но скрыто и историческое определение: ясно, что Кант описывает здесь ключевой процесс Нового времени: процесс «географических открытий», то есть захвата Западом остального мира и объединения земного шара.

Далее, в силу той же тяги людей к «уединению», они *фактически* не всегда следуют нравственному закону и склонны делать из него исключение. (Кант позже называет это свойство человека «радикальным злом»<sup>8</sup>.) Поэтому человек, пишет Кант, «это животное, которое... нуждается в господине»<sup>9</sup>. «Где же найдет он такого господина? — Нигде, кроме как в человеческом роде»<sup>10</sup>. Отсюда вывод в духе Руссо о необходимости объединения людей в республиканское государство, где человек в качестве универсального, родового человека будет руководить собой же в качестве человека частного. И более того, чтобы руководство было действительно

*родовым*, необходимо соединение людей во всемирную, космополитическую федерацию государств. Которое, исторически, может возникнуть в результате долгого печального опыта войн.

В *Метафизике нравов* Кант подходит к политико-правовым вопросам уже в априорном, неисторическом плане. Но выводы его вполне согласуются с его ранее высказанными взглядами на человеческую природу и историю в их апостериорной фактичности. Действительно, поскольку люди вынуждены соединиться друг с другом в общество, при этом оставаясь индивидами, то априорным принципом такого объединения должно быть *право*. Право — это ослабленный вариант категорического императива, который не касается уже *мотивов* действия человека, а только его *внешнего* действия. Здесь он должен заботиться уже не о собственной свободе, но о свободе *другого*. Таким образом, «правомерен любой поступок, который или согласно максиме которого свобода произвола каждого совместима со свободой каждого в соответствии со всеобщим законом»<sup>11</sup>.

Обеспечение этого права требует принуждения («господина»), оно обращено уже не к волевой стороне действия, а к его внешней, телесной стороне. Поэтому право, как априорный принцип соединения людей в общество, требует далее образования государства. Здесь и далее Кант берет форму рассуждения у Гоббса (никогда, конечно, этого не признавая), но вносит в нее ряд содержательных элементов, позаимствованных у Руссо. Мы упоминали, что Гоббс фактически строит трансцендентальное рассуждение и предвосхищает логику Канта. Естественно поэтому, что Кант заимствует свою политическую теорию у Гоббса. Действительно, согласно Канту, общественный договор, создающий государство, является не реальным процессом, а трансцендентальным условием легитимации государства<sup>12</sup>. Человек, уже живущий в государстве, понимает, что объединение в государство — это его априорный *долг*, если он, конечно, хочет жить вместе с себе подобными. «Ты должен при отношениях неизбежного сосуществования со всеми другими людьми перейти из этого состояния в состояние правовое...»<sup>13</sup> При этом, в отличие от Гоббса, законодательная

власть в таком государстве должна принадлежать объединенной воле народа, то есть оно должно быть республиканским (при том, что, собственно, правителем государства может быть монарх). Кант еще больше заостряет эту свою позицию в трактате «К вечному миру» (1795).

Наиболее интересная черта политического учения Канта — это его юридический ригоризм. Как и в своей этике, в политике Кант категорически отвергает всяческое право необходимости и исключения. Закон должен соблюдаться всегда — иначе он не закон. Поэтому Кант категорически отвергает и право на сопротивление, и право на революцию — принципы всей республиканской теории Нового времени, начиная с монархомахов, которые широко обсуждались в годы написания «Метафизики нравов», то есть в годы Французской революции. Кант подробно обсуждает и осуждает казнь французами своего короля как своего рода логический абсурд — уничтожение законного главы государства по форме закона. В отличие от Гоббса и Руссо, Кант не считает, что и сам суверен имеет право преступать закон государства<sup>14</sup>.

В XX веке дискуссия по поводу «чрезвычайного положения» была центральной темой политической мысли. Карл Шмитт, как мы знаем, ставил само право в зависимость от чрезвычайного положения и определял суверенитет, необходимое условие правового строя, как право решать о пределах применимости закона. Кант, прекрасно зная об этом аргументе, считал чрезвычайное положение абсурдом. Почему? Был ли он столь наивен, чтобы думать, что закон имеет неограниченную применимость? Нет, конечно. Но, в соответствии с принципами всей своей философии, Кант считал, что с непредсказуемым и чрезвычайным мы можем поддерживать только негативное отношение. Так же как разум, ориентируясь на вещь в себе, не имеет права никак ее определять, так же право, «зная» о пределах своей применимости, не может принимать их в расчет иначе как *постфактум*. Тем самым оно лучше сохранит верность новому историческому факту, думал Кант, чем если оно будет пытаться включить в свою юрисдикцию. И действительно, в отношении Французской революции Кант

вовсе не занимает однозначно критической позиции. Напротив, он ее в целом приветствует как «исторический знак», обнаруживающий республиканские устремления всего человечества, а кроме того, рекомендует французам «подчиниться в качестве добрых граждан новому порядку вещей»<sup>15</sup>, раз уж революция произошла. Можно расценивать правовой ригоризм Канта как своего рода консерватизм, открывающий дорогу лицемерию деспота (под флагом защиты правопорядка можно, как мы знаем, устраивать репрессии и бороться с политической оппозицией). Но можно видеть в нем парадоксальную форму открытости неизвестному, более радикальную, чем шмиттовский *диалектический* принцип единства правового с чрезвычайным.

### 3. Значение Канта для политической философии

Фигура Канта достаточно двусмысленна. С одной стороны, он подытожил и придал строгую форму либеральной традиции XVII—XVIII веков. Его политическая теория индивидуалистична — право имеет в ней внешний характер согласования индивидуальных волей. Его легалистский пафос, который имел огромное влияние на либеральную доктрину XIX—XX веков, подвергся впоследствии яростной критике слева как ложный универсализм, прикрывающий общественное неравенство и мешающий ввести социальное законодательство (законодательство, которое облегчило бы положение рабочих, подписавших по всей юридической форме грабительские договоры с капиталистами, или американских чернокожих, которым по всей формальной справедливости была выделена обществом «отдельная, но равная» сфера). Кроме того — как считал, например, Гегель — перевод Кантом учения Руссо во внутренний, моральный план чреват эгоизмом индивида, думающего лишь о своей нравственности и отказывающегося от реальной, преобразующей мир деятельности.

Но в то же время Кант предложил совершенно радикальную, бескомпромиссную этику, которая наделяет каждого человека непосредственной ответственностью за общее дело. Делая ставку на свободу против рассудка, Кант фактически создал учение о

народе, состоящем из одних царей. Пусть он призывал их «рассуждать, но подчиняться»<sup>16</sup>, потенциально его учение готовило революционеров. Кроме того, нужно отметить радикальную для того времени позицию Канта по вопросам религии. Фактически Кант объявил Бога идеей разума, которая просто необходима человеку для практических целей. Поэтому многими он был воспринят как атеист.

Не случайно поэтому, что современники и ближайшие потомки увидели в Канте глашатая Французской революции. Генрих Гейне писал, что Кант «далеко превзошел своим терроризмом Максимилиана Робеспьера» и что своим «мещанским» крючкотворским рационализмом он убил Бога так же, как юрист Робеспьер убил короля<sup>17</sup>. Можно спорить с этой фразой в частности (Робеспьер исходил из логики чрезвычайного, а Кант — из рубящей логики закона), но в главном она точна. Учение Канта внесло внутренний разрыв в мир, в государство и в душу современного человека. Оно стало конституцией человека, который не знает, чего от себя ждать, и мира, который расколот и отчужден от себя изнутри. Тот протез закона, который Кант предложил для латания этого разрыва, стал, скорее, немым и бессмысленным знаком его зияния.

### Литература для чтения:

*Ахутин Анатолий.* София и черт. (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 51—69.

*Arendt Hannah.* Lectures on Kant's political philosophy. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

Essays on Kant's Political Philosophy / Ed. Howard Williams. Chicago: Chicago University Press, 1992.

*Fenves Peter.* A peculiar fate. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

*Lyotard Jean-François.* L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire. Paris: Galilée, 1986.

*Proust Françoise.* Kant. Le ton de l'histoire. Paris: Payot, 1991.

*Tosel André. Kant révolutionnaire. Droit et politique. Paris: PUF, 1988.*

### **Вопросы на понимание:**

1) На каком главном принципе зиждется этика Канта?

2) Как Кант переходит от своей строгой универсальной этики к политике и государственному праву? Что объединяет этику и право?

3) Как связана политическая философия Канта с его общей философией?

4) Какие противоположные силы действуют в человеческом обществе, согласно Канту?

Как можно привести их в работающее сочетание?

5) Как Кант мыслит историю? Какие механизмы позволяют надеяться, с его точки зрения, на достижение «вечного мира»?

6) Какие важные идеи заимствует Кант у Руссо? Как он преобразует их?

---

<sup>1</sup> *Кант. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 1-е изд. В 1, 2, 2, 2, 1. С. 540.*

<sup>2</sup> Ср.: *Фуко Мишель. Что такое Просвещение? / Пер. с франц. и примеч. Н.Т. Пахсарьян // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 1999. № 2. С. 132—149.*

<sup>3</sup> Об общественном договоре, 1.8. С. 212.

<sup>4</sup> *Кант Иммануил. Критика практического разума // Кант И. Критика практического разума. СПб.: Наука, 1995. С. 151—258; цит. 1, 1, 1, § 7. С. 147.*

<sup>5</sup> *Кант И. Идея всеобщей истории во всеобще-гражданском плане // Кант. Сочинения на немецком и русском языках. М.: Ками, 1994. Т. 1. С. 80—123; цит. I. С. 91.*

<sup>6</sup> Там же.



<sup>7</sup> Метафизика нравов в двух частях (ниже цитируется как МН) // Критика практического разума, 1, 2, пар. 62. С. 387; К вечному миру // Сочинения на немецком и русском языках. Т. 1. С. 354—477; цит. раздел 3. С. 397.

<sup>8</sup> *Кант И.* Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 78—278; цит. с. 103, *passim*.

<sup>9</sup> Идея всеобщей истории во всеобще-гражданском плане, 6. С. 97.

<sup>10</sup> Там же. С. 99.

<sup>11</sup> *Кант.* Метафизика нравов в двух частях (ниже цитируется как МН) // Критика практического разума. С. 259—506; цит. 1. Введение в учение о праве. С. 85.

<sup>12</sup> МН, 1, 2, § 49, А. С. 359.

<sup>13</sup> МН, 1, 2, § 42, 43.

<sup>14</sup> *Кант И.* О поговорке: может быть, это верно в теории, но не годится для практики // Сочинения на немецком и русском языках. Т. 1. С. 240—351; цит. II. С. 323.

<sup>15</sup> МН, 1, 2, § 49, А. С. 363.

<sup>16</sup> *Кант И.* Ответ на вопрос: «Что такое Просвещение?» // Сочинения на немецком и русском языках. С. 126—147; цит. с. 131.

<sup>17</sup> *Гейне Генрих.* К истории религии и философии в Германии. М.: Прогресс, 1994. С. 139.



Г.-В.-Ф. ГЕГЕЛЬ.  
ФИЛОСОФИЯ  
ПРАВА



Grundlinien

der

Philosophie des Rechts.

Von

Dr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel,

Lehrst. der Philosophie an der Königl. Universität  
zu Berlin.

Berlin, 1821.

In der Nicolaischen Buchhandlung.

## 1. Биография

**Г**еорг Вильгельм Фридрих Гегель родился в 1770 году в Штутгарте в семье высокопоставленного чиновника Вюртембергского герцогства, Георга Людвига Гегеля и его жены Марии Магдалены. Уже в средней школе Гегель получает прекрасное образование, изучает латынь, французский, английский и даже древнееврейский языки, знакомится с мировой литературой, в частности с Шекспиром и Софоклом. В 1788 году он идет учиться в протестантский теологический институт (по-немецки Stift) в университетском городе Тюбингене (недалеко от Штутгарта). Удивительным образом получилось, что из этого «Штифта» вышли сразу три великих мыслителя Германии: Гегель, Гельдерлин и Шеллинг. В «Штифте» Гегель познакомился и подружился с Фридрихом Гельдерлином и Фридрихом-Йозефом Шеллингом, с каждым из которых какое-то время делил комнату. Из их бесед во время, а потом и после обучения, во многом вырос так называемый «немецкий идеализм» (или, как говорили в советское время, чтобы избежать слова «идеализм», «немецкая классическая философия»). Все трое придерживались достаточно радикальных политических взглядов и отвергали официально ортодоксальную теологию, преподаваемую им в «Штифте». Гегель разделяет с Гельдерлином и Шеллингом их интерес к Канту, с одной стороны, и к Спинозе, с другой. Позднее они увлеклись также и восходящей

звездой того времени, Иоганном Готлибом Фихте. Все трое были озабочены задачей преодоления кантовского разрыва между субъектом и миром. Фихте искал этого преодоления в субъекте — в принципе «Я» и в его нравственном самосовершенствовании. Шеллинг же обнаружил зону неразличенности субъекта и объекта, «абсолют», в природе, с одной стороны, и в искусстве, с другой. Гегель, следуя Шеллингу, позднее назовет этот подход «спекулятивным» и предложит искать абсолют в человеческой истории. Гельдерлин же, рассматривая возможность спекулятивного примирения, остался где-то на его грани. Колесание перед лицом абсолюта в конце концов нашло выражение в его безумии.

В 1789 году происходит Французская революция, и студенты Штифта, как и большая часть немецкой интеллигенции, радостно приветствуют эту «зарю нового мира» (как скажет о ней Гегель впоследствии). По одному из рассказов, Гегель с товарищами даже сажает в честь революции, в окрестностях Тюбингена «дерево свободы». Гегель всю свою жизнь продолжал праздновать день взятия Бастилии.

Гегель созрел позднее своих сверстников. Шеллинг создал свою первую «систему» уже в ранней молодости. Гельдерлин, хотя он создает свои вершинные произведения в начале 1800-х годов, в 1790-е — сложившийся поэт и прозаик, а также автор оригинального философского учения, которое он, правда, не записывает и не публикует.

Гегель же в Штифте не увлекался философией так серьезно, как Шеллинг и Гельдерлин. В те годы он больше занимался теологией, а также политикой и экономикой. Собственно философия стала его занимать уже во второй половине 1790-х. После окончания Штифта в 1793 году Гегель становится домашним учителем в Берне. В 1797 году, по приглашению Гельдерлина, он присоединяется к нему во Франкфурте, и оба работают как домашние учителя. К этому времени относится серьезное влияние Гельдерлина на Гегеля. Особенное влияние оказывает на Гегеля гельдерлиновское требование «объединения» или «воссоединения» (*Vereinigung*) мира, разорванного в кантианстве на конечное и бесконечное. Из

общения с Гельдерлином у Гегеля вызревает в тот период понятие преодолевающей разрывы «жизни» (потом это понятие переосмысливается как «дух»). Но в тот же период Гегель поддерживает интенсивную связь с Шеллингом. В Берне и Франкфурте он пишет ряд теологических сочинений, где дает чисто философскую, кантовско-фихтеанскую версию христианства и фигуры Христа. В 1801 году Шеллинг, в тот момент профессор в Иене, помогает Гегелю получить в Иенском университете место приват-доцента. Гегель переезжает в Иену (на тот момент — центр интеллектуальной жизни Германии, гнездо возникающего тогда немецкого «романтизма»). В Иене он тесно сотрудничает с Шеллингом, публикует сочинение «О различии философских систем Фихте и Шеллинга» (высказываясь в пользу Шеллинга) и сотрудничает с Шеллингом в издании «критического журнала философии». В этом журнале Гегель впервые публикует наброски своей «системы» — пока лишь в приложении к социально-правовым вопросам. В одной из статей того периода — «О научных способах исследования естественного права» — Гегель подробно разбирает и критикует неверные подходы к политической философии: «эмпиризм» Гоббса, Локка, Монтескье и «формализм» Канта и Фихте. Несмотря на противоположность подходов, по сути, они смыкаются друг с другом в своей односторонности. «Эмпиристы» пытаются вывести общество из абстрактного, надуманного атома — человека-эгоиста, а «формалисты» пытаются возвести в общее правило случайные эмпирические нормы (например, у Канта необходимость выполнять долговые обязательства). И те и другие кладут в основание права произвольные принципы, каждому из которых можно придумать не менее значимый *обратный* принцип. Так, одни эмпиристы утверждают исходную асоциальность человека, другие — его социальность. Что до формалистов, то они закрывают глаза на всеобщность и внутреннюю оправданность *преступления* (например, отрицания собственности как принципа), которое, по Гегелю, занимает в системе права и нравственности важное место.

В тот же Иенский период Гегель в целом разрабатывает (не называя ее так) свою критику гражданского общества как чисто

абстрактной, рассудочной общественной сферы. Он уже тогда обращает внимание на опасную противоположность труда и капитала, богатства и нищеты, которая встает в новом обществе на место господства и рабства.

В 1803 году Шеллинг покидает Иену. В 1805 году Гегель при посредничестве Шеллинга и Гете получает профессию. Он пишет несколько набросков общефилософской системы и в конце концов, в 1807 году, публикует «Феноменологию духа» — введение в свою «систему», опирающееся на личный жизненный опыт читателя и на исторический опыт человечества. Различным жизненным и историческим ситуациям ставятся в соответствие *логические* структуры — силлогизмы (умозаключения), распадающиеся на свои противоположные «крайние» термины. Эти крайние термины, однако, переходят один в другой, что разрушает всю структуру и требует введения новых терминов и перехода на новый «уровень». Так, постепенно, мы доходим от самых примитивных представлений о действительности (трактующих ее как чувственную достоверность, то, что можно потрогать) к «абсолютному знанию», где движущий историю «дух» преодоления и объединения мира узнает самого себя и отождествляется со всем пройденным путем. Чтение книги, по мысли Гегеля, проводит читателя в свернутом виде по его собственной истории и по истории человечества и необратимо образует его, научает абсолютной точке зрения. Мессианский характер этого повествования совпал, как писал Гегель в одном из писем, с движением истории: в день завершения книги Гегель увидел на улицах Иены Наполеона, только что разбившего пруссаков, и сравнил его с «мировой душой» в конном виде.

После прихода Наполеона Гегель вынужден уйти из Иенского университета и переезжает в баварский город Бамберг, где становится редактором местной газеты. Там он работает до 1808 года, но хочет вернуться к преподаванию. На тот момент ему удается найти только позицию в гимназии. В 1808 году он становится директором гимназии в Нюрнберге. Там он женится (в 1811 году) на молоденькой Марии фон Тухер и сразу после женитьбы начи-



нает писать новый большой труд — «Науку логики». Написал он его быстро — уже в 1811 году выходит первый том, в 1812-м — второй, а в 1816 году — третий. Смысл «Науки логики» — дать альтернативное, не феноменологическое, а собственно логическое введение в «систему» всех наук. Здесь опять проводится диалектический принцип — от самых простых и очевидных категорий (бытие и ничто) мы, критикуя их, поднимаемся к более сложным, чтобы прийти наконец к «понятию», в котором логика совпадает с самой действительностью, становится от нее неотличима.

«Наука логики», в отличие от непопулярной «Феноменологии», принесла, наконец, Гегелю признание. В 1816 году он получает профессиру в Гейдельберге. Там же начинает выходить «Энциклопедия философских наук» — та самая «система», к которой Гегель перед этим писал введения.

В 1818 году, при посредничестве министра образования Пруссии К. фон Альтенштайна, Гегеля приглашают в берлинский, столичный университет, на кафедру, которую до него занимал Фихте. Гегель переезжает в Берлин и там становится действительно знаменит и популярен. В Берлине Гегель сотрудничает с прусскими чиновниками-реформаторами и, частично именно потому, выступает с крайне умеренными, если не консервативными, политическими высказываниями. Он читает лекции по философии права и в 1821 году их публикует. Здесь развивается апология конституционной монархии при сохранении сословного строя — программа весьма ретроградная с точки зрения общественного мнения того времени, хотя прогрессивная по отношению к реальному устройству тогдашней Пруссии.

Берлин был для Гегеля очень продуктивным временем, но публиковал он мало. Его лекции по эстетике, философии истории и религии были опубликованы студентами уже после его смерти. В этих лекциях также заметно «поправление» Гегеля по отношению к его ранним работам, политический антидемократизм, позитивная оценка религии в ее «непреодоленном» виде и так далее. Однако трудно сказать, было ли это поправление полностью искренним или (как считали потом некоторые из левых гегельянцев)

представляло собой рассчитанный политический оппортунизм, необходимый для участия в реформах.

В 1831 году Гегель публикует сдержанно-негативную оценку демократического «Билля о реформе» (исходящую, впрочем, из критики англосаксонского эмпиристского и рассудочного права вообще). И вскоре за этим, в расцвете карьеры, умирает в результате разразившейся эпидемии холеры. После его смерти влияние Гегеля продолжает расти, и его ученики (о чем речь ниже) раскалываются на ортодоксов (Гото, Розенкранц) и радикалов атеистического и социалистического толка (Д. Штраус, Б. Бауэр, Л. Фейербах, К. Маркс и др.). В 1850-е годы, после неудачи революции 1848 года, влияние Гегеля начинает падать. В свет выходит книга Р. Гайма, трактующая его с либеральных позиций как консерватора и ретрограда. В это время в моду входит позитивизм, и остающееся еще гегельянство постепенно сливается с ним, приобретая вид прогрессистского историзма или «эволюционизма» как смены эпох. Возникшее к концу века «неокантианство» испытало на себе большое влияние Гегеля, но отбросило его собственно диалектический метод. Единственными носителями настоящего гегельянства были на тот момент Маркс и Энгельс, которые, также объединяя Гегеля с научным эмпиризмом, тем не менее оставались в основном верны его методу. Только в XX веке происходит бурный ренессанс внимания к самому Гегелю, и новое прочтение его трудов формирует многие из важнейших интеллектуальных течений нашего времени — неомарксизм, экзистенциализм, структурализм, деконструктивизм и ряд других.

## 2. Введение в учение Гегеля

Гегель, сын чиновника, современник бурь Французской революции и почитатель античности, всю жизнь живо интересовался политикой, как с практической, так и с теоретической точки зрения. В берлинский период своего творчества он, как мы уже указали, даже принимал определенное участие в реформаторской деятельности прусского правительства. Поэтому от него оста-

лось множество «злободневных» сочинений. Самые известные из них — это неопубликованная рукопись о «Немецкой конституции» (1802) «Отчеты сословного собрания королевства Вюртемберг» (1817) и статья об английском «Билле о реформе» 1831 года. Эти работы применяют к актуальным событиям разработанную Гегелем систему политических понятий, но в то же время всерьез разбирают детали ситуации. Причем зачастую априорные выводы противоречат ситуативным выводам — верный себе, Гегель возражает против любого априоризма и утверждает примат *действительности* над готовой теорией. А примат действительности означает как готовность к действию, так и благоразумный учет обстоятельств.

В своих политических работах Гегель довольно последовательно высказывается против либерально-демократических идей, таких как всеобщее избирательное право, индивидуализм, абстрактный легализм и так далее. Но столь же твердо он высказывается за конституционное, сложно устроенное, но правовое государство, где правят лучшие, но все имеют право на (сословное) представительство.

Работ по политической философии у Гегеля тоже насчитывается несколько. Три систематических очерка политической философии были написаны в Иене и остались в рукописном виде: «Система нравственности» (1802), «О научных способах изложения естественного права» 1803 года и курс т.н. «Иенской реальной философии» (1805—1806). Эти работы заканчивали черновой вариант гегелевской философской системы и мыслились как ее завершение: государство, с точки зрения Гегеля, было осуществлением, воплощением духа в действительности и потому — наивысшим этапом истории и науки.

В 1806 году Гегель заканчивает свой главный систематический синтез того времени (синтез, задуманный, впрочем, лишь как введение в позже написанную систему) — «Феноменологию духа». В этой работе политические («нравственные») вопросы неотделимы от логических и психологических. Кроме того, в отличие от систематического восхождения от простого к сложному, предло-

женного в двух политико-философских рукописях, в *Феноменологии духа* политические формы всегда описываются в связи с каким-то конкретным этапом человеческой истории и с основополагающим конфликтом, столкновением, характерным для этого этапа. Например, проблема отношения государства и семьи, которая в других сочинениях трактуется как момент системы, переход с ее низшего на высший уровень, в *Феноменологии* отнесена к греческой античности и истолкована с опорой греческого трагика Софокла. Концом, телосом выступает т.н. «абсолютный дух», являющийся достоянием философа-мудреца и результатом индивидуального *образования*.

Система политической философии (точнее, «нравственности» или «права», как называет ее Гегель) вошла в кратком виде также в «Энциклопедию философских наук», на этот раз снова в качестве венчающего ее *завершения*. И наконец, в наиболее полном, развернутом виде Гегель излагает ее в курсе лекций по Философии Права, который он читает в Берлине, а в 1821 году публикует. «Философия права», которая включает в себя и краткое изложение гегелевского метода, остается главным завершенным произведением берлинского периода жизни Гегеля.

В нашем курсе мы не можем обсудить все разнообразное политико-правовое творчество Гегеля и поэтому ограничимся его главными текстами — фрагментами «Феноменологии духа» и «Философией права». Но прежде чем перейти к этим текстам, надо сказать несколько слов о методе и мировоззрении Гегеля — иначе его труднейшие тексты останутся закрытыми для читателя. Вообще, для Гегеля, даже в большей степени, чем для других политических философов, «практическая», «реальная» философия права и нравственности вписана в его общефилософскую систему, *центральной* частью которой она является. В этом Гегель из изучаемых нами авторов подобен только Гоббсу (на онтологии и эпистемологии которого мы тоже в свое время подробно остановились).

1. Чтобы понять Гегеля, необходимо прежде всего понимать, каким именно образом он предложил развить и пересмотреть

«критическую» философию Канта. Здесь Гегель прежде всего движется в фарватере уже существующей «спекулятивной» философии И.Г. Фихте и своего друга Ф.-Й. Шеллинга. «Спекулятивная» философия (от слова *speculum*, зеркало) подвергает сомнению тезис Канта о внеположности «вещи в себе», то есть о радикальном разрыве между познанием и действительным миром. Хотя Кант прав в том, что человеческий разум сам участвует в конституировании своих предметов, разрыв с ноуменальной «вещью» положен им совершенно произвольно. Само понятие «вещи в себе» является субъективным понятием и в этом качестве, как часто подчеркивает Гегель, совершенно пустым и абстрактным. Оно обозначает, с одной стороны, негативный критерий, используемый субъектом при соотнесении с миром, а с другой — способность человека овладеть этой вещью и даже разрушить ее. Поэтому нужно искать такие зоны, где субъект *отражается* в объекте, а объект в субъекте — и где обе стороны узнают себя друг в друге. Фихте находит такую зону в нравственной человеческой практике, а ранний Шеллинг — в природе (которая, по его мнению, сама, развиваясь, порождает смысловые структуры) и в искусстве. Спекулятивная философия усматривает фундаментальное *тождество* субъекта и объекта, скрытое за их видимым противоречием. Поэтому Шеллинг считает себя продолжателем дела Спинозы.

Фихте сводит упомянутое тождество к субъекту, а ранний Шеллинг — к объекту. Гегель же принимает обе эти позиции, но рассматривает их как две точки зрения на некую третью субстанцию — абсолютный дух, который объединяет в себе и субъективное, и объективное начало. Поэтому Гегель называет свою философию «абсолютным идеализмом». Однако, с его точки зрения, тождество субъекта и объекта (точнее, «субстанции», как он предпочитает говорить) существует в двух формах — «в себе» (то есть в потенции) и «для себя» (то есть в действительности). Признание исходного тождества субъекта и субстанции, познания и его предмета, многого нам не даст, это совершенно бессодержательное утверждение. Поэтому из философии Спинозы следует его же политика — простое объединение сил людей, в соответствии с их

интересами, без учета сложной социо-экономической структуры общества. Из философии Гегеля же следует современное государство, признающее объективные социальные конфликты и опосредующее их.

Истинно, действительно тождественными субъекта и субстанции делает, по Гегелю, человеческая *история*, которая сначала разбивает, раскалывает исходное тождество, а потом постепенно воссоединяет его во все более сложном органическом единстве. Когда мы постепенно доходим в истории (и в памяти) до современного государства и/или до современной (гегелевской) философии, то мы находим субъективность, с ее негативным, раскалывающим, мятущимся началом, *воплощенную* в объективной действительности, а материальную субстанцию — обнаружившей благодаря субъекту все свои скрытые возможности. Субъект как бы изрывает, как крот, инертную поначалу материю своими «ходами» — и придает ей форму.

От непосредственного единства мы переходим к кризису, противоречию между общим и единичным, субъектом и субстанцией. В этом противоречии, по мере его развития и абсолютизации, мы, как правило, сталкиваемся с фигурой отрицания в его *чистом* виде — со смертью, негацией, которая противостоит уже не отдельному аспекту бытия, а всему бытию в целом. Только посредством этого прохождения через смерть противоположности преодолеваются и соединяются в новом духовном образовании.

Итак, помня о том, что главный лейтмотив этого курса — это *единство*, подчеркнем двойственность, с которой оно выступает у Гегеля: *с одной стороны*, вещи едины, то есть *тождественны* по своей сути, и их противоположность есть всегда результат раздвоения. Из этого предположения единства-тождества рождается довольно печальная картина человеческого мира как всегда разъятой, разорванной целостности. Но печаль снимается путем трагического разворота: именно разорванность, а также чистая негативность смерти способствуют, *с другой стороны*, восстановлению единства, на этот раз в смысле *синтеза*, примиряющего противоположности в органическом *целом* субстанции, ставшей

субъектом. При этом получившееся целое также и *единично*: исходно пустая, абстрактная единичность, выражаемая только бессмысленным собственным именем («дух»), в результате обретает форму и содержание.

Субстанция как субъект есть чистая *простая негативность*, и именно поэтому она есть раздвоение простого, или противопологающее удвоение, которое опять-таки есть негация этого равнодушного различия и его противоположности; только это восстанавливающееся равенство или рефлексия в себя самое в инобытии, а не некоторое первоначальное единство как таковое или непосредственное единство как таковое, — есть то, что истинно<sup>1</sup>.

Принцип исходного единства-тождества заставляет Гегеля искать в любом *различии* столкновение *противоположностей*. «Различие, — пишет он, — есть скорее граница существа дела; оно налицо там, где суть дела перестает быть, или оно есть то, что не есть суть дела»<sup>2</sup>. Настоящее понимание различия требует его развития в *противоположность*, а значит, усмотрения исходного и потенциального *тождества* различных вещей<sup>3</sup>. Общество предстает не как набор институтов и не как скопище отдельных индивидуумов, а как арена столкновения противоположных сил, которые потом, примиряясь, вместе входят в *систему*, это напряженное, но целостное единство. Гегель называет государство «архитектоникой разумности [нравственного], порождающей посредством определенного различения сфер публичной жизни и их правомерности, приданной каждой колонне, арке и контрфорсу, силу целого из гармонии его членов»<sup>4</sup>. Методологически принцип единства выражается поэтому в системно-структурном подходе к обществу, где элементы системы соотносятся не как голые функции, а как прежде самостоятельные общественные формы (так же как, например, в ходе биологической эволюции отдельные организмы входят позднее в состав более сложного целого и приобретают узкую функцию). Гегель называет этот подход *диалектическим* — подчеркивая, что «диалектика» не является у него просто методом рассуждения, каким она была у Платона или Канта, а по-

нимается как способ существования и самоутверждения самой действительности.

Собственно, в диалектике как таковой нет ничего особенно эзотерического. Каждому знакомы примеры парадоксальных феноменов из жизни человеческого общества, которые объясняются именно диалектически. Очень часто сознательная форма, в которой предстает нам предмет, противоречит самому этому предмету. Например, в современном мире сильнее, доминирующие, наиболее развитые страны являют нам тип мягкого, обходительного и терпимого субъекта, в то время как в более слабых и фрустрированных странах, например в России и в арабском регионе, доминирующим типом является грубый мачо. Понятно, чем вызывается эта ситуация, — западная субъективность имеет своей стороной моральное сознание со всем его аутосадиизмом; то есть мощь обращается обратно на самого субъекта. А в России, наоборот, слабость понуждает перекладывать ответственность и субъективность (agency) на другого и соответственно его атаковать. Но ясно также и то, что ситуация эта подвижная и полная парадоксов: империалисты борются за демократию в контролируемых ими же странах — часто себе на вред или с риском обнажить лицемерие. Борющаяся за то, чтобы встать с колен, Россия (и власть, и общество) занимает патриархально-консервативную идеологическую позицию, презирует революции, освободительные движения и т.п. — тем самым теряя шанс объединения с другими underdogs международного процесса и репутации лидера нонконформистского мира. Со временем эта парадоксальная ситуация должна привести к взрыву и трансформации (а не к плавному перетеканию полюсов в триумфальный синтез, как в вульгарных версиях диалектики). Но это, так сказать, бытовой пример диалектики. Посмотрим, что имеет в виду под ней Гегель, для которого она — не только форма движения действительности, если понимать ее, рефлексирова субъективные категории и объективные процессы одновременно, но и *метод* мышления.

Идея диалектики как логики, по Гегелю, заключается в том, что любое *определение* вещи или феномена заключается в более или



менее произвольном различении его со всеми остальными. «Omnis determinatio est negatio» — «любое определение есть отрицание» (то есть более или менее условный отрыв вещи от самой себя), — говорил Спиноза. Поэтому если мы разовьем это различение в *противоположность*, то увидим, что изначально две противоположности — продукты раскола единого целого. В ходе же дальнейшего развития самой противоположности оказывается, что термины меняются местами — так как они скрыто детерминированы друг другом. Так, уже сам Кант обнаружил, что противопоставивший себя субстанции субъект неожиданно находит спрятанную субстанциальность... внутри самого себя. Или в разбираемом ниже случае с господином и рабом мы видим, что господин обнаруживает, что он, по сути, *задается* рабом, а раб, в осуществлении своей «рабскости», осознает себя как господин (природы). В результате этого переворачивания мы не успокаиваемся на некоем высшем релятивизме (в таком успокоении Гегель упрекает «философию тождества» Шеллинга), а меняем наши термины как неадекватные. Один из полюсов противоречия вбирает в себя другой — например, раб понимает, что он по сути своей господин, а кантовский субъект понимает, что он и есть та самая заветная «субстанция». Казалось бы, вот он — искомый абсолютизм! Но — раб остается при этом рабом, а субъект — оттесненным в себя и практически оторванным от мира. Поэтому раб выдумывает христианскую религию, а кантовский субъект устраивает самоубийственную революцию, желая учредить моральное «царство целей» на земле. Опосредование же господства и рабства произойдет только в государстве — гораздо позже в развитии «Феноменологии».

Интериоризация, «овнутрение» противоречий в одном субъекте ведет, по Гегелю, не прямо к абсолюту, а вначале к острейшему *кризису* — «несчастному сознанию» или «террору», в котором этот субъект познает абсолютизм в его *негативной* форме. Эта негативная форма и есть собственно *субъективность*. Но в чистом виде она есть просто смерть, сон, безумие. Только пройдя эту точку, субъект возвращается к материальному, то есть *определенному* миру, ко-

торый он, в экстазе интериоризации, на время оставил в стороне. Теперь он будет воплощать в мире свою негативность, свое ничто.

Ясно, что такого рода диалектика идет по кругу — мы сначала вбираем противоречие в себя, с ужасом видим, что оно остается непримиренным, потом замечаем, что оставили что-то существенное для себя за кадром, вбираем его вновь и так далее. «За кадром» остается само диалектическое движение, позволяющее субъекту соединить противоречия в себе — тот последний акт истории, который завершает ее на данный момент. Став для себя господином, раб не освобождается от реального господина, потому что тот был условием его нового «господства». Субъект, сам почувствовав себя субстанциальным, только еще больше отдаляется от природной субстанции, от которой он для этого отталкивался. Поэтому на новом этапе, пережив кризис, они возвращаются к пройденной ими истории как к *новому предмету*. Так и движется история. «[С]ама эта необходимость [смены исторических форм сознания] или *возникновение* нового предмета, который предстает перед сознанием, не знающим, как это происходит, есть то, что совершается для нас как бы за спиной сознания»<sup>5</sup>. Но само это круговое движение, «круг кругов» является в той же мере фактом нашей циклотимической биографии, как и реальным бытийным движением. Поэтому наше кружение меняет и нас самих, и мир таким образом, что между нами и миром постепенно устанавливается соответствие. Поэтому кружение кульминирует, достигает устойчивого равновесия в абсолюте — то есть в той точке настоящего (гегелевского настоящего), в которой для *философии* становится ясна диалектическая природа мира, а разлад субъекта и объекта снимается в *государстве*.

Движущийся дух сам есть не что иное, как время. Хотя диалектика и дает нам целостную систему знания, которую Гегель считал если не окончательной, то законченной, она не существует вне процесса диалектического движения. Стадии, «моменты» логического и исторического развития, не существуют одновременно. Поэтому систему синоптически не рассмотреть, книги Гегеля не развернуть в таблицу (так, чтобы она была понятна). Поэтому,

несмотря на то, что Гегель, похоже, открыл о мире что-то важное навсегда (на время существования культуры), это не значит, что философия закончена: чтобы обладать ею как знанием, надо пройти ее заново, и сам Гегель только дает путевые заметки. Многочисленные вульгарные трактовки диалектики вообще и системы Гегеля в частности как одноплановой рассудочной теории всего (типа диаматовских «законов диалектики») не замечают, что они проецируют на плоскость тектонические наслоения и соответственно упускают саму суть диалектики.

Из диалектического понимания мышления следуют важные *трудности*, с которыми сталкивается всякий читатель Гегеля.

*Во-первых*, существенной особенностью его стиля является «панлогизм», то есть убежденность в том, что любое реальное отношение переводимо на язык логики. Поэтому для описания политических отношений он то и дело прибегает к языку логики и называет политические фигуры членами силлогизма, «крайними» и «средним» терминами. Гегель описывает исторические феномены, лишь изредка прибегая к повествованию, а в основном проводя чисто логическое рассуждение. Это свойство гегелевской философии связано с ее преимуществом по отношению к Канту. Уже для Канта философия фактически заменялась логикой, в результате *рефлексии* (так ее называет Гегель, сам Кант называл ее «критикой») всех реальных категорий и принципов в категории и принципы логические. Гегель принимает этот шаг — но у него логика включает в себя и так называемую «вещь в себе» — отрицание иного и проецирование его вовне тоже есть логический акт. Таким образом логическое полностью совпадает с реальным — нам ничего не надо «редуцировать» или заключать в скобки, а надо просто произвести акт рефлексии дважды: сначала убедиться, что определения вещей задаются логикой и лишь потом соотносятся с «вещами» («полагающая» рефлексия), а затем увидеть, что само различие логического и вещественного принадлежит логике, а значит, теряет свой смысл. Тогда получается, что между логическим и вещественным нет абсолютной разницы, и мы не можем говорить о действительности иначе, чем в логических терминах,

а логическое положение вещи полагает ее именно как внешнюю и вещественную. По выражению Гегеля, мы *полагаем* бытие в качестве внешней *предпосылки* мышления. В этом заключается высшая, «определяющая» рефлексия.

Но — и в этом состоит *следующая трудность* — логика Гегеля необычная, она не сводится к формальному аппарату инструментов мышления. Главная ее особенность — в нестабильности, или, как говорит Гегель, в «пластичности»<sup>6</sup> ее категорий. По Гегелю, каждая отдельная категория и тем более каждая логическая система неадекватно представляет реальность. Собственно, так же считал и Кант. Но это не дает нам права отказываться от реальности вообще или от логики вообще. Кант *догматически* заморозил логические категории, перестраховавшись и утвердив, раз и навсегда, их неадекватность «вещи в себе». На деле же каждая категория, по мере развития присущей ей неадекватности во внутреннюю *противоположность*, разрушается и перерастает в другую. Так происходит, например, в Логике с категорией бытия, которая оказывается пустой, абстрактной, а главное, переходит в свою противоположность — ничто. Поэтому от нее необходимо перейти к более адекватной категории — *среднему термину* между двумя предыдущими — становлению. Но и та, в свою очередь, распадается на два новых «крайних термина». И так далее. Или, если приводить пример из политической философии, категория *собственности* не просто имеет ограниченное применение, — например, ограниченное, как у Локка, запретом на накопление портящихся изделий, — а вообще исторически показывает свою неадекватность, внутреннюю противоречивость и переходит в другие категории, более адекватные, чем она, и на деле даже обосновывающие ее, — например, в *договор*. Поэтому набор имеющихся у нас категорий, как чисто логических, так и политических, является на самом деле свернутой *историей* развития соответствующих категорий. Поэтому же философская система может быть только историей движения логических понятий и философских систем — системой систем.

Теперь мы готовы воспринять два главных гегелевских понятия, без которых его тексты также остаются непонятны. Это, во-первых, понятие *негативности*, а во-вторых, неперебиваемое словечко *Aufhebung*, преодоление-сохранение.

а) Как мы уже упоминали, гегелевский субъект должен пройти через точку осознания своей негативности (или «смерти») и даже через самоубийственную попытку непосредственной реализации ничто — прежде чем он учится опосредовать, *воплощать* свою негативность в действительности. Один из центральных вопросов философии Гегеля — особенно в «Феноменологии Духа» — состоит в том, как именно может негативность, «эта недействительность», в действительности воплотиться? Как задержать летучую нереальность отрицания? Ниже мы увидим некоторые возможные ответы.

Негативность, или отрицательность, — это логический термин. В обычной логике он обозначает, что мы признаем ложность определенного высказывания. Но поскольку для Гегеля реальность подчинена *логическим* отношениям, для него «негативность» — это закон *движения* самой действительности. То, что в физических терминах описывается как движение, происходящее *во времени*, с точки зрения логики является отрицанием. В том, что Россия была социалистической, а теперь стала капиталистической, заключается, даже если мы вставим в эту констатацию обстоятельства времени, логическое противоречие. «Почка исчезает, когда распускается цветок, и можно было бы сказать, что она опровергается цветком; точно так же при появлении плода цветок признается ложным наличным бытием растения, а в качестве его истины вместо цветка выступает плод»<sup>7</sup>. Вещи в мире, сталкиваясь, уничтожая друг друга, вступают друг с другом в логические отношения, стремятся разрушить саму идею и память о разрушаемой вещи.

Но как цветок на самом деле является органической частью растения, так и различные моменты развития духа — например, античный рабовладельческий строй — оттого, что отрицаются, не исчезают. Ложной является претензия *односторонней* истины на всеобщую значимость. А когда та односторонность преодолена, то во вторую очередь отрицается уже само отрицание (категоричес-

кое отвержение цветка, или рабовладельческого строя), и подвергшаяся сначала отрицанию реальность «составляет момент истины уже не в качестве ложного»<sup>8</sup>. И здесь мы переходим ко второму фундаментальному понятию — преодолению, *Aufhebung*.

2. Отрицание не уничтожает вещь до конца, — даже если оно разрушает ее, то остается память, идея этой вещи. Таким образом, когда «рассеивается дым» борьбы и отрицания, мы имеем дело с вещью, у которой отняли ее непосредственность, претензию на абсолютную значимость — но которая зато приобретает идеальную определенность. Это относится как к отдельным феноменам и позициям, так и к целым стадиям, логико-историческим расстановкам сил. Гегелевская история, переплетенная с логикой, развивается во времени, но оставляет каждый из своих этапов значимыми — в качестве своих *моментов*, аспектов.

Для нас здесь важно, что гегелевское *Aufhebung* — это историзованная версия кантовской *критики*. В своей критике Кант указал пределы научного знания — но при этом не отрицал его значимости. Он просто указал науке — а также религии, праву, медицине — их место в рамках более всеобщей системы свободы. Гегель применяет же операцию ко всевозможным феноменам природного и общественного бытия, — например, к капиталистической экономике. Но источником критики выступает здесь не абстрактный субъект, а сама *история*. В этом смысле и Гегель, и Кант мыслят *либерально* — они признают ограниченную значимость не вполне аутентичных, частично ложных, форм природного и общественного бытия. Отсюда у Гегеля сложное органическое целое государства, в котором подлинная свобода придает смысл различным формам отчуждения, таким как абстрактное право и эгоистический индивидуализм. Именно в этом пункте с Гегелем будет спорить Маркс.

### 3. Политическая философия

Политическая философия движется тем же импульсом диалектического объединения, что и его основная философия. Как пи-

шет Гегель в ранней «Системе нравственности», понятием «абсолютной нравственности», то есть права, является «абсолютное бытие индивидуальностей в качестве единогобытия» (*Einsein*)<sup>9</sup>, то есть такое слияние уникальных субъектов, которое бы сохранило их уникальность и само стало бы уникальным, само стало бы большим воплощенным субъектом.

С точки зрения этики эта цель требует переопределения понятия свободы — свобода начинается как присвоение мира, затем проходит через бунт, но в конце концов разрушительная сила этого бунта прерывает мир до такой степени, что он становится беспрецедентно един, и свобода — душа его единства.

Но может быть, самым важным для Гегеля был аспект объединения, который можно условно назвать эпистемологическим, — аспект самопознания единичного в едином, а человека в государстве. Это самопознание будет, логично полагать, и самопредъявлением, самопрезентацией. Поэтому, уже с иенского периода в центре гегелевской политической философии находится понятие *признания* (*Anerkennen*).

Роль этого понятия совершенно ясна, исходя из общей гегелевской системы. Действительно, поскольку субъект является также и *субстанцией*, то он должен быть не только субъектом, но и *предметом* познания. Это значит, что в истории человек стремится не только к адекватному познанию мира, но и к такому раскрытию себя, которое воплощается вовне, — тебя адекватно «познает» сам мир, на мир наложена твоя печать. Настоящее знание есть также знание *явленное*, ставшее всеобщим. Поэтому история не является внешним объектом изучения философа — ее движение это и есть осуществление философского знания. Нетрудно увидеть здесь диагноз Гегеля в отношении собственной эпохи: прогресс общезначимой науки в классическом рационализме XVII века, его технические приложения, а также построение национального государства постепенно привели к идее *Просвещения*, то есть к реальной демократизации знания и к идеалу общества, основанного на разумности каждого гражданина. Частное обладание знанием не могло по-настоящему устраивать просветителей: они захотели поделиться им с каждым.

В «Системе нравственности» борьба за признание относится Гегелем к сфере «преступления». Преступник недоволен своей непризнанностью и бунтует, требуя признания и отказывая в признании другому. Но ответная реакция этого другого, задетого во всей полноте своей личности, — восстановление справедливости — собственно, приводит обоих к полному самопризнанию в качестве целостных свободных субъектов и подготавливает режим «абсолютной нравственности», государства. В третьей части «Иенской реальной философии» «бытие в признанности» характеризует правовую реальность вообще и становится центральным понятием, применяемым не только к взаимной борьбе индивидов за признание, но и к признанию их обществом. В дальнейшем, хотя Гегель не отказывается от категории признания и систематически применяет ее к сфере нравственности, он сужает применение этого понятия, отходя от чистого «социального детерминизма» и перенося часть ответственности за самосознание на субъекта<sup>10</sup>. Мы, однако, обратимся к наиболее известному анализу признания у Гегеля — к диалектике господина и раба из «Феноменологии духа».

В биографическом очерке мы уже упомянули о замысле «Феноменологии духа» — обрисовать постепенное восхождение человеческого сознания к абсолютному знанию. В этом восхождении Гегель устанавливает параллелизм между формами мысли (анализируемыми логически), историко-культурными ситуациями и психологическими состояниями человека. Исторические отсылки значимы только в двух разделах «Феноменологии» — в разделе «Самосознание» (где мы проходим путь от раннего античного общества к эллинизму и христианству) и в разделе «Дух» (где мы опять начинаем с античности, классической, но потом постепенно восходим к современному обществу).

По мысли Гегеля, спрессованная в его книге человеческая история совпадает со стадиями, проходимыми отдельным человеком в его духовном становлении, и прочитавший книгу Гегеля, проделавший работу по ее пониманию человек тоже проходит этот путь и поднимается к абсолютному (само-)познанию. Каждая стадия



наследует предыдущей — но в то же время каждая заключает в себе, в неадекватной форме, все движение духа — от смутной нерасчлененности к острому противоречию, смерти и негативности, к очищению этой негативности, а затем к опосредованию противоречий и воплощению негативности в мире. Так что абсолют каждый раз почти достигается, но пока остается что-то не освоенное им, на следующей стадии вновь происходит *откат* на стадию раздвоенности — пока мы не достигаем конца книги и действительности абсолютного знания. Абсолютное знание усматривает тождество субъекта и субстанции, но условием этого тождества становится наконец-то достигнутая способность «удержать» при себе неуловимую *негативность*, пустоту, из которой для него «печется бесконечность», то есть энергия.

Книга начинается в духе традиционных нововременных трактатов (вспомним Гоббса, Канта) — с эпистемологии ощущения, восприятия, рассудка. Но потом она переходит к самосознанию, разуму, духу, религии (своеобразно понятой) и абсолютному знанию, и здесь разговор уже идет о человеческой *практике* и о действительной истории. Переход от эпистемологии к собственно «феноменологии», то есть истории, происходит как раз в главе о самосознании, а самосознание в первую очередь сталкивается как раз с конфликтом *господства и рабства*. Выясняется, что приобретение самосознания предполагает уже не созерцательный, а практический подход к миру, основанный на *желании*. Желание не просто направлено на апроприацию мира (этого хочет и сознание), но оно стремится ее *реализовать*, разрушив тем самым сами границы между собой и миром. Но такое разрушение, удайся оно, означало бы гибель самого желания... Поэтому желание не задерживается на стадии апроприации вещей, а быстро переходит к главному: желанию самоутверждения, то есть *желанию желания*, которое бы позволило желанию утвердить себя, свою негативность, *в чистом виде*. Здесь впервые намечается спекулятивное тождество человека с миром, его отражение в другом. Как именно, согласно Гегелю, это происходит?

Прежде всего сознание понимает, что оно может стать *самосознанием* не просто через удовлетворение своих желаний, но только через посредство другого сознания; саможеланием только через посредство другого желания. В противном случае и сознание, и желание *исчезают* в своем удовлетворении: они не отражаются и не удерживаются в предметной действительности. А поэтому сознание и не может стать для самого себя предметом.

В отношении сознания к предмету есть фатальное противоречие. С одной стороны, сознание отрицает свой предмет и конституирует его (Кант). С другой же стороны, будучи всегда сознанием какого-либо *предмета*, оно, при всей своей отрицательности, находится от него в рабской зависимости (не случайно отрицание всегда вторично по отношению к тому, что оно отрицает). Вот эту раздвоенность и пытается преодолеть сознание, стремясь стать самосознанием (в духе декартовского когито и кантовской аперцепции), то есть пропускать любое предметное знание через просвечивающую рефлексию. Потому оно и обращается к другому сознанию, чтобы получить опыт отражения, объективации. То есть, по Гегелю, «социальная конституция» знания предшествует внутренней рефлексии.

Но, даже и вступив в отношения взаимного сознания и желания с Другим, сознание не избегает *раздвоенности*, присущей его отношениям с предметами. Теперь эта раздвоенность предстает в чистом виде: из двух в принципе симметричных самосознаний одно принимает роль «раба», другое — «господина». (Строго говоря, речь идет не о раздвоении, а о «растроении», потому что ведь есть еще неживой предмет, который мы пока оставили в стороне.) Эта «раскладка» отношений человека к предмету соответствует, по замыслу Гегеля, раннему, *рабовладельческому* периоду человеческой истории — тогда она доминировала, считалась всеобщей, хотя в преодоленной форме присутствует в человеческих отношениях до сих пор.

Заметим, что мы все время продвигаемся от следствий к предпосылкам — так у Гегеля всегда. Итак, что же нужно, чтобы одно из сознаний стало господским, другое рабским? Нужна борьба и

победа, потому что господским, доминирующим стремится стать каждое из них. Здесь появляется момент повествования или *драматизации*: логические фигуры как бы оживают, чтобы стать из различных *противоположными*. Сознания борются: то из них, которое демонстрирует свое презрение к *смерти*, становится господином, а то, которое испугалось смерти и предпочло сдаться, — рабом. Действительно, господство сознания над своим предметом есть его отрицание. Чистое самосознание должно быть чистым отрицанием инертной внеположности предмета и, вообще говоря, должно для этого самого себя убить, уничтожить свое бытие. Но тогда не будет и самого самосознания... Именно поэтому ему нужен Другой, свидетель, которому можно продемонстрировать свою и его смерть, *при этом не умерев* (самоубийством можно было покончить и в одиночку). Чтобы найти себе воплощение и овладеть собой, гегелевский дух прибегает к хитрости, к фикции, к *театру*. И выигрывает — устанавливая при помощи этого символического акта вполне реальные отношения господства и рабства, при которых раб признает господина и работает, а господин только воюет и потребляет.

Но здесь начинается диалектика. В повествовательном смысле ничего не происходит, но в логическом меняется точка зрения. Действительно, раб признает господина из-под палки, и при этом господин зависит от его признания... Получается, что «истина самостоятельного (то есть господского) сознания есть рабское сознание»<sup>11</sup>. Более того, господин, хотя он и рискнул смертью, имеет к ней только мимолетное отношение: рискует, выигрывает и снова живет припеваючи. Для него смерть, негативность — это неуловимое, пусть повторяемое, мгновение. Раб же испытывает «страх смерти, абсолютного господина», и его сознание «все внутренне растворилось в этом страхе, оно все затрепетало внутри себя самого, и все незыблемое в нем содрогнулось»<sup>12</sup>. Вот оно настоящее, материальное воплощение негативности — дрожь, трепет, которые мобилизуют плоть, делают ее пластичной. Эту пластичность раб далее способен передать природе, которую он обрабатывает в своем труде. Труд, опять же, есть «заторможенное

желание», устойчивое отношение с природой, в которой последняя подвергается отрицанию, но не теряет своей субстанциальности, самостоятельности. Господин же потребляет готовые продукты, то есть сразу удовлетворяет свои желания. По всем статьям, его отстранение от природы оборачивается против него, он теряет собственную предметность, субстанциальность (опять аллегория кантовского субъекта). А раб ее, наоборот, находит, постепенно обрабатывая мир и превращая его в свой образ и подобие. Социальные отношения господина и раба позволяют вернуться к природе и осмыслить человеческое господство над ней. Наше господство над природой начинается с господства над людьми. В результате раб осознает себя как господина, при этом оставаясь реально рабом, — мы приходим к таким духовным формам эллинизма, как стоицизм, скептицизм и, наконец, «несчастное сознание» христианства. Так что, ближайшим образом, «синтез» господства и рабства не приносит никакого прогресса, а приводит к довольно вульгарным формам мысли, а затем к институционализации внутреннего кризиса. Чтобы найти реальное опосредование господства и рабства, нужен выход на качественно новый уровень — что и происходит ниже.

Хотя главка о господине и рабе занимает небольшое место в «Феноменологии», она в миниатюре предвосхищает все ее движение в целом. История — это тяжелый труд субъекта по самопреодолению. В его ходе субъект преобразует субстанцию и сливается с ней.

Очевиден политический смысл этого рассуждения. Помимо античного рабовладения, имеется в виду современная Гегелю ситуация, когда буржуазия благодаря своему труду смогла вытеснить военную аристократию и постепенно заняла положение господствующего класса. Господин и раб воссоединились. Внутреннее напряжение этих полюсов можно вынести, с точки зрения Гегеля, благодаря опосредующей функции современного государства. Однако труд сохраняется, сохраняется потребление, и сохраняется их функциональное разделение. Сегодня мы видим, как трудящийся и потребитель, господин и раб, окончательно слились в

одном лице — но не в одной функции! Более того, завоеванное буржуазией, а теперь и западным пролетариатом символическое *признание* в рамках государства смещает акцент с рабства на господство, так что неудивительно, что демократическое общество стало также и *потребительским*. Но вряд ли можно согласиться с Гегелем в том, что символическое признание снимает проблему растущего отчуждения гегелевского господина, оставшегося к тому же без войны и без рабов. Он раб без господина и господин без рабов, так что встает вопрос — не распадется ли этот современный господин-раб обратно на образующие противоречия, если не появится их нового творческого синтеза?

Итак, теперь мы более или менее понимаем, что такое признание и как вообще у Гегеля человек относится к человеку. Остановимся теперь более кратко на двух других *политических* главках «Феноменологии».

От самосознания мы далее переходим к разуму (внешней рефлексии сознания в себя), а от разума к духу — высшей формы отношения человека к миру, основанной на внутренней рефлексии. Только здесь наконец исчезает противопоставленность сознания и предмета, а законы разума осознаются как законы самой действительности. Поэтому дух с точки зрения человеческого общества есть, по Гегелю, «нравственность» не в смысле моральных предписаний, а в смысле реальных *нравов*, обычаев общества (*Sitten*). Собственно, только здесь и происходит по-настоящему опосредование господства и рабства в стихии взаимного признания.

Но и на этой стадии духа мы прежде всего снова сталкиваемся с «раздвоением» вновь найденного единства, этого «среднего термина». Нравственная стихия распадается, по Гегелю, на противоположность *семьи* и *государства* (которое Гегель называет здесь «общей сущностью», *Gemeinwesen*). Историческое соответствие здесь — опять античность: на этот раз древнегреческий полис, как он предстает в трагедии Софокла «Антигона».

И семья, и государство суть формы *нравственности*, у них есть свои нравственные устои и законы. Но эти законы сталкиваются,

поскольку семья исходит из принципа единичности и непосредственного бытия (заботится о материальном обеспечении жизни), в то время как государство античного типа абсолютизирует общую волю и фактически сводит человека к его идеальной, нематериальной сущности. Происходит столкновение, подобное тому, что имеет место в «Антигоне», — смелая девушка, от имени Рода, встает на защиту отдельного человека, там, где государство (в лице Креонта) печется об интересах всего народа. Опять — драматизация различия, на этот раз буквально в форме драмы. Однако происходит опосредование двух противоположностей. Во-первых, хотя Антигона и защищает единичное, она вынуждена делать это в *активной* и *всеобщей* форме, отсылая к некоему неписаному закону, к особому типу богов. Поэтому она и Креонт сталкиваются как бы на одной территории. Во-вторых, как и в случае господина и раба, опосредующим фактором становится *смерть*. Право семьи сводится в драме к защите *трупа* Полиника — это принадлежащее семье единичное как некоторую всеобщую сущность, отрешенную от чувственной, то есть единичной действительности, — такой поступок касается уже не живого, а мертвого, который из долгого следования своего рассеянного наличного бытия собран в завершенное единое образование»<sup>13</sup>. Но и государство делает ставку на смерть — во-первых, его гражданин должен быть готов идти на смерть ради общего дела (подобно «господину», доказывая свою идеальную независимость от плоти), а во-вторых, государство использует войну для того, чтобы *стимулировать*, «*потрясать*» общественное тело и будить чувство коллектива. Мы помним, что страх смерти подобным же образом «возбуждал» раба, — теперь же, на стадии духа, уже не страх, а сладость риска, смешанная со страхом, возбуждает и интегрирует коллективного господина. Итак, и государство, и семья делают ставку на смерть, в ее противоположных аспектах и «встречаются» на этой территории. Торжествует всеобщее, и торжествует двуединая сила смерти.

Но легче от этого никому не становится. В результате диалектической интеграции противоположностей происходит не счастливое опосредование, а распад и обеднение нравственной сущ-

ности. Здесь, на стадии нравственности, то есть на уровне нравов и институтов, торжествует порядок, соответствующий «стоическому» самосознанию, победившему в результате взаимного преодоления господства и рабства. Вместо субстанциальной общности возникает государство, объединенное лишь силой абстрактного права и состоящее из отдельных моральных личностей. Позже Гегель назовет такое государство «гражданским обществом». Нужен еще не один виток диалектики, чтобы мы пришли к действительному синтезу единичного и всеобщего.

Как и в случае с господством и рабством, анализ Гегеля, эксплицитно соответствующий античному полису, на деле исходит из острых проблем его современности: противоречия, существующего в нововременном обществе между «частной сферой» и «публичной сферой», как мы их сегодня называем, то есть делами семьи, религии и эгоистически ориентированной экономики, с одной стороны, и народного, национального государства, с другой. Как многие мыслители его времени, — например, как французские якобинцы, так и французские либералы XIX века (особенно Токвиль), — Гегель признает духовную и экономическую автономию личности, но в то же время обеспокоен опасностью *апатии*, недостатка энергии, вызванных разрывом социальных связей. Апатия, идущая от слабости коллектива, отрицательно сказывается на якобы отделенных от него экономике и религии. Данное реальное противоречие выражается у Гегеля в признании двойственности смерти, или негативности — с одной стороны, материальная инертность трупа, с другой — стимулирующее беспокойство страха и риска.

Эпоха Гегеля — это эпоха катастрофического распада социальных связей, которая, именно благодаря этому распаду, проникнута единым духом и черпает из негативности свою энергию. Поэтому Гегель — истинный философ своего времени. Но он в то же время сознает его противоречивость и возможность дисбаланса или распада полюсов. Тогда современность оказывается зажатой между апатией всеобщего эгоизма и спазмом всеобщего уничтожения в якобинском республиканизме.

Здесь мы переходим к третьему ключевому моменту «Феноменологии» — анализу Французской революции в главке «Абсолютная свобода и Террор». Он завершает вторую часть триады развития Духа. Первой была «нравственность», о которой мы рассказали выше. Вторую же Гегель называет «отчужденным от себя духом или образованностью (*Bildung*)». В результате распада античного нравственного космоса в абстрактно-правовой империализм эллинистического и римского типа опять устанавливается господство сугубо внешнего отношения между субъектом и субстанцией. Христианство далее раскалывает этот мир на мир действительности и мир чистого сознания. Со стороны действительности этот разрыв ведет в конце концов к движению «Просвещения», которое Гегель понимает весьма нелестно, как триумф совершенно *внешнего* понимания любого предмета — инструментальную манипуляцию им. Каждый предмет рассматривается только с точки зрения его полезности — для чего? Ответ на этот вопрос эвакуируется в туманную бесконечность. Таким образом «здравомыслящее» Просвещение смыкается с деградировавшей христианской верой в окончательном разрыве между существующей для себя сущностью и действительными предметами. В результате вместо христианства мы получаем нововременное научно-техническое познание, которое покоится на «внутренней достоверности», но эвакуирует истину в потустороннюю «вещь в себе» и исчисляет предметы исключительно как мертвые манипулируемые единицы.

Но тогда мы опять готовы к тому, чтобы восстановить коллективное единство человеческого общества, утвердив единственно доступную нам самость сознательной воли! В новой политической идее нет уже сопротивления единичного предмета: здравомыслящее самодостовренное сознание все в себе растворило. Но это растворение абстрактно, недифференцированно — уничтожается сословная структура общества и вообще всякая его структура. «Нераздельная субстанция абсолютной свободы возводится на мировой престол, и никакая сила не в состоянии оказать ей сопротивление»<sup>14</sup>. Происходит Французская революция. И вновь



начинается диалектическое движение. Но теперь отрицание предстает в еще более чистом виде, чем в случае господина и раба или в случае семьи и полиса. Фактически в революции, по Гегелю, приходит к власти чисто отрицательная сила: действительно, чистая всеобщность Просвещения, она же абсолютная свобода, по Гегелю, *отрицательна* — это сила, разрушающая всякую предметность, все развоплощающая и превращающая в функцию. Этим она похожа на сам абсолютный дух — но она еще не знает, что в ее отрицательности заключена высшая положительность и поэтому еще не готова к реальному воплощению. *Непосредственное* же воплощение в революции приводит эту голую негативность к краху — именно потому, что негативное само по себе несостоятельно, его невозможно удержать.

Якобинцы, пришедшие к власти, начинают уничтожать друг друга — просто потому что всякая определенная партия, занимающая место всеобщей воли, нелегитимна. Более того, революционное правительство, вобравшее в себя, казалось бы, всю действительность, не успокаивается и видит вокруг фантастические *призраки* зла, призраки противоположной ему воли.

В результате «единственное произведение и действие всеобщей свободы есть... смерть, и притом смерть, у которой нет никакого внутреннего объема и наполнения; ибо то, что подвергается негации, есть ненаполненная точка абсолютно свободной самости; эта смерть, следовательно, есть самая холодная, самая пошлая смерть, имеющая значение не больше, чем если разрубить кочан капусты или проглотить глоток воды»<sup>15</sup>. То есть даже смерть, этот «абсолютный господин» (Гегель повторяет здесь эту формулу из диалектики господина и раба), не может как следует утвердиться и даже утрачивает свой возвышенный смысл. Смерть как бы устает и утомляется, ввергает людей в тоску, вместо того чтобы возбуждать их (как она делала это с рабом и с гражданами полиса). Опять, казалось бы в самом вихре движения, обществу угрожает апатия. Абсолютная свобода надоедает людям, и они возвращаются к богатству социальных определений — но с тем важным отличием, что они обнаружили *положительность* всеобщей воли со стороны *субъекта*.

И здесь Гегель ставит в соответствие Французской революции тот сдвиг, который произвел Кант в политическом учении Руссо, сведя объективную «общую волю» к субъективному «категорическому императиву». Произошла очередная внешняя рефлексия. На руинах революции возникает, по Гегелю, кантианский *моральный* субъект, который принимает на себя всю отрицательную мощь потусторонней самости Просвещения, но при этом сознает различие между единичностью своего частного бытия и всеобщностью человеческой самости вообще. Он, наконец, *образовался* по-настоящему и научился, на опыте революции (столкнувшей частное со всеобщим), *внутреннему* (а не сугубо инструментальному) отношению к воле. Поэтому он теперь будет относиться к человеку как к цели, а не только как к средству.

Но, конечно, и этот синтез остается односторонним. Гегель далее подробно критикует кантовский морализм, описывает его внутренние противоречия. Наконец, когда гордое собой моральное сознание примиряется с тем, что оно сначала определяет как «зло», мы подходим к концу диалектики «духа» и переходим к религии, а затем к абсолютному знанию, которое и венчает «Феноменологию», позволяя человечеству удерживать в сознании и действительности все описанные в книге Гегеля фигуры и противоречия между ними — пробегая раз за разом эту «галерею образов» и черпая в ней энергию для постоянного самопреодоления.

#### 4. Философия права

Теперь перейдем к собственно систематической философии права, наиболее развитая версия которой дана Гегелем в поздних «Лекциях по философии права» (1821 год), но основные моменты которой были намечены в «Иенской реальной философии» и в «Философии духа», третьей части «Энциклопедии» (1817, 1830). Мы будем в основном опираться на «Философию права» как на наиболее зрелый текст, но при этом использовать и «Философию духа», которая коротка и наиболее дидактична.

В отличие от «Феноменологии», в политико-правовых работах Гегеля не делается попытки осмыслить реальную историю появления государства. Но здесь тоже предлагается диалектически устроенное *восхождение*: от простого к сложному, а также от ближайших к повседневности форм права к их истинным, но позднее обнаруживающимся *предпосылкам*. От собственности и договора как форм «права» в узком смысле мы переходим ко внутренней моральности (которая обычно как раз не считается «правом»), а затем к *институциям* — семье, гражданскому обществу и государству (кодифицированному в *конституции*). Но: «[Н]ельзя сказать, что собственность существовала раньше семьи, и тем не менее она рассматривается до нее. Здесь, следовательно, можно было бы задать вопрос, почему мы не начинаем с высшего, то есть с конкретно истинного [с государства как предпосылки права. — АМ.]. Ответом будет — именно потому что мы хотим видеть истинное в форме результата, а для этого существенно сначала постигнуть само абстрактное понятие [то, каким право предстает нам с первого взгляда — абстрактный формализм. — АМ.]. То, что, действительно, образ понятия, тем самым для нас — последующее и дальнейшее, хотя бы оно было первым в самой действительности»<sup>16</sup>. То есть первое по природе — последнее для нас, как говорил Аристотель.

В следующей главе мы увидим, как Маркс использует эту особенность «Философии права» и обращает ее против Гегеля. Но по сути — и у Маркса, и у Гегеля, особенно в его ранних работах — мы не можем полностью отстроиться от исторической логики, в частности от исторического первенства «собственности». Однако исторически понятая, собственность есть целостный, но нерасчлененный образ отношения человека к миру, как он видится на ранних исторических стадиях. Дело просто в том, что ранняя «собственность», или «владение», есть не только экономическое отношение, а комплекс, который включает в себя и прообраз нынешнего государства. Как пишет Гегель в ранней статье «О научных способах исследования естественного права»,

Подобно тому, как в природе полипа заключена та же целостность жизни, как в природе соловья или льва, так и мировой дух обладает в каждом образе более смутным или более развитым, но всегда абсолютным ощущением себя<sup>17</sup>.

Устроена «Философия права» следующим образом. Работа разделена на небольшие параграфы. Сам текст параграфа изложен на весьма эзотерическом, техническом языке гегелевской логики. Но он обычно сопровождается *примечанием* самого Гегеля, которое поясняет его живым языком, с отсылками к литературе и к политическим реалиям. В посмертные издания «Философии права» включают также «прибавления», взятые из конспектов его учеников. Это — не аутентичный гегелевский текст: каждый из учеников вносил, конечно, в конспект что-то от себя. Но тем не менее именно эти прибавления носят зачастую наиболее доступный характер.

Очень многое о «Философии права» мы узнаем из самой структуры книги (как она вводится автором в конце Введения: в § 33).

Вкратце эта структура, построенная по принципу диалектической триады, следующая:

1. Абстрактное право:

- 1) Собственность
- 2) Договор
- 3) Неправо.

2. Моральность:

- 1) Умысел и вина
- 2) Намерение и благо
- 3) Добро и совесть.

3. Нравственность:

- 1) Семья
- 2) Гражданское общество
- 3) Государство.

Отметим сразу различие «моральности» и «нравственности». Под моральностью здесь понимается субъективная нравственность протестантского, кантовского толка. Под нравственностью же — живое единство нравов и субъективного настроения человека.

Саму структуру книги легче всего понять, исходя из понятий внешнего и внутреннего. Абстрактное право в целом является внешним, внешним и по отношению к воле человека, и по отношению к вещи. Отношения человека и вещи, человека и человека являются на этой стадии еще непосредственными.

На уровне моральности происходит ход внешней *рефлексии*: правовые определения понимаются как требования самой воли и *интериорируются*, усваиваются субъектом.

На уровне же нравственности происходит внутренняя рефлексия: оказывается, что субъективные требования отражаются в требованиях, предъявляемых человеку его живым коллективом, внешним и внутренним по отношению к нему одновременно. Но на этом уровне мы вначале возвращаемся к исходному противоречию и разыгрываем его по-новому. Требования, которые коллектив предъявляет к человеку, могут быть непосредственно внутренними, субстанциальными (семья), а могут быть чисто абстрактными, внешними (гражданское общество). В гражданском обществе абстрактное право возвращается в мир нравственности, но уже не как форма сознания, а как институт. И только государство преодолевает напряжение между семьей и гражданским обществом, опосредуя внутреннее и внешнее, утверждая внешнее право во внутренней форме (гражданской признанности и солидарности).

Надо также отметить, что большинство категорий «Философии права» суть альтернативные принципы государственности вообще, занимавшие место истинного государства в предшествовавшей Гегелю традиции. У Локка политическая жизнь почти полностью определяется принципом примата *собственности*. У большинства мыслителей XVII—XVIII веков государство и подчинение ему вытекает из «общественного договора» (у Локка договор как раз и заключается для защиты собственности). Можно даже сказать, что у Макиавелли нововременная государственность предстает в обличье нарочитого неправа, или *зла*. Кант выводил, как известно, всю практическую сферу, включая государственное право, из морали категорического императива. Роберт Филмер, реакционер

XVII века и оппонент Локка, считал, что государство принадлежит королю, происходящему от Адама, по праву главы семьи. Наконец, по мнению Гегеля, все без исключения либералы XVII—XVIII веков сводили государство к взаимовыгодному союзу эгоистичных индивидов — что в действительности является определением *гражданского общества*, а не государства. Итак, Гегель выводит все эти альтернативные определения права в качестве его *моментов*, каждый из которых только неадекватно выражает суть права. Только преодолевающее каждый из них *движение* правовых категорий есть подлинное право. Это движение синтезируется, стабилизируется в том, что Гегель называет «государством».

Начнем с предисловия к «Философии права». В нем содержится знаменитое рассуждение, поясняющее метод Гегеля.

Hic Rhodus, hic saltus, — пишет он. — Задача философии постичь то, что есть, ибо то, что есть, есть разум... Столь же нелепо предполагать, что какая-либо философия может выйти за пределы современного ей мира, сколь нелепо предполагать, что индивид способен перепрыгнуть через свою эпоху, перепрыгнуть через Родос. Если же его теория в самом деле выходит за ее пределы, если он строит мир, каким он должен быть, то этот мир, правда, существует, но только в его мнении, в этом податливом материале, позволяющем строить что угодно<sup>18</sup>.

Поэтому, «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно»<sup>19</sup>. Гегель имеет здесь в виду, что в его задачи не входит свысока поучать лидеров государства: у него нет для этого внешней точки зрения. Эта критика идеалистического прекраснодушия, для которого любая политика и любое действие всегда аморальны, вполне понятна. Понятно также и желание понять собственную мысль как самосознание исторической эпохи — самосознание, которое, по Гегелю, всегда приходит в конце этой эпохи, когда «вылетает сова Минервы», античной богини мудрости. Гегель признает, что его учение есть точка зрения немца начала XIX века — но другой точки зрения у него нет и не может быть. Однако прыжок Гегеля будет неизбежно прыжком на месте... «Ак-

туализм» может пониматься как призыв к решительному действию здесь и теперь. А может — как призыв к такому «примирению с действительностью», которое не оставляет места радикальному поступку<sup>20</sup>. Потому за этот принцип, вообще за отказ от трансценденции Гегеля очень критиковали (наиболее интересно и последовательно — «франкфуртцы» Макс Хоркхаймер и Теодор Адорно).

Далее следует *Введение*. Здесь Гегель дает краткий очерк своей философии и определяет в ее рамках место права. Радикальнее, чем в «Феноменологии», Гегель утверждает тождество (в конечном счете) мышления и воли — теоретического и практического разума. Оба стремятся разрушить границу между субъектом и объектом — присвоить мир. Но практика сначала вынуждена утвердить эту границу, чтобы потом преодолеть ее, — она познает на опыте самостоятельность вещи, чтобы ее уничтожить! А мышление снимает эту самостоятельность сразу, сразу охватывает весь мир — но в то же время оно бессильно слиться с миром в его действительности. Право реализует тождество мышления и воли *практически* — то есть со стороны воли. «Идея права есть свобода» — то есть структура права есть структура внутреннего саморазвития свободной воли. На первый взгляд право изобилует *ограничениями* свободы — но на деле это самоограничения; они происходят из самоотрицания воли, направленного на ее рефлексивное сосредоточение.

Теперь перейдем к самому праву.

Первым разделом, как уже сказано, является «Абстрактное право», а первой его главой — «собственность». Гегель следует здесь структуре римского права, а также традиции Локка (а не Гоббса). Столкновение с неживым миром и практическое освоение его предшествует «для нас» столкновению по его поводу с другими людьми. По сути же, конечно, социальное отношение всегда является предпосылкой любого такого освоения.

Итак, собственность — наиболее простой, непосредственный путь освоения мира, путем «вложения в вещи своей воли». Принципиальное отличие Гегеля от Локка — не только в том, что он считает собственность примитивнейшим, недостаточным способом слияния человека с миром. Отличие также и в том, что, по

Гегелю, не труд, а *символ, обозначение* становятся основой собственности. «Присвоить... означает, в сущности, лишь манифестировать господство моей воли над вещью и показать, что вещь не есть в себе и для себя, не есть самоцель»<sup>21</sup>. Как раб господину, вещь подчинена человеку не потому, что он в нее что-то вложил, а потому что он может ее уничтожить. Переход к следующей стадии — *договору* — осуществляется в связи с правом на *отчуждение собственности*, которое и составляет содержание простейшего договора. Но с другой стороны, если отвлечься от развития понятия собственности, ясно, что договор является, по сути, *предпосылкой* этого института. Переходя к договору, мы понимаем, что наше, казалось бы, прямое отношение с вещью на деле опосредовано социальным отношением — *договором*.

Договор, по Гегелю, есть простейшее и абстрактнейшее соединение людей — их механическое соединение в качестве абстрактных *лиц*, не образующее настоящего коллектива. Поэтому он особенно подчеркивает в этой главе всю несостоятельность учений об общественном договоре. Договор — это форма частного права, не имеющая ничего общего с государством. Считать иначе означает вносить в идею государства произвол.

В последнее время стали очень охотно рассматривать государство как договор всех со всеми... Это воззрение возникло как результат того, что поверхностно мыслили лишь одно единство разных волей. Но в договоре ведь имеются две тождественные воли, обе они лица и желают остаться собственниками, следовательно, договор исходит из произвола лица, и эта исходная точка общая для договора и брака. Совсем по-иному обстоит дело в государстве, ибо индивиды не могут по своему произволу отделиться от государства, так как они являются его гражданами с разумной стороны... Неверно утверждать, что государство зависит от произвола всех, напротив, каждому абсолютно необходимо быть в государстве<sup>22</sup>.

Вспомним вводные лекции этого курса. Государство работает не на уровне предиката, а на уровне самого субъекта, оно задает его идентичность, является предпосылкой его дальнейших опре-



делений и приобретений. Государство в этом сродни религии. Поэтому, действительно, разговор о рассудочно-эгоистическом построении государства обнажает наивность и непонимание предмета (с Гегелем здесь можно только согласиться).

На следующем уровне Гегель отходит от традиции Гоббса, Локка и Канта (оставаясь, правда, более или менее верным структуре римского права) и вводит третий элемент абстрактного права — *неправо*, нарушение права. Это — переходный момент от абстрактного права к следующей стадии — моральности. Еще в ранних работах Гегель трактовал преступление как своеобразный общественный институт, который (наряду с *войной*) вносит в общество *негативность*, необходимую для его конституирования. Действительно, когда встает вопрос о неправе, то неизбежно появляется проблема субъективности: умысла, намерения и совести преступника. С одной стороны, когда сталкиваются противоположные права на какую-то вещь, противоположные трактовки договора (а это случается обязательно), то судья вынужден выйти за рамки буквы договора и сформулировать некое «право в себе», внутреннюю идею права. С другой стороны, преступник, в той мере, в какой право остается для него внешним, противопоставляет ему свое право — и тем самым для него также встает вопрос об идее права — о принципе его *субъективной* правоты. Поэтому здесь происходит разрушение абстрактного права и переход к его внешней рефлексии — к «моральности».

«Моральность» — это субъективная нравственность в кантовском духе. Она вырабатывается постепенно. В каждом из моментов моральности проявляется форма субъективности и тип ее ориентира: *умysel*, осознающий противоречие действия букве права и берущий на себя вину за всю его целостность, безотносительно реальным целям (например, Эдип хотел убить простого встречного, но берет на себя вину за убийство отца); *намерение*, которое уже точнее определяет ответственность субъекта и соотносит действие с преследуемым им частным, субъективным благом (Wohl); и, наконец, *совесть*, ориентирующаяся на *всеобщее* добро. Постепенное развитие субъективной «вменяемости» есть

также и развитие противоречия — потому что само по себе самосознание, ответственность за действие недостаточны для того, чтобы его понять и определить, выработать его принцип. Когда же такой принцип вырабатывается — всеобщее «добро» — то оказывается, что он вступает в *противоречие* с субъективным определением. Гегель резко критикует Канта за *безусловное* утверждение субъективной формы поступка. Принцип, из которого исходит такой поступок, неизбежно зависит от внешних, объективных обстоятельств. Поэтому Кант неправ, утверждая, что в краже заложено логическое противоречие. Оно заложено в ней, если преступник только «лицемер», то есть ли он принимает отношения собственности в целом. Но что, если он коммунист и противник собственности? Тогда никакого противоречия здесь нет. В субъективном действии заложена возможность *зла* — и, последовательно проведенная, эта возможность ничем не хуже, чем лицемерное и бессильное отстаивание абстрактного добра. (Здесь Гегель отсылает к еще одной главке «Феноменологии духа», которую мы здесь не обсуждали: «Совесть, прекрасная душа, зло и его прощение».) Кантианство приходит к нравственному релятивизму. Добро и зло совпадают, если у нас нет некоего объективного критерия поступка, некоей действительности, которую он утверждает. Следовательно, критерием нравственного действия не может быть только субъективная моральность — у нее должны быть объективные детерминанты.

Тут мы переходим к собственно *нравственности* — стадии, где субъективность рефлектируется (отражается) обратно в объективность и где выясняется, что источником нашей субъективной морали на самом деле являются реальные *институты* — семья, гражданское общество и государство. Тот внутренний голос, который кантовский моралист слышит в своей душе, есть на самом деле голос его отца или матери, его начальника, его друга или его монарха. Добродетель есть не тупое стояние на своем, а скорее (Гегель играет словами, так как «добродетель» по-латыни — *virtus*) «нравственная виртуозность»<sup>23</sup> — некое конкретное искусство, которое должно каждый раз принимать новое решение.

Нравственность начинается с семьи. Мы помним по «Феноменологии», что семья — это непосредственная нравственная субстанция — коллектив, к которому индивид принадлежит наиболее органично. Семью поэтому ни в коем случае нельзя путать с договором. В отличие от «Феноменологии», здесь Гегель пишет уже не о роде, а о нуклеарной буржуазной семье, браке. Здесь он делает несколько «одиозных» консервативных замечаний: сравнивает мужчину с животным, а женщину с растительным духом; высказывается против свободного выбора партнера (нужно, по его мнению, нечто среднее между простым решением родителей и произвольным выбором...). В целом взгляд Гегеля на нуклеарную семью довольно мрачен: в отношениях двух самосознаний неизбежно возникнет игра отражений, подобная соперничеству за господство и рабство. Спасением семьи становится третий — ребенок. Но дети же и губят семью — при разрастании семьи (дети, внуки, их жены и мужья и так далее) нравственная связь ослабляется, и семья распадается по простому количественному признаку.

Мы переходим ко второму члену триады нравственности — *гражданскому обществу*. Это — старое понятие, которое Гегель определяет по-новому. В языке политических трактатов XVII и XVIII веков «гражданское общество» означало примерно то же, что и государство, — политическое объединение людей в качестве граждан. Но, учитывая, что либералы писали о государстве (представляя его лишь как «единство различных лиц»), Гегель решает различить их понимание этого термина с государством в собственном смысле — государством Платона и Руссо (при всей непоследовательности последнего). Термин «гражданское общество» резервируется тогда за либеральным пониманием государства. Это «внешнее государство, как государство нужды и рассудка»<sup>24</sup>. То есть государство в том смысле, что его члены преследуют свои эгоистические материальные интересы и соответственно осмысливают для себя общество в абстрактных механических терминах «здравого смысла». Идея «общественного договора» относится именно к этому неадекватному пониманию государства.

Но это неадекватное государство — реально. Это — капиталистическое общество, сообщество экономических акторов, вступающих между собой в абстрактно-правовые отношения. Абстрактное право договора и собственности, описанное в первом разделе, здесь снова возвращается, уже в институционализированной форме, форме нравов, практик, навыков. Гражданское общество не только следует из распада семьи: оно само активно-негативно «растаскивает» ее — оно «разрывает эти узы индивида, делает членов семьи чуждыми друг другу и признает их самостоятельными лицами».

Гражданское общество, в свою очередь, подразделяется на следующие моменты: «система потребностей», «отправление правосудия» и «полиция и корпорация». В главке о «системе потребностей» Гегель обрисовывает очень важную для себя структуру *сословий*. Он не хочет отказываться от этого средневекового института. Но трактует он его в таком духе, что «сословия» весьма похожи на современные «классы». Всего выделяется три сословия: «субстанциальное» (крестьянство), «промышленное» (рабочие) и «всеобщее» (государственные чиновники). Всеобщее сословие, по сути, является переходным от гражданского общества к собственно государству — в рамках гражданского общества оно представляет собой реальную опору государства. Этот оптимизм в отношении бюрократии очень характерен для Гегеля — в чистом виде его потом воспроизведет Макс Вебер — но другие мыслители, в частности Маркс, Лукач, Манхейм, Маркузе, будут сдвигать этот термин и искать «всеобщий класс» в совсем других общественных группах, скорее разрушительных, чем органичных для современного государства.

Такие, казалось бы, сугубо государственные институты, как суд, относятся у Гегеля к гражданскому обществу — ведь они обслуживают экономику! Под «полицией» он понимает, в духе своего времени, те способы, которыми государство поддерживает экономику и заботится о материальном благосостоянии граждан. Сегодня мы бы назвали это *public policy*, социальной политикой. Эта функция *государства*, будучи утилитарной, относится лишь к граж-

данскому обществу. Наконец, корпорации, в средневековом смысле слова — вертикально интегрированные профессиональные союзы, придают разрозненным членам гражданского общества ту солидарность, которой им так не хватает. Они, наряду со всеобщим сословием, осуществляют переход от гражданского общества к государству.

Гегель хорошо знаком с политэкономией своего времени и внимателен к его нарастающим противоречиям. Поэтому он, уже в «Иенской реальной философии»<sup>25</sup>, а затем и в «Философии права», указывает на внутренние противоречия гражданского общества. Так, «двойная всеобщность» связей между людьми и средств производства ведет к глобализации и накоплению богатств. Но — «эта же двойная всеобщность ведет к разрозненности и ограниченности особенного труда и тем самым к зависимости и нужде связанного с этим трудом класса»<sup>26</sup>. Как пишет Гегель в «Философии духа», «труд, делающийся вместе с тем более абстрактным, влечет за собой, с одной стороны, вследствие своего единообразия легкость работы и увеличение производства, с другой — ограничение каким-нибудь одним умением и тем самым безусловную зависимость от общественной связи. Само умение становится вследствие этого механическим и делает возможной замену человеческого труда машиной»<sup>27</sup>. Это понятие «абстрактного» (в обоих смыслах) труда прямо переходит от Гегеля в «Капитал» Маркса, где оно лежит в основе квантификации мира.

Дело, впрочем, не ограничивается разрозненностью и разобщенностью — возникает и внутренний антагонизм. «В тех случаях, когда жизнь большой массы людей оказывается ниже известного уровня существования... возникает чернь [Menge], что, в свою очередь, способствует концентрации несметных богатств в немногих руках»<sup>28</sup>. При этом «при чрезмерном богатстве общество недостаточно богато, то есть не обладает достаточным собственным состоянием, чтобы препятствовать появлению черни»<sup>29</sup>. Отсюда — империализм современного гражданского общества, в поисках средств к существованию и потребителей.

Итак, Гегель критичен к капиталистическому обществу, фиксирует его внутренние противоречия и вообще видит в нем негативную, разрушительную силу. Но высший синтез, производимый государством и историей, дает, по его мнению, ту стихию, в которой эти противоречия могут быть опосредованы, нейтрализованы. Государство достигает этого путем *признания*, которое оно наконец сообщает всем своим гражданам и образующим его группам.

Что же такое это пресловутое государство? Это — «действительность нравственной идеи», «шествие Бога в мире», «действительный Бог». Гегель видит государство как высшую действительность и цель развития, которая только возможна в наличном бытии. «Право государства выше других ступеней: это свобода в ее самом конкретном образе, подчиненная лишь высшей абсолютной истине мирового духа»<sup>30</sup>. Из предшественников Гегель здесь ближе всего Руссо, потому что Руссо предложил вернуться к античному идеалу государства как нравственного единства и понял суть государства как универсальное, разумное начало («общую», во многих смыслах, волю). Но у Руссо нужно отбросить рассудочное определение государства через договор, ведущее к абстрактному пониманию общей воли как суммы частных волей (то есть Руссо перепутал *всеобщее* с *общим*). А теологические мотивы в определении государства роднят Гегеля скорее с Гоббсом («смертный Бог...»).

Государство, которое нам предлагает Гегель, — это и верхушка всей системы права, и в то же время ее целостность. Собственно, государство устроено у Гегеля как конституционная монархия. Он, правда, отвергает классификацию режимов на демократию, аристократию и монархию, утверждая, что Новое время ее преодолело и вышло (через стадию либерального *безразличия* к форме правления) на единственно оправданную конституцию. И это конституция с монархом во главе. Правда, в государстве действуют также органы сословного представительства.

Очень интересно само оправдание монархии у Гегеля. Оно опирается на философские принципы. Во-первых, абсолют одновременно един (целостен) и *единичен*. Во-вторых, абсолют не есть

только субстанция, но также и *субъект*. Монарх, добавляя к закону свою подпись — «я хочу», добавляет к формуле разума свою субъективность и символизирует, *репрезентирует* субъективность каждого гражданина. Иначе мы строим машину, а не «иероглиф разума, выражающий себя в действительности»<sup>31</sup>. «Этим мы не хотим сказать, — пишет Гегель, — что монарху дозволено действовать произвольно; напротив, он связан конкретным содержанием совещаний, и если конституция действительна, то ему остается часто лишь поставить свое имя. Но это имя важно; это — вершина, за пределы которой нельзя выйти»<sup>32</sup>. Итак, как обычно у Гегеля, союз разума с действительностью осуществляется в символической, даже просто *знаковой* форме.

Вообще Гегель скептически относится к демократии. Это видно и в конкретных политических текстах. Для него народ, взятый сам по себе, есть «бесформенная масса». Только государство и придает ему форму народа — поэтому бессмысленно полагать, что он сам способен произвести из себя государство. Поэтому Руссо ошибался, когда приписал народу суверенитет в реальном смысле слова (он принадлежит ему только в том смысле, в каком суверенитет принадлежит государству в целом). То есть ставка на демократию есть для Гегеля наивная вера в непосредственное, которая грозит лишь апатией и/или разрывом противоположностей.

Помимо внутреннего устройства, к государству относится внешний суверенитет — здесь Гегель описывает традиционное, анархическое международное право и отвергает кантовские идеи вечного мира. Между государствами рассудит только история — этот «всемирный суд», по Шиллеру. История остается высшим принципом и завершением диалектики. Это всемирная история, в которой сформировалось современное немецкое государство. Она тем самым развернула «государство в образ и действительность разума»<sup>33</sup>. Будет ли история дальше что-то развертывать, остается неясным — судя по главе о международном праве и истории как всемирном суде — да, судя по заключению книги и апологии германского царства, то нет. Но история, в ее движении, в любом случае остается последним термином диалектики.

## 5. Значение Гегеля

Если обратиться теперь к значению Гегеля, то его можно суммировать следующим образом. Во-первых, Гегель дает развернутую, единую разумную систему права, не оторванного от материальной жизни людей, а интегрирующего ее в духовное, идеальное единство национального государства. Он заменяет *абстрактные*, формальные или эмпирические понятия либеральной теории на конкретные понятия права, объединяющие юридический формализм с субъективным сознанием и с институционализированными практиками.

В философском смысле, основная цель гегелевской системы права — это синтез, сплав *единого и единичного*, публичности государства с интимностью индивида. Тот самый проект, который мы встречали у Руссо. Но Руссо реализует интимность в государстве, строя ее полную, коллективистскую противоположность, его *Aufhebung* действует через полную полярность. Гегель же добивается *Aufhebung* путем (только) символического отрицания всеобщего в инстанции суверена.

Как и многие немецкие мыслители его времени, Гегель перенимает у Руссо апологию республиканской гражданственности как высшего предназначения человека, но переносит ее на прусскую сословную конституционную монархию, основанную не на договоре, а на смеси рациональной и династической легитимности.

Его политическую позицию можно в целом охарактеризовать как консервативно-либеральную, но учитывая при этом ее критический, негативный пафос. С одной стороны, Гегель принимает для разумного осмысления *возможный* на момент его деятельности идеал прусского государства, так как он строится в реформаторском кругу Альтенштейна. Отвергая демократический принцип Французской революции, он принимает ее как ключевой исторический момент, обнаруживший негативность духа и необходимость интегрировать право с точки зрения субъективности и разума. Он отдает себе отчет в кризисности и революционности — «негативности» истории. С другой стороны Гегель выстраи-



вает государство как сложную систему, в которой есть место для всех исторически существовавших типов социальности, в качестве подинститутов. В частности, здесь есть место и институтам капиталистической экономики, с их индивидуализмом и инструментальной рассудочностью. В «Философии духа» Гегель отличает «истинную монархию», то есть предложенную им самим конституцию, от неистинной, наличием «господствующих правовых принципов, которые находят в государственной власти свою действительность и гарантию. Эти принципы суть развитые в предшествующих сферах деятельности принципы свободы собственности и, сверх того, личной свободы, гражданского общества, его промышленности и общин...»<sup>34</sup>. Само центральное для Гегеля понятие *Aufhebung*, преодоление-оставление, как раз и помогает ему осмыслить двойственность революционности и либерального консерватизма своей философии.

Гегель вводит в политическую философию понятие *признания* — необходимость удовлетворения символической, а не только материальной потребности людей: их нужды в объективации своего бытия в сознании других. Он также переинтерпретирует понятие «гражданского общества» и, наряду с некоторыми современниками, стоит у истоков популярного сегодня разделения *общества и государства*.

Основная слабость учения Гегеля, за которую его будет критиковать Маркс, — это *символическое*, театральное разрешение противоречий, которое не всегда связано с материально-практическим исчезновением конфликта. Гегель выстраивает диалектику субстанции и субъекта, мира и человеческого духа, но он выстраивает ее со стороны субъекта и со стороны духа. Очевидное возражение, сформулированное еще Шеллингом против Канта и развитое Марксом и Энгельсом, заключается в односторонности такой диалектики. Ее можно перевернуть и изложить с точки зрения субстанции, материи. И от перемены слагаемых изменится очень многое.

Другой упрек, бросаемый и Марксом, и Кьеркегором (не вполне справедливый), заключается в том, что Гегель вообще верит в окончательное разрешение противоречий. Он смотрит на диалек-

тику с некоторой божественной точки зрения, которую неизвестно по какому праву узурпирует. Кьеркегор и Маркс критикуют его позицию с точки зрения человеческой конечности. Для Маркса Гегель поэтому остается слишком теологом, а для Кьеркегора как раз — недостаточно теологом.

## 6. Влияние Гегеля

Гегель оказал мощнейшее влияние на развитие общественной мысли. Мы не сможем здесь осветить всех аспектов этого влияния. Вкратце можно перечислить следующие направления.

Непосредственно после смерти Гегеля, когда его философия была в Германии крайне популярна, гегельянцы раскололись на более традиционных «старых гегельянцев» и младогегельянцев, которые отвергли теологические аспекты учения Гегеля и обратились, на его основе, к острой социальной критике — подчеркивая негативные, кризисные моменты гегелевской диалектики и предпочитая реалистическое объяснение гегелевской «идеи». Из среды младогегельянцев вышли такие великие мыслители, как Кьеркегор и Маркс. Оба обернули гегелевское противоречие обратно внутрь материальной действительности и сочли его неразрешенным.

Если на Кьеркегора оказал большое влияние и Шеллинг, то Маркс двигался именно в рамках гегельянства. Он перенял у Гегеля теорию всеобщего класса, политэкономический анализ противоречий капиталистического общества. Но если у Гегеля дух воплотился в антропоморфном государстве, то для Маркса конкретная универсальность воплотилась в карикатурном, но безликом образе духа — капитале. Маркс подхватил гегелевское понятие *гражданского общества*, но перевернул его соотношение с государством: реальный источник противоречий, существующих на уровне государства, всегда коренится в гражданском обществе, и именно оно подлежит прежде всего освобождению, преобразованию. В результате этого преобразования оно, конечно, перестанет быть обществом эгоистических индивидов, как у

Гегеля, но будет тем не менее ориентировано на реализацию *потребностей*.

К середине XIX века влияние Гегеля в Германии ослабело — наступали позитивистский «материализм» и неокантианство.

Следующий взрыв внимания к Гегелю приходится на XX век. Гегель был в 1920—1930-е годы повсеместно «переоткрыт» и повлиял на большинство политических мыслителей этого времени. Его философию, с ее *критическим* запалом, широко использовали, чтобы «свалить» рассудочный сциентизм и абстрактный морализм позитивизма и неокантианства. Идея всеобщего класса бюрократии и анализ Гегелем протестантской религии серьезно повлияли на Макса Вебера. Его теория «корпорации» была подхвачена немецкими консервативными историками, а затем и теоретиками итальянского фашизма. В Италии наследие Гегеля активно пропагандировали Дж. Джентиле и Б. Кроче. Гегельянство было определяющим в возникновении «западного марксизма» Корша, Лукача и Грамши — марксизм здесь освободили от позитивистских трактовок и указали на то, что *целостность* общества предстает в нем только с точки зрения *субъекта* истории, субъекта самопреобразующей *деятельности*. Благодаря Грамши гегелевское понятие «гражданского общества», прошедшее через Марксову критику, стало крайне популярным в современной либеральной политологии (но почти стерло свои «гегельянские» следы).

Так называемая «франкфуртская школа» западного марксизма была скорее гегельянской, нежели марксистской. Так, Т. Адорно и М. Хоркхаймер использовали «Феноменологию духа» и другие работы Гегеля для своеобразной версии диалектической истории, венчающейся круговым возвратом к непреодоленной магической архаике. Адорно и Г. Маркузе выдвинули, вслед за младогегельянами, лозунг «негативной диалектики», диалектики незавершенности и нетождественности.

Влияние Гегеля было определяющим для Карла Шмитта — одного из ведущих политических философов XX века. Шмитт, как и

Гегель, мыслит государство как реальное единство, невозможное без суверенного *решения*. Он использует диалектику, чтобы построить суверенитет на метагранице — границе между ограниченными и безграничным (чрезвычайным) пространствами. Диалектика Гегеля учит, что можно и нужно выходить за пределы любого данного противоречия или различия, в поисках неучтенного.

Русский эмигрант во Францию Александр Кожев подчеркивал консервативные, пронаполеоновские симпатии Гегеля. Он опирался в основном на диалектику господина и раба, сделав из нее выводы о конце этого конфликта, труда вообще, и истории в целом, в нашу эпоху либеральной демократии потребителей. Именно Кожев предложил *правую* интерпретацию Гегеля, согласно которой современный буржуа успешно преодолел противоречия господина и раба. Против этого, однако, уже в XIX веке выступил марксизм, который указал на раскол третьего сословия по отношению к труду и потреблению, на буржуазию и пролетариат, а в XX веке были выявлены новые социальные антагонизмы, фиксирующие отношения господства и рабства в неполитическом смысле: это и господство мужчин над женщинами, и господство западных, интегрированных обществ над обществами третьего мира и иммигрантами в первый, и деспотические практики в корпорациях, школах, больницах и тюрьмах.

Вслед за Кожевым вся французская философия второй половины века увлеклась Гегелем и достигла виртуозности в диалектической интерпретации общества и культуры. Здесь нужно главным образом упомянуть Жана-Поля Сартра и Жака Лакана. Современный последователь Лакана Славой Жижек трактует современную идеологию и культуру в гегельянско-лакановских терминах. Он пишет о глубоком расколе современного субъекта (подобном гегелевскому «несчастному сознанию») и о необходимости восстановления деятельной субъективности, опираясь на один основной антагонизм.

К Гегелю близки и такие подходы, как социальный конструктивизм, анализ перформативов и так далее, — именно Гегель впер-

вые проанализировал общество с точки зрения действенности *символических* практик.

В недавнее время стали популярны либеральные интерпретации Гегеля (Ч. Тейлор, А. Хоннет), подчеркивающие его понятие признания и применяющие его к новому типу политических движений, господствующему в современных западных государствах (уважительное гражданское признание женщин, гомосексуалистов, инвалидов и так далее).

Однако главным наследием Гегеля остается его диалектический метод, который исходит из тотальности и системности различных общественных феноменов (как сугубо экономических, так и духовных) и напоминает об их происхождении, в конечном счете из субъективной практики, пусть даже прерванной и неудачной.

### **Литература для чтения:**

*Батлер Джудит.* Психика власти. Теории субъекции. СПб.; Харьков: Алетейя; ХЦГИ, 2003.

*Гайм Георг.* Гегель и его время. СПб.: Наука, 2006.

*Кожев Александр.* Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2002.

*Левит Карл.* От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. СПб.: Владимир Даль, 2001.

*Лукач Д.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М.: Наука, 1987.

*Маркузе Герберт.* Разум и революция. СПб.: Владимир Даль, 2000.

*Жижек Славой.* Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999.

*Derrida Jacques.* Glas. P.: Galilée, 1974.

*Heinrich Dieter.* Hegel im Kontext. Fr. am M.: Suhrkamp, 1971.

*Honneth Axel.* Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

*Kaufmann Walter.* Hegel's political philosophy. NY: Atherton Press, 1970.

*Kervegan Jean-François.* Hegel, Carl Schmitt: le politique entre spéculation et positivité. P.: Presses universitaires de France, 2005.

*Nancy Jean-Luc.* La juridiction du monarque hégélien // Rejouer le politique. Paris: Galilée, 1981.

*Rosenzweig Franz.* Hegel und der Staat. Oldenburg: Aalen, 1962.

*Taylor Charles.* Hegel. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

*Weil Eric.* Hegel et l'Etat. P., 1950.

*Žižek Slavoj.* Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology. Duke University Press, 1993.

### **Вопросы на понимание:**

1) Что такое диалектика? Спекулятивная философия? Какой путь избирает Гегель для преодоления кантовской философии разрыва?

2) Почему Гегель утверждает, что логика это то же самое, что вещественный мир?

3) Что такое признание? Какую роль оно играет в философии Гегеля? Как оно соотносится с эпохой Просвещения? С христианской религией?

4) В чем заключается диалектика господина и раба? Как Гегель соотносит ее с современным ему миром? Почему это рассуждение получило столь широкую известность?

5) Опишите структуру «Философии права». Как в этой структуре проводится диалектический метод? Чем этот метод отличается от метода «Феноменологии духа»?

6) Почему Гегель объявляет, что «идея права есть свобода»? Как он понимает свободу? Сравните его понимание с пониманиями Гоббса и Руссо.

7) Какие либеральные идеи, понятия, предположения критикует Гегель? Как он это делает?

8) Что такое «Гражданское общество»?

9) В чем роль государства и суверена в гегелевском государстве? Зачем ему нужен суверен, «ставящий точки над i»?

10) Объясните роль христианской теологии в гегелевской философии государства.

---

<sup>1</sup> Гегель Г.-В.-Ф. Феноменология Духа. М.: Политиздат, 1959. С. 9. (Ниже цитируется как ФД.)

<sup>2</sup> Там же. С. 2.

<sup>3</sup> Интересно, что современные философы, в частности Делез и Деррида, упрекают Гегеля как раз в том, что он превращает бесконечное, неопределимое *различие* в четко установленное *противоречие*. Они это делают для того, чтобы показать *внутренний* характер любого различия и несводимую *единичность* различаемого. Но ведь Гегель добивается того же, только с обратной стороны: он показывает, что внешне различенные, каждый раз извне определенные вещи на деле являются внутренними моментами движения единого целого. Просто для Гегеля вещи обладают единичностью лишь в силу единичности объемлющего их органического целого, в то время как и Делез, и Деррида интересуются бесконечной уникальностью отдельных моментов смысла.

<sup>4</sup> Гегель Г.-В.-Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 49. (Ниже цитируется как ФП.) Перевод уточнен.

<sup>5</sup> Феноменология Духа. С. 49.

<sup>6</sup> Там же. С. 35.

<sup>7</sup> Там же. С. 2.

<sup>8</sup> Там же. С. 21.

<sup>9</sup> Гегель Г.-В.-Ф. Политические произведения. С. 277

<sup>10</sup> Cf.: *Honneth Axel. Kampf um Anerkennung. Fr. am M.: Suhrkamp, 1992.*

<sup>11</sup> Там же. С. 104.

<sup>12</sup> Там же. С. 105.

<sup>13</sup> Там же. С. 239.

<sup>14</sup> Там же. С. 315.

<sup>15</sup> ФД. С. 318.

<sup>16</sup> Гегель Г.-В.-Ф. *Философия права*. М.: Мысль, 1990. С. 93.

<sup>17</sup> Гегель Г.-В.-Ф. *Политические произведения*. С. 281.

<sup>18</sup> Там же. С. 55. Гегель имеет в виду известный античный анекдот: один приезжий с Родоса хвастался, что умеет очень хорошо прыгать. Ему сказали: «Ну, прыгни!» Он же ответил, что он умеет хорошо прыгать только у себя на Родосе. На что последовало: «Здесь Родос, здесь прыгай!»

<sup>19</sup> Там же. С. 53.

<sup>20</sup> Там же. С. 55.

<sup>21</sup> Там же. С. 104, § 44, Прибавление.

<sup>22</sup> Там же. С. 130, § 75, Прибавление.

<sup>23</sup> Там же. С. 150 § 101, Прибавление.

<sup>24</sup> Там же. С. 228, §183.

<sup>25</sup> Гегель Г.-В.-Ф. *Работы разных лет*. М.: Мысль, 1972. Т. 1. С. 343. Здесь даже резче, чем в ФП, критикуется капитализм — в частности в связи с тем, что общественный труд становится «абстрактным» и «механистическим».

<sup>26</sup> *Философия права*. С. 271, § 243.

<sup>27</sup> Гегель Г.-В.-Ф. *Энциклопедия философских наук*. М.: Мысль, 1977. Т. 3; *Философия Духа*, § 526. С. 343.

<sup>28</sup> *Философия права*. С. 271, § 244.

<sup>29</sup> Там же. С. 272, § 245.

<sup>30</sup> Там же. § 33. С. 95.

<sup>31</sup> Там же. § 279. С. 322, Прибавление.

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Там же. § 360. С. 377.

<sup>34</sup> *Философия духа*, § 544. С. 360.



КАРЛ МАРКС  
КАК  
ПОЛИТИЧЕСКИЙ  
ФИЛОСОФ



Мы заканчиваем этот курс политической мысли на Карле Марксе. И это в каком-то смысле парадоксально, потому что Маркс довольно последовательно выступал за преодоление как философии, так и политики. Более того, он действительно постепенно отстранился от обсуждения собственно философии и государства и перенес свое основное внимание на политическую экономию (продолжая, впрочем, писать о злободневных политических событиях). И тем не менее и в философии, и в политической мысли Маркса его «политэкономические» изыскания также произвели значительный эффект.

## 1. Биография

**К**арл Маркс родился в 1818 году в Трире, в семье юриста Генриха Маркса и его жены Генриетты. Отец происходил из рода потомственных раввинов, но в период французской оккупации и либеральных реформ стал адвокатом, а во время реакции, незадолго до рождения Маркса, перешел в протестантизм, чтобы иметь возможность дальше заниматься юриспруденцией. Маркс получил в школе протестантское образование — и, несмотря на свои еврейские корни, именно христианство в его радикально-протестантской форме было и объектом его критики, и матрицей его революционного учения.

В 1835 году юный Маркс едет изучать право в Бонн, но уже через год переезжает в Берлин, где входит в круг младогегельян-

цев и постепенно переходит от изучения права к философии и истории. О младогегельянцах надо сказать особо. В то время это была радикальная, модная и влиятельная группа молодых мыслителей. К ним можно отнести Давида Штраусса, Людвига Фейербаха, Бруно Бауэра, Макса Штирнера, Арнольда Руге, Мозеса Гесса — и ряд других. Эти люди считали себя учениками незадолго до этого умершего Гегеля, но, в отличие от ортодоксальных гегельянцев, искали у Гегеля революционную, критическую программу, отвергая консервативную и апологетическую сторону его учения (отождествление современного прусского государства с осуществленным разумом; религиозную трактовку абсолютного знания и др.). В центре критических занятий младогегельянцев оказалась христианская религия. Больше всего их интересовало разоблачение, критика религии и ее пережитков в жизни общества. Поскольку в тогдашней Пруссии религия не была отделена от государства; действовала религиозная цензура, то подобная критика воспринималась напрямую как революционная (примерно так же, как в Советском Союзе впоследствии звучала критика марксизма). При этом если некоторые младогегельянцы противопоставляли религии, вслед за Руссо и самим Гегелем, светское республиканское государство, то другие прямо переходили к формулировке радикальной социалистической и даже коммунистической программы (Фейербах, Гесс). Сам Маркс постепенно переходит от ученичества у Бруно Бауэра (1839—1841) к ученичеству у Фейербаха (1841—1844), пока, после знакомства с Фридрихом Энгельсом, не находит своего собственного пути. Если Бруно Бауэр рассматривал религию в контексте гегелевской эсхатологической истории и считал, что христианство теперь превзойдено республиканским государством (истинно универсалистским и свободным), то Фейербах указывал, напротив, на *изначальную* основу религии, которой является человек и человеческие *качества*. По Фейербаху, в христианстве все верно, за вычетом самой фигуры *Бога*. Ошибка в приписывании предикатов — *субъекту*. Эта ошибка теперь должна быть преодолена — как и Бауэр, Фейербах призывает к выполнению обещания христианства (для него это — настоящее обще-

ние и братство людей друг с другом, подлинное, а не мнимое *regio*) в действительности.

В 1841 году Маркс защищает диссертацию по философии на тему «Различие натурфилософских учений Демокрита и Эпикура». Он рассчитывает получить место преподавателя в Боннском университете, но в этот момент прусское государство замечает младогегельянцев и вытесняет их из университетов. Маркс понимает, что академическая карьера для него закрыта. Тогда он уходит в журналистику и становится главным редактором «Рейнской газеты», которую основывают в Кельне либерально настроенные круги буржуазии. Однако издание газеты выливается в игру в «кошки-мышки» с цензурой, и в конце концов, в апреле 1843 года, газету закрывают. Маркс женится на любимой им с юности аристократке, баронессе Женни фон Вестфален, и вместе с ней переезжает в Париж, где занимается, вместе с А. Руте, изданием журнала младогегельянцев, который тоже бегал от цензуры и постоянно менял названия. В Париже он назывался «Немецко-французским ежегодником». Марксу и Руте удалось издать только один номер, в который вошли, помимо прочего, две программные статьи Маркса, «Введение к критике гегелевской философии права» и «К еврейскому вопросу». Также в ежегоднике публикует свою статью Фридрих Энгельс, философ, близкий к младогегельянкам, а также сын крупного промышленника. В 1844 году Маркс и Энгельс лично знакомятся, и начинается их продлившаяся всю жизнь боевая дружба.

Парижский период был очень плодотворным для Маркса. Помимо упомянутых двух статей, он пишет свой первый очерк философской критики политэкономии — неопубликованный текст, получивший название «Экономическо-философских рукописей 1844 года». Он также много общается с обширной немецкой диаспорой Парижа — в частности, с немецким поэтом Генрихом Гейне, также евреем по рождению, который опубликовал в «Ежегоднике» Маркса и Руте сатирическую оду Людовику II Баварскому. Поскольку Маркс продолжает активно участвовать в политической жизни Германии, в частности публикуется в парижской оппозиционной газете «Форвертс», так что прусское правительство

требует его высылки и в конце концов добивается ее. В начале 1845 года Маркс переезжает в Брюссель. Вскоре к нему присоединяется Энгельс. Маркс пишет здесь этапные, но неопубликованные «Тезисы о Фейербахе». Вообще, весь этот период полон программных текстов: «введение», «тезисы», «манифест», — написанных языком светского пророчества. *Тезисы о Фейербахе* знаменуют то, что Л. Альтюссер назвал «эпистемологическим разрывом», — переориентацию с гегельянской модели истории как движения субъекта на безличный метод, рассматривающий человеческую сущность, по одному из «тезисов», как «совокупность общественных отношений». Однако разрыв не был однозначным. Во-первых, уже у Фейербаха заложена идея отказа от *субъекта*, носителя замечательных, богочеловеческих качеств — первичны сами эти *качества*, а люди обладают ими только «в бесконечной полноте и множестве различных существ и индивидов»<sup>1</sup>. Во-вторых, в поздних, якобы «структуралистских» произведениях Маркс использует ряд центральных интуиций, выработанных при анализе революционной субъективности в его ранних текстах.

В это время Маркс с Энгельсом пишут едкие и странно подробные критические разборы своих учителей-приятелей младогегельянцев. Это направленное против Фейербаха «Святое семейство», а также толстая неопубликованная книга «Немецкая идеология», посвященная в основном критике Макса Штирнера. Введением к этой книге (частично написанным в конце работы, как сухой остаток критики Штирнера) стала глава «Фейербах», где Маркс и Энгельс фактически разрабатывают новую, «материалистическую» (то есть основанную на экономике и исходящую скорее из Спинозистского, а не Гегельянского метода), философию истории, противопоставляя ее идеалистической «идеологии». В этот период Маркс всерьез переориентируется на «коммунизм» — лозунг, к которому он раньше относился двойственно, считая его утопическим или, наоборот, недостаточным. С другой стороны, «Святое семейство» и «Немецкая идеология» кажутся Марксу достаточными, чтобы свести счеты с собственно *философией*. Он так больше и не возвращается к ней, хотя, очевидно, подходит к политэкономии впоследствии именно как философ, критик и диалектик.

В 1847 году выходит в свет не менее разрушительная — и не менее продуктивная для автора — критика Марксом П. Прудона, французского анархо-социалиста, под названием «Нищета философии». В то же время Маркс и Энгельс ведут активную политическую деятельность. В 1847 году они примыкают к союзу в основном немецких социалистов, «Союз справедливых», способствуют переименованию его в «Союз коммунистов» и, наконец, пишут для него «Манифест коммунистической партии» (то есть текст написан Марксом, но он использовал более ранний и краткий текст Энгельса «Принципы коммунизма»). Этот манифест, содержащий краткую «материалистическую» версию мировой истории (в которой решающую роль играет, правда, «классовая борьба»), обрисовывающий современный капитализм и предрекающий его уничтожение пролетариатом, выходит в свет в январе 1848 года, а в феврале уже начинается европейская революция — во Франции, а затем и в Германии. Маркс едет в Германию, в Кельн и издает там «Новую рейнскую газету» — на этот раз как орган революционной агитации. События развиваются бурно, идет вооруженная борьба, в которой участвует Энгельс и которую поддерживает, статьями и собственными деньгами, Маркс. Революция захлебывается, и в 1849 году Маркса опять изгоняют. На этот раз он переезжает в Лондон, где и остается жить до самой смерти.

В Лондоне Маркс живет довольно бедственно, особенно учитывая свой промежуточный социальный статус — и он, и его жена были из зажиточных семей, и местами им удавалось жить на наследство и на помощь родственников, но этих денег не хватало, а наемный труд журналиста не позволял вести привычный буржуазный образ жизни (с неработающей женой, экономкой и так далее). Так что Маркс, как и, например, русские разночинцы, переживает на себе ломку и трансформацию классовой структуры. Маркс зарабатывает журналистикой, но главное — опирается на финансовую помощь Энгельса, который через несколько лет уезжает в Манчестер, чтобы участвовать в управлении семейным предприятием. Маркс пишет серию проницательных очерков о ходе революции во Франции — «Классовая борьба во Франции»

и «18 брюмера Луи Бонапарта». В 1852 году, после окончательного поражения революции, Маркс разочаровывается в непосредственной перспективе победы коммунизма (обозначенной в Манифесте) и уходит в фундаментальные исследования политэкономии. В том же году он становится постоянным корреспондентом крупной американской газеты «Нью Йорк Дейли Трибюн», получая тем самым небольшой постоянный заработок и трибуну для размышлений о текущей политике.

В результате многолетней работы, в конце 1850-х Маркс начинает писать и частично публиковать свои работы по политэкономии (точнее, по критике существующих политэкономических учений). Но только в 1867 году выходит в свет окончательный продукт — первый том «Капитала», где Маркс излагает результаты своей критики в форме связной системы. До смерти Маркс успел написать еще два тома «Капитала» и частично — третий, но все они не были изданы при жизни.

В 1864 году Маркс снова вовлекается в активную политическую жизнь — создается «Международное товарищество рабочих», или «Первый Интернационал» — организация, объединяющая не только интеллигенцию, но и рабочих активистов из разных стран. Маркс играет в нем одну из главных ролей, ведет активную переписку, пишет программные тексты, борется за лидерство в организации с М. Бакуниным и так далее. Хотя в 1872 году товарищество фактически распадается, он продолжает встречаться, переписываться с лидерами рабочего движения всего мира.

В 1871 году разражается война и революция во Франции. Образуется и терпит кровавое поражение Парижская коммуна — в ней активно участвуют многие члены Интернационала и друзья Маркса. Сам он пишет по ее следам «Гражданскую войну во Франции». Две вещи производят на него особенно мощное впечатление — во-первых, возможность не буржуазной, а социалистической *республики*, то есть совмещения политической демократии с экономическим переустройством. И во-вторых, убедительная победа реакции. Маркс еще раз разочаровывается и начинает понимать, что мировая антикапиталистическая революция, по-видимо-



му, не произойдет при его жизни и вообще не так уж близка. Отсюда ряд его поздних размышлений о вариативности путей к коммунизму — мы обсудим одно из них, письмо к Вере Засулич, ниже.

Парижская коммуна, как ни странно, принесла Марксу всемирную известность, так как социалисты заявили о себе как грозная сила, и «Интернационал» рассматривался реакционерами как их тайный мозговой центр. Слава эта, правда, привела к распаду Интернационала, так как он был замечен властями, и они стали преследовать его членов. Вскоре, в 1873 году, Маркс переживает инсульт, и его работоспособность резко падает. Он продолжает, правда, следить за событиями и писать небольшие политические тексты. В 1881 году умирает жена Маркса Женни, а в 1883-м — одна из трех его дочерей, тоже Женни. Вслед за ней умирает и сам Маркс, в возрасте 64 лет.

## 2. Маркс как критик

Фактически с Маркса, а точнее говоря, со всего движения «младогегельянцев», чей проект он во многом реализовал, начинается в политической мысли уже наша, *современная* эпоха — эпоха открытого кризиса, которая вместо принципа может предъявить только парадокс, а вместо движущей силы — источник нестабильности и распада. В эту эпоху и философия, и государство, и политика продолжают в предельном виде — то есть на грани самоуничтожения и/или перехода в другое качество. Кто из крупных философов XIX—XX веков не объявлял философию завершенной или преодоленной? Очень немногие. И тем не менее они ей занимались — а те случаи, когда от философии окончательно отказывались и переходили к науке, экономике или другим практическим областям, — это случаи нищеты духа и политических катастроф. С политикой же было наоборот: как мы с вами видели, она была поднята в XX веке на щит — но, как правило, ценой ее противопоставления государству и праву.

Мыслью, приспособленной, чтобы мыслить кризис, является, по определению, *критика*. Мы уже обсуждали понятие критики и

ее судьбу у Канта и Гегеля. Маркс продолжает традицию критики, но одновременно радикализует ее и обращает против самой критики, понятой в теоретически-философском смысле. Все основные работы Маркса — от раннего «Введения в критику гегелевской философии права» до «Капитала» (который имеет подзаголовок «Критика политической экономии») — называются «критиками». Более того, в еще большей степени, чем Гегель, Маркс строит свои тексты на полемике с существующими теориями государства и экономики, так что многие из них граничат с *конспектами* этих критикуемых теорий, и теория самого Маркса как бы прорастает сквозь них.

Мы помним, что Кант называет «критикой» борьбу с претензиями рассудочной и эмпирической науки на тотальность знания и на этический диктат этого знания. Сам термин «критика» происходит из протестантской традиции текстуального подхода к Библии, отделения откровения от позднейших наслоений. Выбор его Кантом (а также его теологические сочинения) дает ясно понять, что под «догматизмом» Просвещения Кант имеет в виду подобие его рационалистических откровений религиозным догматам, которые якобы надо принимать на веру.

Кант осуществляет свою критику путем радикального ограничения эмпирического знания и противопоставления его непознаваемой «вещи» и тотальности мира. Противопоставляются также свободный *субъект*, с его априорными формами знания и действия, и непроницаемый для него объект.

Наряду с ограничением и оправданием сферы рассудочно-эмпирического знания, у Канта есть и другая логика — логика антиномий. Вскрывая внутренние противоречия науки, Кант выходит на другой, более фундаментальный уровень — уровень вещи в себе и чистого разума. В поздних работах, особенно в «Споре факультетов», становится ясно, что сфера эмпирического и узкопрактически ориентированного знания не выходит из процедуры критики невредимой: в ней появляются странные, смешанные объекты, такие как секты (в теологии), революции (в праве) и иппохондриа (в медицине).

Именно эту сторону кантовского метода (которую сам Кант называет диалектической) подхватывает Гегель, но усиливает и обращает ее против самого кантовского учения. Гегель подвергает критике само (предложенное Кантом) *разделение* субъекта и объекта, знания и мира, показывая, что оно само носит догматический, сковывающий характер (внушая человеку бессилие). Взамен Гегель выдвигает *историю* как среду, которая последовательно преодолевает различные формы разделения субъекта и объекта и которая ориентирована на *цель* — абсолют, в котором субъект и объект окончательно сливаются и становятся неразличимы. Аналогом кантовской критики становится гегелевское *Aufhebung* — историческое преодоление неадекватных форм познания и деятельности, которое оставляет их позади в «снятом», дезактивированном виде.

Программа критики у Маркса сформулирована уже в его ранней (1843—1844) статье: «Введение в критику гегелевской философии права»<sup>2</sup>. Здесь Маркс пишет:

Критика религии есть... в зародыше критика той юдоли плача, священным ореолом которой является религия... Ближайшая задача философии, находящейся на службе истории, состоит — после того, как разоблачен священный образ человеческого самоотчуждения, — в том, чтобы разоблачить самоотчуждение в его несвященных образах. Критика неба превращается тем самым в критику земли, критика религии — в критику права, критика теологии — в критику политики<sup>3</sup>.

Всю жизнь Маркс будет выполнять именно эту задачу — разве что «земля» постепенно будет понята как критика экономики, а не политики и права. Что означает здесь «критика земли»? Да очень просто — «критика религии по существу окончена»<sup>4</sup>, но ни религия, ни реальные общественные антагонизмы от этого не исчезают. Дело в том, что в религии дело идет не о самой религии. Если религия сама является иллюзией, то ее действительная сущность нерелигиозна, она происходит из какого-то другого источника. А именно из того действительного «плача», страдания — а главное,

*разделения общества, которое и производит религию как некий фантастический «ореол». Но тогда проблема для «критика» состоит не в религии, а в структурах общественной практики, которые компенсируют религией свою несправедливость. Если Кант стремился своей критикой ограничить, но в целом сохранить существующий порядок знания и права, выявляя его «условия возможности» и отсекая попытки «воспарить» от него в безвоздушное пространство неба, то Маркс указывает, что проблема лежит в этом самом порядке. (Если применить эту логику к Канту, то получится, вопреки последнему, что научный разум, впадающий в «трансцендентальную иллюзию» и начинающий научно доказывать несвободу человека, видимо в корне неверно, а именно абстрактно, рабски, механически подходит к познанию мира вообще — к таким именно выводам пришли позднее неомарксисты Г. Лукач и А. Зон-Ретель.)*

Ж. Рансьер в своем подробном анализе понятия критики у Маркса<sup>5</sup> подчеркивает, что в отличие от Канта и Фейербаха, у которых критика выливается в указание *истинной* основы вещей (у Канта — субъекта, у Фейербаха — человека как «родовой сущности»), Маркс выходит в процессе критики на саму форму общественных отношений, которая артикулирует религию с «материальным» миром. Хотя в отношении Канта упрек Рансьера вряд ли обоснован (и для Канта весь вопрос состоит в форме состыковки субъекта с объектом), его наблюдение о специфике Марксовой критики является точным.

Но в чем же здесь разница с Гегелем? Ведь Гегель тоже не принимал деления мира на «небо» и «землю» и показывал, что политические, экономические структуры постепенно впитывают в себя «дух», то есть воплощают в действительности ту человеческую свободу, которая вначале неверно отрывалась от земли и помещалась на небо.

Разница состоит ближайшим образом в том, что Гегель (особенно в поздний период) *приветствовал* воплощение религии в земных институтах и считал такое воплощение преодолением, примирением разделения духа и мира. Мы помним, что государ-

ство у Гегеля есть «шествие Бога в мире». Далее, Гегель, как и Кант, усматривал истинную сущность истории в субъекте, а точнее, в движении духа, постепенно превращающем субъект и субстанцию друг в друга.

В основе триумфализма и субъективизма Гегеля лежит базовая структура мысли Гегеля, а именно понятие *Aufhebung* — преодоление/снятие. Именно по его поводу Маркс и атакует Гегеля, начиная с этого раннего текста. Более того, как мы ниже покажем, и для Маркса *тоже* движение *Aufhebung*, по-своему понятое, носит определяющий характер. *Aufhebung*, вопреки Альтюссеру и Рансьеру, предшествует любой «структуре», или, точнее, оно само себе структура.

Гегелевское государство включает в себя, как мы помним, серию более примитивных политических и правовых форм, которые оно в своем развитии преодолело и дезактивировало — собственность, договор, мораль, семью и особенно гражданское общество — эту ассоциацию эгоистических индивидов, удовлетворяющих свои потребности. Само государство возвышается над этими подчиненными формами как некое знамя.

Но Маркс предлагает взглянуть на это преодоление-сохранение с другой стороны. Действительно, к 40-м годам XIX века религия уже как следует дискредитирована в массовом сознании наукой и философией. Феодальные порядки, сметенные во Франции революцией («*ancien régime*»), тоже, по общему мнению, доживают свой век. Но они все-таки держатся, особенно в Германии. Более того (об этом речь идет в другой статье 1843 года, «К еврейскому вопросу»), новые буржуазные порядки, несмотря на правом закрепленное равенство, воспроизводят изнутри себя отношения господства и рабства, характерные, казалось бы, для предшествующих эпох. Даже если на уровне государства и закреплено равенство, на уровне гражданского общества царствует угнетение. И получается, что соотношение государства и гражданского общества воплощает, да, структуру религии — но в ее худшем, разделяющем и угнетающем смысле, в смысле разрыва «неба» и «земли»!

За *Aufhebung* кроется тогда не «галерея духов» и не «овнутрение» истории (как в «Феноменологии духа» Гегеля), а нагромождение *мертвых*, безжизненных институтов в настоящей и насущной жизни общества. Как и показал сам Гегель, эти институты не опадают, а продолжают закрепощать и подавлять человека, причем делают это уже в безыдейном, бессмысленном, циничном ключе.

Во «Введении к критике гегелевской философии права» Маркс говорит прежде всего о Германии. Здесь, несмотря на всю просвещенческую и гегельянскую критику, до сих пор господствуют феодалные порядки, до сих пор навязывается догматическая религиозность. Что же тут делать? Неужели дальше критиковать религию (как это делают учителя Маркса, Фейербаха и Бауэр)? Какой в этом смысл? Напротив, пишет Маркс:

Война немецким порядкам! Непременно война! Эти порядки находятся ниже уровня истории, они ниже всякой критики, но они остаются объектом критики, подобно тому как преступник, находящийся ниже уровня человечности, остается объектом палача.

И ниже:

Борьба против немецкой политической действительности есть борьба с прошлым современных народов, а отголоски этого прошлого все еще продолжают тяготеть над этими народами. Для них поучительно видеть, как *ancien régime*, переживший у них свою трагедию, разыгрывает свою комедию в лице немецкого выходца с того света... Покуда *ancien régime*, как существующий миропорядок, боролся с миром, еще только нарождающимся, на стороне этого *ancien régime* стояло не личное, а всемирно-историческое заблуждение. Потому и гибель его была трагической.

Напротив, современный немецкий режим — этот анахронизм, это вопиющее противоречие общепризнанным аксиомам, это выставленное напоказ всему миру ничтожество *ancien régime* — тот лишь только воображает, что верит в себя и требует от мира, чтобы и тот воображал это. Современный *ancien régime* — скорее лишь комедиант такого миропорядка, действительные герои которого давно уже умерли<sup>6</sup>.

Итак, «современный немецкий режим» ломает комедию. Он не верит в действительности в теократию, в сословное и корпоративное устройство общества, которое упорно защищает от посягательств. Но защищает вполне успешно. Поэтому адекватной формой критического анализа такого режима будет комедия, а не трагедия. Гегель осмыслял историю трагически, как столкновение мощных и значимых духовно-политических принципов, которые погибают, но погибают достойно и поэтому остаются в памяти. Маркс же предлагает вести против этих уже один раз умерших принципов войну на *уничтожение*, а для этого уместна только комическая и сатирическая риторика и эстетика. То есть, согласно любимой самим Марксом метафоре, по миру бродят призраки старого режима, сосущие кровь настоящего, — надо уничтожить не только их душу, но и их бездыханное *тело*. В этом смысл Марксова «материализма», где под «материей» имеется в виду посмертное выживание бездушных институтов — то ли чистых тел-фетишей, то ли бесплотных духов-призраков.

Блестящим примером того, как Маркс совмещает сатиру с пронизательным социальным анализом, является его памфлет 1852 года «18 брюмера Луи Бонапарта». Там он, кстати, снова повторяет идущее от Гегеля наблюдение о том, что трагическая история повторяется в форме фарса. В этом памфлете видно, что «комизм» — это не только черта Марксовой критики, но и структура самопрезентации самого режима, самого Луи-Наполеона как отъявленного циника и клоуна. Поэтому критика такого рода особенно трудна — она должна так смеяться, чтобы ее комизм не слился с клоунадой самих критикуемых кровоопийц. Для этого презрение должно переходить в гнев, а разоблачение актера — в разоблачение публики (так, Маркс в «18 брюмера» и в «Классовой войне во Франции» показывает, что Луи-Наполеон — ставленник разоблаченных и пассивных «парцелльных» крестьян, которые сами не способны выйти на арену истории и поэтому выставляют вместо себя авторитарного шута<sup>7)</sup>).

Вообще, весь этот анализ очень актуален сегодня в России. Нынешний авторитарный режим точно так же ломает комедию,

как ломал ее Луи-Наполеон. По телевизору «для народа» передает-ся чушь, в которую не верят сами ее авторы-«политтехнологии», но которая имеет превосходный эффект на массы. Создаются псевдопартии, псевдополитики, не верящие сами в себя в этом качестве. Культивируется псевдорелигия. И тем не менее режим прекрасно держится и пользуется большой популярностью даже у тех, кто получает при нем 300 долларов в месяц. Как такое возможно, в нашу эпоху победившего либерализма и прав человека? Маркс поставил себе об этом вопрос еще 160 лет назад — и пришел к выводу, что что-то неладно со всей мировой общественно-политической структурой, а значит — с самим либерализмом и правами человека.

Об этом — в статье «К еврейскому вопросу»<sup>8</sup>, которую мы разберем здесь подробно. Эта статья является самым важным вкладом Маркса в собственно *политическую* философию, которой он на этом этапе еще интересовался. В ней содержится наиболее глубокая критика либерализма, которая только была высказана вплоть до нашего времени.

Статья, как и многие тексты Маркса, носит форму критики другого текста — это рецензия на две работы Бруно Бауэра — старшего друга и учителя Маркса, видного представителя «младогегельянцев». Бауэр обсуждает «еврейский вопрос», то есть проблему интеграции евреев во вновь формируемые национальные, либеральные и светские государства. Вывод его таков — евреям, конечно, надо давать права гражданства, но за это от них надо требовать отказа от их религии (по крайней мере, в публичных формах ее проявления). Действительно, религия евреев утверждает их исключительность, предполагает как лишенность в некоторых правах, так и привилегии в других. Если христианское государство добровольно отказывается от религии в пользу высшего принципа прав человека (которые на самом деле и реализуют христианство, преодолевая его), то от евреев надо требовать того же.

Мы уже можем догадаться, как отвечает на это Маркс. Бауэр опять пытается свести все реальные проблемы к религии. Но откуда берется сама религия? Не скрыты ли в нашем обществе пред-



посылки, втайне обеспечивающие ее выживание? И действительно, Маркс замечает, что либеральное государство отнюдь не уничтожает религию, а лишь переводит ее в частную сферу. Он указывает, что в Соединенных Штатах Америки, где религия отделена от государства, она тем не менее *процветает* на уровне гражданского общества!

Причина живучести религии таится, по Марксу, в атомистической разобщенности членов гражданского общества. Эту разобщенность подметил еще Гегель, но он довольствовался тем, что она снимается на уровне государства. Маркс же замечает аномальный, с точки зрения Гегеля, феномен: разобщенность, может, и снимается на уровне государства, но зато религия, которую государство должно было заменить, возвращается на повседневный уровень гражданского общества. Что она там делает? А вот что: если государство компенсирует разобщенность людей в гражданском обществе, то приватизированная религия компенсирует *сам разрыв между государством и гражданским обществом*. Она — прозаический симптом духовной ущербности либерального режима.

Члены политического государства религиозны вследствие дуализма между индивидуальной и родовой жизнью, между жизнью гражданского общества и политической жизнью<sup>9</sup>.

Мы помним наблюдение Рансьера: Маркса интересует не столько «подоплека» религии — уже Фейербаху было ясно, что она коренится в материальной жизни общества — а та структура, которая делает ее необходимой. Религиозна сама структура современного общества, и поэтому тайна религии заключается в каком-то смысле... в ней самой. Поэтому уже в ранних текстах, а не только (как думает Рансьер) в зрелых политэкономических сочинениях, Маркс развивает свою, более глубокую, чем у Фейербаха, модель критики.

За диагнозом религиозности общества следует критика «прав человека». Этот принцип, провозглашенный Французской революцией и закрепленный уже тогда во многих конституциях,

внутренне противоречив. Не случайно в самой их декларации содержится их двойное определение: права человека и права гражданина!

*Droits de l'homme* — права человека, как таковые, отличаются от *droits du citoyen* — прав гражданина государства. Кто же этот *homme*, отличающийся от *citoyen*? Не кто иной, как член гражданского общества... Так называемые права человека, *droits de l'homme*, в отличие от *droits du citoyen*, суть не что иное, как права члена гражданского общества, т.е. эгоистического человека, отделенного от человеческой сущности и общности<sup>10</sup>.

То есть права человека (права «ограниченного, замкнутого в себе индивида») напрямую противоречат правам гражданина, то есть правам коллективного суверенитета. А вместе те и другие фиксируют разрыв, превращающий государство в религиозную фикцию, «политическую львиную шкуру» эгоистического и отчужденного члена гражданского общества<sup>11</sup>. Воплощение религии на земле оборачивается воспроизводством (и удвоением) на земле религиозного разрыва земли и неба.

Эта ситуация, пишет далее Маркс, происходит из незавершенности Французской революции, которая, будучи только «политической революцией», «разлагает гражданскую жизнь на ее составные части, не революционизируя самих этих частей и не подвергая их критике»<sup>12</sup>. Эта революция должна быть продолжена и применена к гражданскому обществу. Маркс выступает в данном тексте за то, чтобы сделать революцию *перманентной*. На этом пути мы добьемся не только политической эмансипации, но и человеческой эмансипации, при которой «действительный индивидальный человек воспримет в себя абстрактного гражданина государства и, в качестве индивидуального человека, в своей эмпирической жизни, в своем индивидуальном труде, в своих индивидуальных отношениях станет родовым существом (*Gattungswesen*)»<sup>13</sup>.

Интересен анализ Марксом Французской революции: по его мнению, именно в силу ее сугубо *политического* характера она и

привела таким эксцессам, как террор. Разгул насилия был связан именно с односторонней политичностью революции, которую она навязывала гражданскому обществу.

В те эпохи, когда политическое государство насильственно появляется на свет из недр гражданского общества, когда человеческое самоосвобождение стремится вылиться в форму политического самоосвобождения, — в эти эпохи государство как раз и может и должно дойти до упразднения религии, до уничтожения религии. Но оно может прийти к этому лишь тем же путем, каким оно приходит к упразднению частной собственности, к установлению максимума на цены, к конфискации, к прогрессивному обложению, тем путем, каким оно приходит к уничтожению жизней, к *гильотине*. В моменты особенно повышенного чувства своей силы политическая жизнь стремится подавить свои предпосылки — гражданское общество и его элементы — и конституироваться в виде действительной, свободной от противоречий, родовой жизни человека. Но этого она может достигнуть, лишь вступив в насильственное противоречие со своими собственными жизненными условиями, лишь объявив революцию *непрерывной*, а потому политическая драма с такой же необходимостью заканчивается восстановлением религии, частной собственности, всех элементов гражданского общества, с какой война заканчивается миром<sup>14</sup>.

Мы привели здесь эту длинную цитату в силу ее *чрезвычайной важности* для понимания Маркса. По сути, он здесь критикует, *avant la lettre*, то, что потом получило название «*тоталитаризма*». Одностороннее навязывание обществу политической всеобщности, его насильственная политизация — это, по Марксу, как раз черты буржуазной, недостаточно радикальной революции. Он точно видит те тенденции, которые проявились в фашистском и сталинском режимах XX века — но собственно коммунистическая революция, с его точки зрения, не должна привести к подобной сверхполитизации именно потому, что не будет носить политический характер.

Теперь надо уточнить (иначе останется до конца не понятным, что делают здесь Бауэр и Маркс), почему текст Маркса строится вокруг фигуры еврея и иудаизма. Дело в том, что иудейская религия была для Гегеля моделью *разрыва* между всеобщим и единичным — между сущностью человечества и эгоистическим интересом отдельного человека. То есть человек молится сугубо трансцендентному Богу, а в жизни зарабатывает деньги (по правде говоря, это описание лучше подходит к современному Гегелю протестантизму, чем к историческому иудаизму, — но такое у него было понимание). Этим иудаизм отличается, по Гегелю, от христианства, в котором возникает *опосредование* между всеобщим и единичным в лице Христа. По Гегелю (и Бауэру), современное государство как раз и реализует такое посредничество. Но Маркс считает, что посредничество остается мнимым (потому что воспроизводит религиозный разрыв). Более того, реализация христианства в государстве приводит, парадоксальным образом, к регрессу христианства в иудаизм!

Христианство возникло из еврейства. Оно снова превратилось в еврейство. Христианин был с самого начала теоретизирующим евреем; еврей поэтому является практическим христианином, а практический христианин снова стал евреем<sup>15</sup>.

Здесь Маркс перефразирует Фейербаха, который тоже считал, что «[и]удейство есть мирское христианство, а христианство — духовное иудейство»<sup>16</sup>. Но Маркс добавляет идею возврата и регресса. *Кажущееся* преодоление христианской религии в либеральном светском государстве воспроизводит саму *структуру* религиозности в своем разделении формальной юридической сферы (где все едины, свободны и равны) и сферы реальной, но бездуховной (где все разобщены и где один класс угнетает другой). Постхристианское состояние — не преодолевает христианство, а закрепляет архаическую структуру религии, которую христианство как раз «обещало» преодолеть. А теперь нет уже и этого обещания, так как от трансценденции и мессианизма мы благо-

получно отказались — отсюда регрессивность нынешней политической теологии по отношению к христианству.

Действительно, эгоистическое гражданское общество утверждает свою автономию, либеральное государство больше не ограничивает эгоизм человека (наоборот, поощряет его), а его частная религия «выражает уже не общность, а различие»<sup>17</sup>. Получается, что религия фиксирует полную отчужденность индивида от целого — как это в свое время и делал иудаизм. Но у каждой религии, мы помним, есть земная подоснова. И вот, реальным божеством гражданского общества, пишет Маркс, является не Бог, не государство, а безликий капитал — формула полного, неопосредованного отчуждения. Мы знаем, что евреям в Средние века было даровано исключительное право заниматься ростовщичеством. Поэтому часть евреев была по традиции вовлечена в финансовую деятельность и в формирование капитализма. Исключительное право иудаизма как выражение «отличия», исключительности евреев имело своей обратной стороной их право на накопление капитала. Теперь же, при капитализме, это «исключение» стало правилом для всего общества.

Какова мирская основа еврейства? Практическая потребность, своекорыстие.

Каков мирской культ еврея? Торгашество. Кто его мирской бог? Деньги.

Но в таком случае эмансипация от торгашества и денег — следовательно, от практического, реального еврейства — была бы самозмансипацией нашего времени<sup>18</sup>.

Эти неполиткорректные слова на самом деле выдвигают программу борьбы с капиталом, а не с религией и даже не с государством. Не с христианской, а с «иудаистской» религиозностью — религиозностью без опосредования и без репрезентации. Этой программе Маркс будет следовать всю жизнь — но мы видим ее корни в политической теологии, то есть в критике религии как исходной матрице всякой, даже самой радикальной критики.

### 3. Критика идеологии

Следующий шаг критического Маркса — это написанная им вместе с Энгельсом в 1845 году и при жизни обоих не изданная «Немецкая идеология»<sup>19</sup>, имеющая подзаголовок «Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков».

В этой книге, по позднейшему свидетельству самого Маркса, он решил для себя проблему философии и с тех пор не возвращался к ней. Но помимо критики философии (или «идеологии»), в «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс наиболее систематически формулируют свою «материалистическую» теорию истории, разрабатывают важные в дальнейшем понятия, такие как «базис», «надстройка», «производственные силы», «классовая борьба» и др.

Основной принцип критики остается в этой работе тем же, что в статьях 1843—1844 годов, но формулируется еще четче. В Немецкой идеологии, как и в одновременных с ней «Тезисах о Фейербахе», Маркс и Энгельс объясняют, что чисто созерцательная критика тех или иных предрассудков недостаточна, и нужно переходить к действию, чтобы их искоренить. Однако сами Маркс и Энгельс к действию пока не переходят, а вместо этого пишут толстую рукопись, где вводят понятие «идеологии» (опираясь на известное *bon mot* Наполеона, этого великого практика, но политического консерватора) и критикуют известных младогегельянцев (которые, особенно Бауэр, тоже объявляли себя критиками) как «идеологов». «Идеолог» — это попросту тот, кто пытается решить все проблемы в сфере идей, кто придает идеям решающее значение. Поэтому «идеология» в этой книге, хотя она и бывает разная, в зависимости от господствующего класса, от формы общения и так далее, тем не менее по сути своей есть всегда автономия сферы идей и навязываемая вера в их превосходство.

В подтверждение своих слов Маркс и Энгельс дают в первой главе (частично написанной на самом деле в конце работы над книгой, как вывод из полемики со Штирнером и др.) очерк чело-

веческой истории, увиденной с материалистической точки зрения, «поднимаясь с земли на небо». Эта история предстает прежде всего как история различных форм «разделения труда». Причем «разделение труда становится действительным разделением лишь с того момента, когда появляется разделение материального и духовного труда»<sup>20</sup> — то есть оно и есть скрытая основа «идеологии», а «идеология» есть явная форма этого разделения. И это разделение постепенно нарастает. Вместе с ним на каждом новом витке разделения труда нарастает и классовая борьба — субъективный, так сказать, аспект материальной истории. Экономическая история здесь понимается как «базис», а «государство» и идеология как «надстройка».

В результате разделения труда люди становятся оторваны («отчуждены») от целого и поэтому вынуждены использовать некие эрзацы целого, формы «иллюзорной общности», — суррогаты коллективности», главным из которых является государство и вообще политическая борьба. Гегель и другие «идеологи» толкуют историю в терминах этих иллюзий, вместо того чтобы занять критическую точку зрения и вскрывать бессознательное соответствующих эпох — их экономическую структуру.

Хотя определяет идеологию в конечном счете «разделение труда», или характерная для эпохи «форма общения», у нее есть ближайший субъект — «господствующий класс». «Мысли господствующего класса являются в каждую эпоху господствующими мыслями», «идеальным выражением господствующих материальных отношений». То есть они выражают действительность, но односторонне, беря за данность ту частную форму, в которой господствующий класс представляет отсутствующую всеобщность. Поэтому любые идеологи, какими бы они ни были либералами, являются по сути своей «величайшими консерваторами» — они заинтересованы в той системе, в которой они имеют возможность и право на идеологическую «работу». (Здесь, кстати, Маркс и Энгельс оказались правы — после 1848 года, когда произошел раскол пролетариата и буржуазии, большая часть младогегельянцев — правда, не Штирнер и не Фейербах — перешла на консервативные позиции.)

Встает, конечно, вопрос — чем отличаются сами Маркс и Энгельс от критикуемых ими идеологов? Ответ несколько разочаровывает:

Там, где прекращается спекулятивное мышление, — перед лицом действительной жизни, — там как раз и начинается действительная положительная наука... Изображение действительности лишает философию ее жизненной среды. В лучшем случае ее может заменить сведение воедино наиболее общих результатов, абстрагируемых из рассмотрения исторического развития людей. Абстракции эти сами по себе, в отрыве от реальной истории, не имеют никакой ценности. Они могут пригодиться лишь для того, чтобы облегчить упорядочение исторического материала, наметить последовательность отдельных его слоев<sup>21</sup>.

Этот абзац никак не достоин ученика Гегеля — даже Энгельса, не говоря уже о Марксе. Он противопоставляет философии некритический эмпиризм, подставляясь под очевидные обвинения в самоопровержении (чем эти «эмпирические» абстракции лучше философских априорных идей? Неужели немецкий философ, последователь Гегеля, не знает, что обобщение и абстрагирование всегда априорно предшествует любому опыту? И так далее). Другое дело, что, действительно, для Маркса мысль никогда полностью не совпадает с реальностью и всегда в чем-то абстрактна... Указание на постоянный сдвиг между реальностью и мыслью, необходимость вскрывать, при помощи мысли «второго порядка», сам этот сдвиг образуют специфику Марксовой *критики*. Но, конечно, эта специфика — не просто в апостериорных «абстракциях»...

Со времени знакомства с Энгельсом и увлечения (в духе времени) «наукой» у Маркса то и дело возникают подобные срывы в позитивизм. (У позднего Энгельса это уже не срывы, а тенденция.) Они делают чтение Маркса и Энгельса крайне трудным и располагают к вульгарным трактовкам в духе советского «диамата» — который, собственно, и отождествил «материализм» Маркса с позитивизмом. Но объяснить их можно: собственно, начиная критиковать идеологию, Маркс и Энгельс становятся на точку зрения



кризиса. Не может быть внешнего по отношению к идеям критерия, кроме практики. А практику не запишешь в книге. Поэтому критический текст чередует головокружительную риторику со скучным позитивизмом, противоречит себе, колеблется, «ездит» — и все это, чтобы указать на искомую и с таким трудом обрисовываемую сферу внеидеального.

Впрочем, оговоримся, что «Немецкая идеология» не была опубликована Марксом и Энгельсом, они не были ей удовлетворены — и поэтому, по выражению Л. Альтюссера, хотя понятие идеологии было выработано Марксом и Энгельсом, мы не имеем у Маркса окончательной и развернутой теории идеологии (Альтюссер, преувеличивая, даже называл теорию «Немецкой идеологии» немарксистской вообще)<sup>22</sup>.

И тем не менее, несмотря на не очень убедительное обоснование критики идеологии, ее основная направленность, будучи направленной против Гегеля, остается в главном верна гегельянству и немецкой спекулятивной философии вообще. Действительно, эта критика имеет своей мишенью различные моралистические позиции, критикующие современное общество как бы *извне* (но на деле не имеющие права на такую позицию). Отвечая Бауэру, Фейербаху, Гессу, Маркс и Энгельс критикуют их внешние позиции исходя из имманентного целого, которое на деле детерминирует каждую из их позиций<sup>23</sup>. Более того, из «Введения» 1843 года и из «Манифеста» ясно, что они пытаются обосновать и свою собственную мысль как органическое выражение бытия пролетариата как точки распада целого. Гегель — чей метод они таким образом используют — сам оказывается под огнем, поскольку Маркс и Энгельс находят внешним и односторонним его *идеализм* и стоящий за ним принцип гармонии, согласования. Гегель путает целое с системой, ансамблем и потому сам является идеологом. Марксизм же, исходя из целого, мыслит его не как четкую структуру, а как разорванное *целое*, в каждый момент превосходящее сознание (поэтому альтюссеровская характеристика «структурализма» к Марксу неприменима, хотя сам анализ Альтюссера, вскрытие нестабильности и конечности структуры, верно схватывает отношение Маркса к сверхструктурному целому).

#### 4. От критики к революции

Обратной стороной глубокой, радикальной «критики критики» была для Маркса, конечно, программа революции. Уже в ранних текстах 1843 года намечено главное — а именно что субъектом этой революции станет «пролетариат».

Во «Введении к гегелевской философии права» точкой будущей революции объявлена Германия. Именно в силу того, что в Германии еще сильна мертвечина Старого порядка, что в ней накладывается друг на друга капиталистическое и феодальное угнетение, — именно поэтому здесь будет возможна самая радикальная революция, революция без предпосылок.

Радикальная революция может быть только революцией радикальных потребностей, для зарождения которых, казалось бы, как раз нет ни предпосылок, ни необходимой почвы<sup>24</sup>.

Точнее, почва-то есть, но это почва беспочвенности — точка распада и *разложения* общества, которой является пролетариат — «сфера, которая представляет собой полную утрату человека и, следовательно, может возродить себя лишь путем *полного возрождения человека*».

Здесь, как и везде, очевидны религиозные, прежде всего христианские, мотивы Марксова революционного учения. Религии как сфере отчуждения он противопоставляет в секуляризованной форме мессианский, революционный призыв, развитый ранее в христианской религии. Пролетариат страдает, отчуждается, и через это внутреннее опустошение получает возможность преобразования и спасения всего общества. Более того, поскольку Маркс работает с немецким языком и немецкой культурой, в его революционных текстах слышны прежде всего следы риторики Лютера (характерная смесь мужицкого прозаизма и радикализма критики)<sup>25</sup>. Таким образом, Маркс противопоставляет политической теологии абсолютизма и либерализма... тоже политическую теологию, только революционно-радикальную, обращает революцион-

ное ядро религии против самой религии. В этом он — наследник исходного импульса Нового времени, выразившегося в Реформации, — импульса внутреннего обновления и субъективации через одиночество.

Конечно, пролетариат Маркса существует не только в немецкой теологической традиции. Это также и наследник одиноких фигур Гоббса и Руссо, человек, оттесненный в свою экзистенцию. Но Маркс подчеркивает не единичную изолированность этого человека, а особый тип массовой общности, в который перерастает эта изолированность. Это «родовое» единство, общность — уже не единство формы, которым являлось государство, но единство как «множественно-единичная» неразличимость, как сегодня понимает ее Нанси. Интересно, что Маркс сопоставляет ее не столько с единичностью, сколько с *ничто* — с радикальным опустошением и разложением, способного создать между людьми родовую общность.

Пролетариат — как явствует особенно из «Экономическо-философских рукописей 1844 г.» — жертва «отчуждения»<sup>26</sup>. Отчуждение — это понятие, используемое уже Гегелем, но в нейтральном смысле. У Маркса, который подчеркивает корень слова, «чуждость» мира человеку, отчуждение заключается в опустошении, выкачивании пролетария в пользу капитала. Маркс выделяет три основных формы отчуждения: отчуждение от продукта труда (который ты производишь, но который тебе не принадлежит), от самого труда (творчества, ставшего подневольной повинностью) и от другого человека, который, вместо того чтобы трудиться сообща с тобой, отделен от тебя жестким разделением функций и конкуренцией<sup>27</sup>.

[Е]сли человек относится к продукту труда, к своему опредмеченному труду, как к предмету чуждому, враждебному, могущественному, от него не зависящему, то он относится к нему так, что хозяином этого предмета является другой, чуждый ему, враждебный, могущественный, от него не зависящий человек<sup>28</sup>.

Описание отчуждения труженика опять живо напоминает нам именно опыт *одиночества*. Непризнанность другим, ревность по отношению к продукту труда, плоть от нашей плоти, которым он завладевает, — все это знакомо каждому по болезненным, одиноким переживаниям. Но Маркс трактует этот опыт, повторим, как опыт уничтожения — почти несуществования рабочего с точки зрения капитала (здесь заметно влияние гегелевского понятия «раба»). «Чем ничтожнее твое бытие, чем меньше ты проявляешь свою жизнь, тем больше твое имущество...»<sup>29</sup> Это — важный зазор между Руссо (а также Штирнером, Кьеркегором) и Марксом, зазор, который позволяет Марксу перейти от опыта опустошения к опыту коммунистической не-собственности.

Если во Франции революцию делал класс, который чем-то уже был и который хотел закрепить свое положение политически (Маркс перефразирует здесь Сийеса), а потому смог добиться только частичной эмансипации, то в Германии революцию можно сделать только из ничего, но распространить ее на всех. Ее субъектом должен стать «класс гражданского общества, который не есть класс гражданского общества; такое сословие, которое являет собой разложение всех сословий; такой сферы, которая имеет универсальный характер вследствие ее универсальных страданий и не притязает ни на какое особое право, ибо над ней не тяготеет никакое особое бесправие, а бесправие вообще»<sup>30</sup>. И это класс — пролетариат — рабочий класс, положение которого бедственно и в то же время никак не закреплено юридически (с точки зрения права это просто набор свободных, вольнонанимающихся индивидов). В результате его восстания пролетариат не станет очередным господствующим классом, а просто уничтожит классы как таковые.

Заметим, что Маркс настаивает в отношении Германии на двух вещах — и на том, что она переполнена пережитками прошлого, и про то, что она радикально открыта для будущего. Эти две точки зрения взаимосвязаны и определены Марксовым пониманием истории. Действительно, ситуация посмертного избытка, постгегелевской и постреволюционной эпохи, когда (по Марксу) все

основные идеи уже сформулированы и поняты, — это ситуация избытка как в смысле апатичной скуки, отягощенной останками мертвых, так и в смысле чрезмерной энергии, льющейся через край, неизвестно зачем.

Когда, следовательно, вместо *oeuvres incomplètes* нашей реальности мы критикуем *oeuvres posthumes* нашей идеальной истории, философию, то наша критика находится в самой гуще тех вопросов, о которых нынешний век говорит: *That is the question!*<sup>31</sup>

В философии, говорит Маркс, Германия находится уже в будущем, а в политике — в прошлом. Но в любом случае, не в адекватном себе «настоящем». Маркс называет это положение «анахронизмом». И из этого анахронизма и может родиться революция, которая станет союзом философии (духовного оружия) и пролетариата (материального оружия). Понимание времени, основанное на радикальном анахронизме и на творческой силе пустоты, пройдет через все творчество Маркса. Оно и является здесь пружиной радикальной критики.

Критерием, точкой зрения, с которой видится отчуждение и конфликтность современности, является будущее. Возможность революционной, «практически-критической» деятельности является поэтому условием, при котором мы можем по-настоящему критиковать ложность либерального примирения, нарастание отчуждения под маской прогресса и так далее. «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, — вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос»<sup>32</sup>. Акцент на будущее и на практику объединяет Маркса с рядом его товарищей младогегельянцев (например, с А. Цешковским и М. Гессом). Однако Маркс совмещает апологию практики с глубинной «материалистической» критикой идеологии — о чем прямо говорит в «Тезисах о Фейербахе» и предлагает (в первом же тезисе) объединить деятельный подход идеализма с чувственно-материальным познанием материалистов.

Заметим, что, когда Ленин обосновывает возможность революции в России, этом «слабом звене» капитализма, он повторяет

жест, сделанный молодым Марксом. Сам Маркс в зрелый период склонялся скорее к революции в «господствующим» экономиках и державах (такой стала за это время и Германия). Но к концу жизни, видя торжество реакции в Европе и подъем революционного движения в России, он высказывал, в черновиках письма к Вере Засулич, осторожные надежды на неразрушенную в России общину как на островок, с которого может начаться там коммунизм<sup>33</sup>. Тем самым он возвращается к мыслям о сверхдетерминации революции, о сочетании архаических и новейших институтов как факторах исторического события.

В 1848 году, прямо перед большой европейской революцией, Маркс и Энгельс пишут по заказу «Союза коммунистов», в который они тогда входили, «Манифест коммунистической партии». Этот риторически мощный текст суммирует результаты, к которым они пришли в «Немецкой идеологии», и использует их для обоснования неотвратимости революции. Революция проистекает здесь уже не только из страданий пролетариата. Ее готовит все современное развитие капитализма. Буржуазия сама «производит своих собственных могильщиков»<sup>34</sup>. Промышленность сосредотачивается, укрупняется и готовит тем самым почву для постепенного обобществления собственности. С другой стороны, и пролетариат благодаря этому скапливается, осознает свое положение и постепенно *объединяется* для борьбы (Маркс говорит здесь о «революционном объединении путем ассоциации»<sup>35</sup>). Наконец, монополистический капитализм будет вести ко все более масштабным кризисам (рассогласование спроса и предложения; перепроизводства), которые послужат пружиной для революции и приведут к организации *общественных отношений*, более адекватной существующим *производительным силам*. Как видите, и здесь несколько факторов объединяются, чтобы сделать возможным прорыв. Здесь для Маркса впервые выходит на первый план тема единства — и единство понимается как *концентрация*, конденсация в пространстве и времени, которая в конце концов разрушает форму государства и порождает из его руин новый, коммунистический или ассоциативный тип единства<sup>36</sup>.

В «Манифесте» Маркс и Энгельс впервые прописывают программу революционных действий, состоящую из двух шагов. Вначале пролетариат становится политической властью и господствующим классом. Он осуществляет деспотическую власть и крайне усиливает государство (программа, реализованная в СССР). Однако это — промежуточный этап, который приведет к преодолению (*Aufhebung*) государства и установлению «ассоциации, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех», то есть гармония коллектива с индивидуальностью.

Как довольно легко заметить, революционная программа Маркса отнюдь не лишена теологических элементов. И он вслед за Гегелем и младогегельянцами переносит в политику разработанные в рамках религии понятия — мессианизм страдающего героя, который спасет и искупит человечество. Таким образом, Маркс вытаскивает и оживляет в религии ее *революционное* — можно также сказать, *критическое* — зерно.

Гегель видел реализацию существа религии в государстве. Фейербах видел в ней мистификацию божественной сущности человека. Маркс же обращает религию против религии — он видит в мессианской структуре времени, как она заложена в христианстве, оружие против любых богов и божков. «Критика», поскольку она предполагает «кризис» — суд, последний суд<sup>37</sup>, — есть тоже феномен внутренне религиозный. Конечно, религия мистифицирует и мессианизм, поскольку видит в нем завершение истории в вечность, а не беспредпосылочный бунт *in medias res*. Она мистифицирует деструктивную силу истории, поскольку скрывает ее неполный, оставляющий за собой трупы и руины характер. И тем не менее именно религия в своих радикальных вариантах (таких, как мюнцеровская версия Реформы) напоминает нам о конечности времени и о возможности уничтожения<sup>38</sup>.

## 5. И снова критика — критика политической экономики

Политэкономией Маркс стал заниматься рано. Уже к 1844 году относится его первая попытка философской критики политэко-

номии — неопубликованные при жизни «Экономическо-философские рукописи 1844 г.». Этот текст, пожалуй, наиболее из всех ранних работ Маркса носит следы влияния Фейербаха и содержит мысли, явно незрелые по отношению к политэкономическим трудам 1850—1870-х годов. Однако в нем разворачивается важное понятие отчуждения и прослеживается парадоксальная — одновременно позитивная и негативная, присваивающая и отчуждающая — сущность труда. Эта парадоксальность труда, по-новому выраженная, послужит Марксу и позднее.

После поражения революции 1848 года Маркс надолго зарывается в книги, изучает всю имеющуюся литературу по политэкономии, затем пишет несколько предварительных книг (!), где подробно разбирает и критикует содержащиеся в них теории, и, наконец, в 1861 году выпускает более или менее доктринальное изложение результатов этой критики: первый том книги «Капитал. Критика политической экономии».

Если в «Немецкой идеологии» и в некоторых предварительных к «Капиталу» трудах основанием критики была *история* (пусть история форм и структур), то «Капитал» дает синхроническую развертку политической экономии, как она есть на сегодняшний день. При этом и в этой книге есть развитие, но оно скорее феноменологическое, чем историческое. Мы начинаем с того, как экономика ближайшим образом предстает «пользователю», и постепенно, критикуя это непосредственное представление, обнаруживаем более фундаментальные ее механизмы. Более того — мы не можем зачеркнуть вводные главы и сразу перейти к делу. Экономика, по крайней мере капиталистическая, вообще не будет работать без самого зазора между ее «базисными» механизмами (то есть производством прежде всего) и ее поверхностными, видимыми слоями (обмен и товар). Таким образом, логика «Капитала» находится где-то между «Феноменологией духа» (в которой есть история) и «Наукой логики» (в которой нет феномена, кажмости). Она больше всего похожа на логику гегелевской «Философии права».

Обрисует (в самых общих чертах, конечно) логику «Капитала». Как мы уже сказали, логика эта — критическая. Следовательно, мы



восходим от того, как экономика подает себя к более глубоким, скрытым слоям, заставляющим ее работать. Первой, непосредственно очевидной сферой экономики являются потребление, *товар* и *обмен* товарами. Это как бы «интерфейс» экономики — работать она без него не будет, но работу ее он не объясняет.

В первой главе «Капитала» Маркс вводит представление о «товарном фетишизме». Это «мистическая», «фантастическая» область — мы обнаруживаем, что телесным вещам присуще некое идеальное свойство — их «меновая» стоимость. Меновая стоимость отличается от «потребительной» стоимости вещи, то есть от непосредственной пользы, которую она приносит человеку. В отличие от последней, «меновая» стоимость определяется не употреблением вещи, а трудом, который потрачен на ее производство. Но мистика заключается в том, что этот труд предстает в «абстрактной», идеализированной форме и что он неотделим для нас от самой вещи. Меновая стоимость как бы одушевляет вещь и вводит нас в странный театр, где действуют вещи, а не люди.

Как только [стол] делается товаром, он превращается в чувственно-сверхчувственную вещь. Он не только стоит на земле на своих ногах, но становится перед лицом всех других товаров на голову, и эта его деревянная башка порождает причуды, в которых гораздо более удивительного, чем если бы стол пустился по своему почину танцевать<sup>39</sup>.

На деле же

таинственность товарной формы является просто зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда как вещный характер самих продуктов труда, как общественные свойства данных вещей, присущие им от природы; поэтому и общественное отношение производителей к совокупному труду представляется им находящимся вне их общественным отношением вещей<sup>40</sup>.

Здесь делается сразу несколько логических ходов. Во-первых, речь идет об оборачивании гегелевской философии против самой себя. Гегель потратил много времени, чтобы показать, как в развитой сфере объективного духа субъективные, этические качества людей воплощаются во внешних человеку объективных институтах, и человек живет в мире, «спекулятивно» отражающем для него его самого. Маркс же видит в этой ситуации, наоборот, омертвление и отторжение человеческого духа вещами. То, что для Гегеля является последней, конкретной истиной, для Маркса является первичной, феноменальной кажимостью. Там, где Гегелю видится триумф, для Маркса налицо регресс — поэтому важно, что, как и в работе о «Еврейском вопросе», он описывает современность через *религиозные* структуры, более примитивные, чем христианство (сначала иудаизм, а потом и фетишизм).

В широком смысле, здесь снова идет речь об определенном роде «идеологии» (хотя Маркс не употребляет здесь этого слова). По крайней мере, неомарксизм XX века в основном опирался именно на теорию фетишизма в своем анализе идеологии. Но обратим внимание на динамику: если в «Немецкой идеологии» Маркс критиковал «идеи», то здесь он критикует «фетиши», вещи. Поэтому ясно, что речь не идет о некой упрощенной «материалистической» критике идеализма: мир самостоятельных вещей является таким же мороком, как мир самостоятельных идей и как мир изолированных людей. Отчуждению и одиночеству людей соответствует одиночество частичных, оторванных от целого объектов. Вещей, которые в одиночестве (своем и нашем) превращаются в штирнеровские призраки.

Здесь мы подходим к еще одному очевидному значению «фетишизма». Для Маркса «фетишизм» означает здесь тенденцию приписывать структурные свойства, свойства системы отношений — одному из участвующих в ней элементов. В этом смысле наивный гуманизм, например теория Фейербаха, в которой история сводится к порождению человека — ее субъекта, является таким же фетишизмом, как и выведение стоимости из внутренних качеств товара. Уже в «Тезисах о Фейербахе» Маркс обозначил сущность

человека как «совокупность общественных отношений», в которых он участвует. В этом отличие метода Маркса от метода Гегеля. Луи Альтюссер и его группа много сделали для того, чтобы подчеркнуть этот своеобразный «структурализм» Маркса и его отказ от представления истории как приключений одного субъекта. Но, конечно, если в «Капитале» мы подставим на место «фетиша» структуру отношений, тем более — человеческих отношений, то мы тоже ничего не поймем. Фетиш никуда не девается, ни к чему не редуцируется, а напротив, определяет всю систему как систему религиозную — не случайно вся книга называется «капитал». А капитал — это и есть фетиш фетишей. Его скрытой и подавленной истиной является не «тотальность» и не «структура», а человеческий труд. К этому мы сейчас подойдем.

Итак, «фетишизм», казалось бы, отсылает нас к человеческим отношениям, а именно отношениям обмена. В капиталистическом обществе обмен опосредуется деньгами. Деньги являются фетишем *par excellence* — Маркс проанализировал их мистическую натуру, их «видимую божественность», их способность одновременно выражать человеческую общность и постоянно подменивать и подтасовывать ее еще в «Экономико-философских рукописях 1848 г.»<sup>41</sup>. Именно накопление денег и становится пружиной развития капитала вообще (а он к деньгам, конечно, не сводится — это все материальное богатство, в той мере, в которой оно накапливается). Притягательность денег делает возможным интенсивный обмен, а за ним и накопление капитала. Почему же обмен требует опосредования деньгами?

В капиталистическом обществе, объясняет Маркс, царствуют «атомистические» отношения между участниками обмена. Само это общество, с его дробным разделением труда, абстрагирует труд до предела, сводит его к количественной абстракции рабочего времени. «Вследствие этого их производственные отношения принимают вещный характер, не зависящий от их контроля и сознательной деятельности»<sup>42</sup>. То есть, как и в «Немецкой идеологии», дробное и абстрактное устройство общества формирует суррогат целого, которым и становится фетиш, и в частности день-

ги, как воплощенная абстракция (сам выбор драгоценных металлов для воплощения денег связан, по Марксу, с непрерывностью, плавкостью металла, его способностью к бесконечно малому делению — его подобием самому *времени*<sup>43</sup>).

Объяснили ли мы этим фетишизм? Вроде бы да, но мы не объяснили этим сам обмен и, более того, не вскрыли за обменом более фундаментальный уровень накопления капитала. Встает вопрос — зачем вообще люди столь интенсивно занимаются товарным обменом? С точки зрения целого ответ, кажется, ясен — чтобы соединить производителей и потребителей по всему миру. Но мы знаем еще со времен Локка, что дело не только в этом. Товарно-денежный обмен позволяет также накапливать капитал и усиливать в небывалых масштабах производительные силы общества. Но это возможно только при условии накопления *денег* и при странной страсти людей накапливать эти металлические значки (мы помним, что Макс Вебер позднее вернется к позиции «идеологов» и станет объяснять эту манию религиозным феноменом «протестантской этики»). Значит, с фетишизмом мы еще по-настоящему не разделились.

Оказывается, что если «копнуть» обмен поглубже, то он как бы и не будет больше обменом. Точнее, в основе его будет уже не обмен. И здесь Маркс показывает, что в современной экономике нормальный с точки зрения здравого смысла цикл «товар — деньги — товар» превращается в другой, иррациональный — «деньги — товар — деньги». Но этот цикл невозможен, если «деньги 1» и «деньги 2» — это одни и те же деньги. Поэтому на самом деле во втором цикле на выходе появляются «деньги-штрих», то есть качественная стоимость товара превращается в количественный прирост денег.

Мы вернулись к фетишизму. Во-первых, оказывается, что обмен предполагает фетиш, движется им. Во-вторых, мы вернулись к таинственному, мистическому феномену — самовозрастанию денег. Эти самовозрастающие деньги — это и есть, в наиболее явном виде, *капитал*<sup>44</sup>. Откуда же берутся «деньги-штрих» — то, что Маркс называет «прибавочной стоимостью», *Mehrwert*<sup>45</sup>?

Традиционные политэкономисты, на критике которых строит Маркс свою систему, пытаются вывести этот избыток из самого процесса обмена, например из того, что посредник надбавляет цену товара. Но там, где один увеличивает цену, другой ее платит — обмен предполагает полную симметрию, и из него не вывести асимметричного, направленного процесса накопления общественного капитала.

«Капитал не может возникнуть из обращения и так же не может возникнуть вне обращения. Он должен возникнуть в обращении и в то же время не в обращении»<sup>46</sup>.

И действительно, оказывается, что внутри обращения нужно искать парадоксальный товар, «сама потребительная стоимость обладала бы оригинальным свойством быть источником стоимости... И владелец денег находит на рынке такой специфический товар; это — способность к труду, или рабочая сила»<sup>47</sup>.

И вот здесь начинается главная собственно метафизическая или, точнее, критически-метафизическая часть «Капитала». Оказывается, что, приобретая рабочую силу свободного наемного труженика, капиталист приобретает ту самую самовозрастающую субстанцию, которая производит прибавочную стоимость.

Маркс объясняет этот странный феномен двумя параллельными способами.

Во-первых, труд не только производит новый продукт, а также присоединяется к уже имеющемуся, «мертвому» капиталу. «Куплей рабочей силы капиталист присоединил самый труд как живой фермент к мертвым, принадлежащим ему же элементам образования продукта»<sup>48</sup>. Таким образом, труд, будучи разрушительным, «пожирающим» свой предмет и свои средства<sup>49</sup> процессом, заодно *сохраняет* эти средства. Труд «в силу одного своего свойства должен создавать стоимость, а в силу другого свойства должен сохранять или переносить стоимость».

Заметим, что труд является в Марксовой экономической системе, с одной стороны, *потреблением*, с другой стороны, производством. Потребление определяется в гегелевской философии (как мы видели это на примере отношений господина и раба) как

чистое уничтожение. Недоступность и недостаточность *потребительской* стоимости для объяснения экономики и введение, в дополнение к ней, стоимости меновой означает, что это разрушение вещей не удастся провести полностью. Когда мы доходим до труда, мы снова сталкиваемся с этим несоответствием: труд, сам будучи своеобразным потреблением, не только уничтожает вещь, над которой работает, но и сохраняет ее в новом виде — а вместе с ней сохраняет и всю ее неперевавленную историю, то есть капитал. Маркс опять верен здесь гегелевскому пониманию труда, которое, в главе о господине и рабе, определяет труд как торможение и откладывание (уничтожающего) наслаждения. Экономика, направленная, казалось бы, на потребление, то есть отрицание человеком неорганической природы, на самом деле строится на неполноте такого отрицания.

Не нужно быть глубоким знатоком философии, чтобы увидеть, что Маркс использует здесь гегелевское понятие *Aufhebung*, преодоление-сохранение. Именно потому, что отрицательная деятельность человека не может быть полностью разрушительной — что она не только уничтожает, но и вновь охватывает, пробегает и тем самым воспроизводит прошлое в качестве *своего прошлого*, — именно поэтому она носит парадоксальный, самовозрастающий характер. Действительно, она как бы одновременно выполняет двойную работу — создание нового и «капитализацию», *рекапитуляцию* старого. Человеческое время на деле не линейно, а рекурсивно, или фрактально. Капиталист платит рабочему за рабочий день — а получает взамен всю мировую историю или, по крайней мере, всю историю капитализма. Пролетарий, как мы помним, не имеет собственной сущности, он совершенно негативен — поэтому именно он (а не деньги, которые претендуют на его роль) играет все роли одновременно и является залогом как тотальной театральности, неаутентичности капиталистического мира, так и его необыкновенной живучести.

Так же поступает гегелевский «дух» в заключительной главе «Феноменологии духа» — он пробегает все предшествующие эпохи, вбирает их в себя и отсюда предстает, согласно финальной

цитате, «чаше, в которой пенится бесконечность» (при этом, по Гегелю, дух в этом своем качестве совпадает с самим *временем*). Но — Маркс верен своей ранней критике Гегеля — если у Гегеля дух утверждает в этом свою жизнь, то у Маркса он оживляет призрака, фетиш, или вампира капитала, который, не будучи до конца умерщвлен, питается соками воскрешающего его рабочего. «Капитал — это мертвый труд, который, как вампир, оживает лишь тогда, когда всасывает живой труд, и живет тем полнее, чем больше живого труда он поглощает»<sup>50</sup>. Жертва Христа утверждает, увековечивает и оживляет — не что иное, как саму смерть.

Однако Маркс не останавливается на этом объяснении, а предлагает еще и другое, кажущееся более простым и тоже исходящее из критического анализа феномена *времени*. Это объяснение исходит из анализа *рабочего дня*. Капиталист, строго говоря, покупает именно *рабочее время*. Он покупает его по законам рынка — закону эквивалентного обмена. Но что будет эквивалентным обменом в отношении рабочей силы? Те средства, которые нужны, чтобы воспроизвести рабочую силу. То есть еда, питье, лекарства, сон и так далее. Но — говорит Маркс — рабочий может работать дольше, чем то время, которое по законам рынка достаточно, чтобы заработать на эти необходимые средства самовоспроизводства. Значит ли это, что, поработав, скажем, необходимые 6 часов, он садится отдыхать? Он мог бы сделать это — но мы знаем, что он способен работать больше. У него есть *рабочая сила*, которая может каждый день сотворить больше, чем простое самовоспроизводство. И вполне логично, что капиталист предлагает ему поработать еще немного в это объективно «свободное» время. Конечно, он платит ему за это дополнительное время больше. Но эта плата уже случайна, она неадекватна тому выигрышу, который капиталист получает от непрерывного возрастания времени труда. Итак, капиталист эксплуатирует не только нужду и необходимость рабочего, но и его творческую свободу, то есть способность работать без всяких на то предпосылок, просто от избытка сил.

Объяснение Марксом прибавочной стоимости исходя из прибавочного труда звучит достаточно уязвимо. Действительно, в каж-

дый конкретный момент капиталист все же расплачивается с рабочим за добавочный труд. В чем реально проявляется интенсивное расширение труда? Да в том, что человек *в каждый конкретный момент* может согласиться продолжить работу. Ему легче, в каком-то смысле, продолжать работать (инерция!), чем потратить дополнительные усилия на остановку работы. Само усилие по остановке (и рекапитуляции сделанного) продолжает работу и уже выходит за ее рамки. Поэтому там, где со статической точки зрения видна только дискретная величина труда, с динамической точки зрения видна непрерывность, которая в каждый момент как бы включает бесконечно малую добавку. Так, когда Ахиллес почти догоняет черепаху, черепаха сдвигается вперед еще на маленький отрезок. Маркс, начиная с конца 1850-х годов, серьезно увлекался современной математикой и, в частности, блестяще знал математический анализ — прибавочная стоимость подобна *дифференциалу*. Представляется, что именно эту математическую модель непрерывного времени, выходящую за рамки арифметической калькуляции, Маркс и использовал для обнаружения «прибавочного времени».

Вообще, Маркс с самых ранних времен опирается на понимание свободной деятельности как досуговой. Об этом, например, известный фрагмент «Немецкой идеологии» про коммунистическое общество, где общество «создает для меня возможность делать сегодня одно, а завтра другое, утром охотиться, после полудня ловить рыбу, вечером заниматься скотоводством, после ужина предаваться критике, — как моей душе угодно, — не делая меня, в силу этого, охотником, рыбаком, пастухом или критиком»<sup>51</sup>. В более широком смысле, как мы видели, во «Введении к критике гегелевской философии права», Маркс выводит революцию из некоего избыточного и излишнего исторического состояния, в котором находится современная ему Германия.

В политэкономических текстах Маркс эксплицирует этот тезис и вводит понятие «располагаемого» (*disponible*) времени<sup>52</sup>, которое определяет свободу человека и которое отнимает у него капитализм.



«Что такое рабочий день?» Как велико то время, в продолжение которого капитал может потреблять рабочую силу, дневную стоимость которой он оплачивает? Насколько может быть удлинён рабочий день сверх рабочего времени, необходимого для воспроизводства самой рабочей силы? На эти вопросы... капитал отвечает: рабочий день насчитывает полных 24 часа в сутки, за вычетом тех немногих часов отдыха, без которых рабочая сила делается абсолютно негодной к возобновлению своей службы... Что касается времени, необходимого человеку для образования, для интеллектуального развития, для выполнения социальных функций, для товарищеского общения, для свободной игры физических и интеллектуальных сил, даже для празднования воскресенья — будь то в стране, в которой так свято чтут воскресенье, — то все это чистый вздор!<sup>53</sup>

Заметим эту «свободную игру» — это термин, введенный Кантом в его третьей критике в связи с понятием прекрасного, а затем использованный Шиллером для создания утопии «эстетического государства». Маркс наследует немецкому идеализму и делает его эстетическую утопию как критически открываемой пружины капитализма, так и образом утопии, который надо от капитализма освободить. Задача коммунистической революции формулируется с самого начала — «весело расстаться со своим прошлым» и, следовательно, вобрать рабочее время внутрь свободного времени (а не наоборот).

Само собой разумеется, что труд не может стать игрой, как предлагает Фурье — которому надо тем не менее поставить в заслугу, что он считал конечной целью преодоление не распределения, а самого способа производства в его высшей форме. Свободное время (*die freie Zeit*), которое является как досугом, так и временем для высшей деятельности, — превратило своего владельца в иного субъекта, и он входит в качестве этого иного субъекта в процесс производства. Этот процесс есть одновременно дисциплина, в том, что касается становящегося человека, и тренировка, экспериментальная наука, материально продуктивная и объективирующая себя наука в отношении человека ставшего, в чьей голове существует накопленное знание общества<sup>54</sup>.

Мы видим, что Маркс ищет здесь синтез игры и труда в науке и технике. Но тем не менее принцип остается тем же: вывести труд из свободного времени, а не наоборот. Конечно, свободное время нельзя рассматривать односторонне. Как уже сказано, этот образ тесно связан с ощущением излишнего и посмертного бытия. Более того, трудно представить себе (помимо смерти) время совсем свободное — даже в досуге и игре так или иначе будет присутствовать деятельность *дотормаживания* деятельности, борьба с прошлым, сама относящаяся к прошлому, — та самая добавочная деятельность, на которой ловит рабочего капиталист и из которой рождается его тревожное желание трудиться. Ж. Деррида в «Призраках Маркса» справедливо говорит в этой связи о «работе траура», которая, как известно, включает в себя как депрессивную, так и триумфально-маниакальную фазу<sup>55</sup>. Деррида, с позиций своей философии, не принимает призыва Маркса подчинить смерть жизни, а, напротив, ценит его за демонстрацию их глубокого переплетения в фигурах «мертво-живых» и «живо-мертвых», призраков и вампиров, с одной стороны, пролетариев — с другой.

Итак, два, казалось бы, различных объяснения, почему труд производит прибавочную стоимость, сочетаются. Капиталист рассматривает время как однородно-непрерывное, но в каждом конкретном случае отмеренное и измеримое. В реальности же время не только непрерывно, но и (в силу этого) инертно, избыточно. По крайней мере постольку, поскольку рабочий день на фабрике определяется не логикой изготовления вещи (сшил платье — ушел), а абстрактной, случайной мерой (8 часов, 10 часов и так далее).

Поэтому, покупая рабочий день, капиталист покупает и дополнительный труд рабочего, направленный на то, чтобы закончить этот день. Точно так же как он покупает и скрытую деятельность рекапитуляции, которая позволяет рабочему, в течение рабочего дня постоянно воспроизводить, рекапитулировать прошлый труд. Но ценой двойного, производительно-сохраняющего характера труда является избыток останавливающего(ся) движения. Завершение и сохранение — два аспекта одного и того же движения *Aufhebung*. Труд таит в себе силу завершения, которая добавляет-

ся к нему и тем самым продлевает (легче не останавливаться и работать дальше, но если останавливаешься, то тоже продлеваешь рабочее время). Маркс не случайно уделяет такое внимание износу, преждевременному износу тела рабочего. Представляется, что здесь идет речь не только о естественной трате энергии (которую можно, в конце концов, восстановить), но о специфической работе *усталости*, самоторможения, которое никогда не натурально, а предполагает активную борьбу с собой.

Опять вернемся к важной нюансировке, введенной школой Альтюссера. Эта группа авторов справедливо подчеркивает, что Маркс не выводит капитализм из какого-то одного субъекта. Действительно, нельзя сказать, что капитал и капитализм производятся (творческим, избыточным) *трусам*. Как мы только что видели, эффект капитала возникает из *зазора* между непрерывно-измеримым, то есть «абстрактным», временем капитала и конечным, или непрерывно-избыточным, временем рабочего — «конкретным» временем, в том смысле, что оно требует не случайного, а внутренне логического завершения.

Избыток возникает из двойственности труда и двойственности времени. Но эта двойственность, противоречивость принадлежит самому труду и составляет суть времени. Это двойственность (или тройственность...) отрицания, *Aufhebung*. В этом Маркс — ученик Гегеля, а не «структуралист».

Итак, подведем итог. Что нам показала «критика политической экономии»? Она показала нам, что тайна капитала не заложена в потреблении товаров (которые сияют отраженным светом человеческих отношений). Она лежит и за рамками обмена, этой системы равноценного общения свободных индивидов. Одни из этих индивидов на самом деле эксплуатируют других. Более того, их мнимая свобода вырождается в самодеятельность и приоритет вещных товаров, которые живут своей жизнью и определяют жизнь «свободных» индивидов. (Чтобы убедиться в том, что царство субъективности живет религией вещей, достаточно сегодня включить телевизор во время рекламной паузы.) Далее, тайна капитала не заложена и в производительном труде, который бы гар-

монично и неустанно увеличивал человеческое богатство. *Тайна лежит на пересечении всех этих сфер*. Она неотделима от самой феноменальности капитала, от структуры, предъявляющей его в фетишизированной форме товаров и денег. Капитал рождается из разности потенциалов между разрушительным и окончательным потреблением, эквивалентным обменом и самовозрастающим, самовоспроизводящим трудом. В этом прав опять же Альтюссер. Но он в то же время и не прав, потому что в конечном счете вся эта структура определяется масштабным движением *абстрагирования* — разделения людей, изоляции вещей, квантификации времени. А абстрагирование, в свою очередь, является обратной стороной разрушительной и творческой силы, которая расплавляет все «сословное и застойное» (*alles Ständische und Stehende verdampft* — Манифест определяет так революционную суть самого капитализма<sup>56</sup>), но в то же время несет завершение и освобождение (*Aufhebung*), ставя вещи перед лицом последнего суда. Что это за сила? Является ли она просто силой человеческого праксиса-пойесиса, труда-революции? Действительно, по Марксу именно труд, в своей негативности, и потребляет (уничтожает) вещи, и производит их, и самовозрастает, а поэтому делает возможным постоянный обмен. Но способен ли труд на масштабное конституирование всей истории? Или это некая безличная сила негативности? Вернее всего об этой логике Марксовой критики сказал Вальтер Беньямин, сводя воедино критику капитала (через труд) и критику истории (через революцию):

Известна история про шахматный автомат, сконструированный таким образом, что он отвечал на ходы партнера по игре, неизменно выигрывая партию. Это была кукла в турецком одеянии, с кальяном во рту, сидевшая за доской, покоившейся на просторном столе. Система зеркал со всех сторон создавала иллюзию, будто под столом ничего нет. На самом деле там сидел горбатый карлик, бывший мастером шахматной игры и двигавший руку куклы с помощью шнуров. К этой аппаратуре можно подобрать философский аналог. Выигрыш всегда обеспечен кукле, называемой «историчес-

кий материализм». Она сможет запросто справиться с любым, если возьмет себе на службу теологию, которая в наши дни, как известно, стала маленькой и отвратительной, да и вообще ей лучше никому на глаза не показываться<sup>57</sup>.

В этом подлинно критическом тезисе Беньямин показывает, что в основе политической теологии лежит человеческая *конечность*, мистифицируемая религией как *телеология*<sup>58</sup>. Эта же конечность, окончательность и разрушительность труда лежит в основе критики капитала у Маркса.

## 6. Значение Маркса

Из предыдущего уже ясно, что Маркс радикально трансформирует гегелевскую диалектику, вводя в нее момент конечности. В *результате* с точки зрения абсолюта противоречия, возможно, и нейтрализуются, высвобождая чистый дух. Но мы живем какой-то краткий период, внутри истории, *in medias res* (хотя и на грани конца...), и поэтому располагаем иной оптикой. В этой оптике мы, с одной стороны, вынуждены отсылать к бессознательным детерминациям нашего сознания («идеологии»), к непрозрачности языка<sup>59</sup>, к присутствию «непереваренного» прошлого в настоящем, к радикальной зависимости человека от внеположенной ему *природы*. Словом, к «материализму», в разных его значениях. С другой же стороны, мы исходим из открытости и непредрешенности будущего, только исходя из которого мы и можем осмыслить настоящее и прошлое. Отсюда — идеи беспредпосылочного праксиса, свободного времени и утопия негативного сообщества неразличенных, которым станет коммунизм. Именно на пересечении этих двух асимметрий и находится *экономика* — сфера удовлетворения природных нужд (с одной стороны) и творческое производство (с другой). Поэтому экономика и становится центральной сферой исследования Маркса.

Л. Альтюссер справедливо заметил, что замечания самого Маркса о том, что он «поставил гегелевскую систему на ноги» (Предви-

словие 1873 года к «Капиталу»)<sup>60</sup>, относятся скорее к методу Фейербаха, чем к его собственному. У самого Маркса речь не идет просто о материалистическом обращении системы Гегеля. Во-первых, в силу недостаточности логической, идейной детерминации для объяснения конкретных сиюминутных событий, у Маркса — по наблюдению Альтюссера<sup>61</sup> — действует логика *сверхдетерминации*. То есть несколько разнородных причин (кризис перепроизводства, скопление пролетариев, наличие феодальных пережитков) накапливаются, чтобы разразился всеобщий кризис и произошла революция.

Во-вторых, по Альтюссеру, Маркс отказывается от гегелевской концепции субъекта истории. Скорее он ближе к Спинозе — Маркс рассматривает общество исходя из целостной *структуры*. Причинность этого типа (от целого к частному) называется у Спинозы «экспрессивной» и предполагает момент эстетического, театрализованного *выражения* целого в частном. Однако у Маркса, в отличие от Спинозы, целое воздействует на частное по способу все той же сверхдетерминации: прямой эффект, скажем, капитализма как системы наслаивается на эффект рынка как его подсистемы, а к обоим добавляется эффект идеологии как еще более зависимой подсистемы, которая обратно воздействует на детерминирующий ее рынок, и все это вместе действует, скажем, на тот или иной результат выборов в парламент. Или же борьба с капитализмом наслаивается на войну с феодализмом, а также с другими национальными государствами, и происходит революция, обнажая тем самым внутреннее рассогласование самого целого. Получается ускоренный, рваный — а не размеренный и поступательный — ритм истории.

Более того, этот ритм нарушает и временную последовательность. Маркс рассматривает историю как сочетание прогресса и регресса (она одновременно движется в разные стороны), а современность — как синтез утопии и архаики. Мы видели, что теологическими коррелятами капитализма становятся для него не христианство, а иудаизм и фетишизм. В «Речи на юбилей "The people's paper"» Маркс говорит:

В наше время как бы все чревато своей противоположностью. Мы видим, что машины, обладающие чудесной силой сокращать и делать плодотворнее человеческий труд, приносят людям голод и изнурение. Новые, до сих пор неизвестные источники богатства благодаря каким-то странным, непонятным чарам превращаются в источники нищеты. Победы техники как бы куплены ценой моральной деградации<sup>62</sup>.

В то же время, как мы упоминали в связи с письмом Вере Засулич, Маркс отдает себе отчет, что «коммунизм», чью победу он предвидит и готовит, тоже есть прорыв архаики в современное буржуазное общество. Но такой прорыв носит утопический, исполняющий характер. Заметим, как далеко такой парадоксальный взрыв истории отстоит от гегелевского синтеза природы и истории в государстве, и даже от Руссо с его версией восстановления (*Aufhebung avant la lettre*) первобытного одиночества в политической республике.

Сюда же надо добавить и знаменитый метод «восхождения от абстрактного к конкретному» из Введения к *Grundrisse*<sup>63</sup>. На самом деле, что бы ни говорил Маркс, сама эта идея не оригинальна. Она была сформулирована уже Гегелем и заключается просто в том, что, в отличие от эмпиризма, выводящего из множества якобы первичных данных пустое абстрактное обобщение, настоящее познание начинает со всегда уже имеющихся в наличии абстракций, постепенно обогащает их и приходит к конкретному синтезу многого в едином. Но Маркс по-новому ставит акценты. Мы помним с вами, что Гегель в *Философии права* специально замечает, что последовательность его изложения (от собственности к государству) не соответствует реальной истории (где государство всегда так или иначе намечается, предвосхищается, а сама собственность становится лишь предвосхищением государства и поэтому уже содержит элементы конкретного целого). Маркс, не ссылаясь на эти замечания Гегеля, повторяет их, но делает вывод о том, что абстракция собственности есть характерный признак именно самой развитой эпохи, эпохи «конкретного» государства. Другими словами, только в высоко развитом и дифференцирован-

ном обществе появляется возможность для примитивной пустой, даже «карикатурной» абстракции. Это, собственно, и есть «идеология», которая и восторжествует, если «конкретное» останется формальной структурой, а не будет революционизировано в коммунистический сплав<sup>64</sup>.

Наконец, как мы уже сказали, Маркс, начиная с ранних работ, переворачивает не систему Гегеля, а направленность понятия *Aufhebung*. Двусторонность последнего рассматривается Марксом как «отчуждение», то есть как окружение человека омертвленными образами его духовных продуктов, которых он сам лишился (вспомним аналогичную критику техники у Руссо). Труд предстанет не как реализация себя в вещи, а как выкачивание вещью (или, позднее, «капиталом») человеческого потенциала.

Вообще, переворачивание (в буквальном смысле «революция») является одной из излюбленных фигур Маркса, и ее нельзя сбрасывать со счетов. Это такое переворачивание, которое самым своим фактом, не заменяя исходную структуру, а добавляясь к ней, радикально эту структуру меняет (например, если мы поменяли центр вселенной с земли на солнце, то следующим шагом будет признание эквивалентности любого центра).

Все вышесказанное надо принимать во внимание, чтобы увидеть в Марксе первого истинно современного мыслителя — мыслителя кризиса и конечности, дисбаланса и асимметрии. Но в то же время не надо забывать, в какой мере он истинно наследует Гегелю, вскрывая негативный характер современного общества и виртуозно играя дву- (а скорее, трех-) смысленностью разрушения и отрицания.

Значение Маркса как политического философа (впрочем, повторимся, антифилософа и антиполитика!) можно суммировать в следующих пунктах.

1. Маркс наследует Руссо и Гегелю как вьедливый критик либерализма. Сюда относится, с одной стороны, критика «идеологии» (то есть, по сути, программы Просвещения), критика политической репрезентации и критика полити-



ческой эмансипации человека как субъекта прав (в отрыве от его повседневной, экономической деятельности), и, с другой стороны, критика либеральных экономических теорий, которые провозглашают гармоническую сущность обмена и саморегуляцию рынка, не видя глубочайших антагонизмов и степени вещного отчуждения, заложенных в «свободной» экономике капитализма. Современное общество определяется Марксом, вслед за Гегелем, как глубоко атомизированное и «абстрактное». Он многое берет из гегелевского критического анализа «гражданского общества». Но Маркс отвергает политическое решение этой проблемы у Гегеля и указывает на историческое ее решение — на масштабный распад общества, который влечет за собой капитализм. Там, где Гегель видит господство постхристианского государства, Маркс указывает на господство *капитализма* как материального воплощения дохристианских, иудаистских или даже первобытно-фетишистских, культовых форм. Наряду с другими младогегельянами Маркс положил начало критике «политической теологии», скрытой в номинально секулярном либеральном государстве.

2. Маркс в целом верно описал современную ему капиталистическую систему и ее тенденции (укрупнение производств и монополизация). Более того, он был прав и в том, что касается масштабных кризисов, один из которых (в 1929 году) чуть не уничтожил либерал-капитализм вообще. Он, конечно, переоценил необходимость пауперизации рабочих для капитала и недооценил пластичность капитализма, а главное, его способность ослабить классовые противоречия путем эксплуатации колоний и бывших колоний. Однако сегодня еще рано судить о том, является ли «капитализм» отныне неизбежным состоянием человечества (действительно, Маркс описал его настолько тотально, что так думать соблазнительно), или его кризисы

и антагонизмы будут дальше нарастать и приведут к его, хотя бы частичному, демонтажу.

3. Маркс, конечно, произвел огромный эффект своей практической философией. Во-первых, он вообще переориентировал всю философию на праксис («Философы лишь различными способами интерпретировали мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» — тезис 11 о Фейербахе<sup>65</sup>). Здесь он следует, правда, Канту и Фихте — но переосмысляет практику как революцию мира, а не как нравственное самосовершенствование.

Во-вторых, Маркс сформулировал, пусть предварительно, некое позитивное видение цели революции (диктатура пролетариата, а затем коммунизм).

Во-третьих, он сам активно включился в борьбу и стал политическим активистом. В непростой конкуренции он стал признанным теоретиком нового революционного движения. Более того, именно марксистски ориентированные революционеры в конце концов и произвели масштабную революцию — в России.

Таким образом, философия Маркса была «реализована» — хотя СССР и застрял, по собственному признанию, на «промежуточной» стадии революции — политическом господстве пролетариата на уровне государства. Получилось общество довольно странное, Марксом, конечно, не предвиденное, — общество, где коммунально-ассоциативные формы проявлялись, но скорее вопреки официальному «пролетарскому» государству. Маркс несет частично ответственность за позорное вырождение этого режима — в той части, в которой он возлагал излишние надежды на науку и «научный» коммунизм. Эта опасная иллюзия часто контаминирует его виртуозно-критические тексты. Еще в большей степени ее разделял Ленин, и она сделала возможным сначала формирование партии диктаторов-экспертов, потом технократическое перерождение коммунистических идеологов и, в

конце концов, полную сдачу позиций либерал-капитализму как более «эффективному» строю.

Впрочем, Маркс не являлся апологетом какого-либо *режима*. Скорее его философия, открытая будущему и исходящая из непредрешимых результатов революционной практики, выдвигает, еще в большей степени, чем Гегель, историю, в ее разрушительной и мессианской силе, в качестве окончательного критерия и предмета рассмотрения. Настоящее единство людей и вещей наступает, по Марксу, в форме исторической конденсации.

## 7. Наследие Маркса

Нельзя не напомнить, пускай вкратце, о той обширной рецепции, которую имела мысль Маркса в XX веке. Марксу, как никому другому, удалось создать интеллектуальную *традицию*, причем одну из самых влиятельных *до сих пор* (вопреки провалу марксистской революционной программы). Причем, если сам он отошел в зрелые годы от собственно философской работы, влияние его в XX веке распространялось не только на политэкономия и политику, но не в меньшей степени — на онтологию, эпистемологию и эстетику.

Вообще, в конце XIX — начале XX века Маркс, хотя и был популярен, но воспринимался скорее как ученый-экономист, а не как революционный философ и активист. Это было понимание Второго Интернационала, «австромарксизма», легального марксизма в России и так далее. В результате из марксизма сделали прогрессистское и эволюционистское учение, которое либо преуменьшало элемент праксиса (Второй Интернационал), либо провозглашало диктатуру «научно» подкованной партии (Сталин).

В ответ на это понимание и возник так называемый «западный марксизм» — возник из почти одновременных работ Г. Лукача («История и классовое сознание») и К. Корша («Марксизм и философия»). Оба автора напомнили о преемственности Маркса по отношению к немецкому идеализму и о синтетическом, онтологическом, эпистемологическом и этическом содержании его учения.

Лукач соединил Маркса с (имплицитно слышимыми в его трудах) Фихте и Гегелем. Он указал на эпистемологические выводы из учения Маркса. Во-первых, только точка зрения праксиса, принадлежащая субъекту истории (пролетариату), может претендовать на истинное понимание сегодняшнего общества. Во-вторых, Лукач расширяет и объединяет обе трактовки идеологии у Маркса («идеология» и «фетишизм»), указывая на *абстрактный* характер самовосприятия современного общества, его инструментализацию и квантификацию. Сюда же относится и сциентизм — в который иногда впадает если не Маркс, то Энгельс.

Критическую часть теории Лукача в дальнейшем развили авторы Франкфуртской школы — Т. Адорно, М. Хоркхаймер и др. Они, в частности, подчеркнули двунаправленный, прогрессивно-регрессивный характер истории в марксистском ее понимании. Уже в 1960-е годы Луи Альтюссер, к которому мы часто обращались на этих страницах, предложил еще одну трактовку критики идеологии в марксизме — трактовку, которая полемизирует с Лукачем и относит к идеологической иллюзии саму благонамеренную, но активистскую субъективность современного буржуа. В том же ключе критики позитивистской идеологии капитализма (и социализма!) двигались немногие крупные марксисты в Советском Союзе — в частности, Э. Ильенков и ранний М. Мамардашвили.

Практическую же линию лукачевской интерпретации — поиск субъекта истории и примат практики над теорией — продолжили такие крупные марксисты, как Антонио Грамши и, позднее, Ж.-П. Сартр. Ряд бывших марксистов (Ж. Рансьер, А. Бадью) отошли от буквы марксистскому учению и пришли к запрещенной в марксизме апологии политической борьбы *вообще* и активной субъективности *вообще* — претендуя тем самым на обобщение частного случая марксизма и на формулировку более универсального императива.

Без Лукача, Грамши, Альтюссера невозможна была бы современная общественная мысль. Именно они превратили довольно разрозненные замечания Маркса и Энгельса в теорию *идеологии* как ложной, односторонней, заинтересованной самоинтерпрета-

ции современного общества. Собственно «критика» присутствует сегодня в нашей культуре именно в марксовской (а также в ницшевской и фрейдовской) версиях.

Что же касается позитивной программы Маркса и Энгельса, то она не привела к большим открытиям и была в основном узурпирована советской схоластикой «диамата». Впрочем, важным политическим дополнением, которое добавила к марксизму практика, стал институт советов самоуправления трудящихся. Ленин успешно включил этот политический институт в марксистскую программу (хотя он вообще-то более органичен анархистской программе соперника Маркса — М. Бакунина).

Несмотря на поражение и дискредитацию коммунистической революции, капитализм, описанный Марксом, в целом продолжает жить, и Марксов анализ, вскрывающий антагонизм и эксплуатацию за идеологией «равного обмена», остается применим к нему. Поэтому не прекращаются попытки обновить программу революции — в последний раз это было сделано (с большой степенью верности Марксу) А. Негри и М. Хардтом в их «Империи». Негри и Хардт указывают на новый способ, которым ультраимпериалистический капитал производит собственных могильщиков — рассеянные «множества».

### Литература для чтения:

*Альтюссер Л.* За Маркса. М.: Праксис, 2006.

*Аттали Ж.* Карл Маркс. Мировой дух. М.: Молодая гвардия, 2008.

*Деррида Ж.* Призраки Маркса. М.: Логос-Альтера, 2006.

*Лукач Г.* История и классовое сознание пролетариата. М.: Логос-Альтера, 2005.

*Althusser Louis et al.* Lire le Capital. P.: F. Maspéro, 1968.

*Avineri Schlomo.* The Social and Political Thought of Karl Marx. Cambridge University Press, 1968.

*Balibar E.* La philosophie de Marx. P.: La Découverte, 1993.

*Granel Gérard.* Traditionis Traditio. P.: Gallimard, 1972.

*Haarscher G.* L'Ontologie de Marx. Ed. Université de Bruxelles, 1980.

*Henri Michel.* Marx. I. Une philosophie de la réalité. Paris: Gallimard, 1976.

*Henri Michel.* Marx. II. Une philosophie de l'économie. Paris: Gallimard, 1976.

*Karatani Kojin.* Transcritique. On Kant and Marx. Cambridge, Mass.; L: MIT Press, 2005.

*Kolakowski L.* Main Currents of Marxism. L; NY: Norton & Co, 2008.

*Negri Antonio.* Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse. South Hadley, Mass.: Bergen and Garvey Publishers, 1984; reprinted by Autonomedia in New York in 1991.

*Postone Moishe.* Time, Labor, and Social Domination. Cambridge University Press, 1996.

*Wood Allen.* Karl Marx. NY; L: Routledge, 2004 [1981].

### **Вопросы на понимание:**

1) Кто такие младогегельянцы? Что в учении Гегеля они развивали, а что пытались преодолеть?

2) Каково было место Маркса в младогегельянском движении? За что он критиковал Бауэра, Фейербаха, Штирнера?

3) Чем отличается «ранний» Маркс от «позднего»? Объясните гипотезу «эпистемологического разрыва».

4) Объясните идею критики, как понимает ее Маркс.

5) Что не нравилось Марксу в философии истории Гегеля? Каким образом он обращает гегелевское понятие *Aufhebung* против самого Гегеля?

6) Почему Маркс заинтересовался экономикой? В чем отличие критики религии от критики политэкономии?

7) Какие реальные противоречия современного общества выражаются в его религиозности? В чем, по Марксу, отличие и сходство христианства с иудаизмом?

8) Как Маркс обосновывает необходимость коммунистической революции? Кто будет ее движущей силой?

9) Что такое пролетариат?

10) Критика идеологии и критика фетишизма.

11) Что такое капитал?

12) Откуда берется прибавочная стоимость? Различные объяснения.

13) Конфликт между трудом и капиталом и соответствующими моделями мира.

14) Почему Маркс не описал коммунистического общества подробно?

---

<sup>1</sup> *Фейербах Л.* Сущность христианства. М.: Мысль, 1965. С. 51—52.

<sup>2</sup> *Маркс Карл.* Социология. М.: Канон-Пресс, 2000. С. 157—176.

<sup>3</sup> Социология. С. 160.

<sup>4</sup> Социология. С. 159.

<sup>5</sup> *Rancière J.* Le concept de critique et la critique de l'économie politique des Manuscrits de 1844 au Capital // Althusser L., Rancière J., Macherey P. Lire le Capital. T. 1. P. 93—212.

<sup>6</sup> Социология. С. 163.

<sup>7</sup> «10 декабря 1848 г. было во Франции днем крестьянского восстания... Символ, вызвавший их вступление в революционное движение, неуклю-

же-лукавый, плутовато-наивный, несуразно-возвышенный, расчетливое суеверие, патетический фарс, гениально-нелепый анахронизм, озорная шутка всемирной истории, непонятный иероглиф для цивилизованного ума, — этот символ носит печать того класса, который является представителем варварства среди цивилизации» (Классовая борьба во Франции // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения: В 39 т. 2-е изд. М.: Политиздат, 1955—1967 (далее цитируется как Сочинения). Т. 7. С. 42.

<sup>8</sup> Социология. С. 119—156.

<sup>9</sup> Социология. С. 137.

<sup>10</sup> Социология. С. 140—141.

<sup>11</sup> Социология. С. 131.

<sup>12</sup> Социология. С. 147

<sup>13</sup> Социология. С. 148. Понятие «родового существа», отсылающее к биологическому роду (или, строго говоря, виду) человека, заимствовано Марксом у Фейербаха.

<sup>14</sup> Социология. С. 133.

<sup>15</sup> Социология. С. 154.

<sup>16</sup> Там же. С. 152.

<sup>17</sup> Социология. С. 132

<sup>18</sup> Социология. С. 150.

<sup>19</sup> Сочинения. Т. 3.

<sup>20</sup> Т. 3. С. 30.

<sup>21</sup> Т. 3. С. 26.

<sup>22</sup> *Althusser L. Idéologie et appareils idéologiques d'Etat // Positions*, 67—126, cit. P. 98.

<sup>23</sup> *Heinrich D. Karl Marx als Schüler Hegels // Hegel im Kontext*. S. 187—208.

<sup>24</sup> Социология. С. 169.

<sup>25</sup> См. об этом: Беседа Елены Петровской с Филиппом Лаку-Лабартом // Синий Диван. № 10/11. М.: Три Квадрата, 2007. С. 159—176.

<sup>26</sup> *Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К. Социология. С. 177—324.*

<sup>27</sup> Там же. С. 232—234.

<sup>28</sup> С. 236.

<sup>29</sup> Там же. С. 276.

<sup>30</sup> С. 174.

<sup>31</sup> Социология. С. 165.

<sup>32</sup> Тезисы о Фейербахе. Тезис 2. Сочинения. Т. 3. С. 1.

<sup>33</sup> См. неотправленные черновики письма к Вере Засулич, в: Сочинения. Т. 19. С. 400—421: «В России, благодаря исключительному стечению обстоятельств, сельская община, еще существующая в национальном масштабе, может постепенно освободиться от своих первобытных черт и развивать»



ся непосредственно как элемент коллективного производства в национальном масштабе» (с. 401). Более того, кризис мирового капитализма «кончится уничтожением капитализма и возвращением современного общества к высшей форме наиболее архаического типа — к коллективному производству и коллективному присвоению» (с. 408).

<sup>34</sup> Сочинения. Т. 4. С. 436.

<sup>35</sup> *Маркс Карл*. Манифест Коммунистической партии. С. 436.

<sup>36</sup> О единстве у Маркса см.: *Альтюссер Л.* О материалистической диалектике // За Маркса. М.: Праксис, 2006. С. 289.

<sup>37</sup> Ср. раннюю работу Бауэра, написанную при участии Маркса, — «Последняя труба страшного суда над Гегелем, атеистом и антихристом». Как «страшный суд» организована также «Немецкая идеология» Маркса и Энгельса. Ср. заключительную фразу «Речи на юбилей “The people's paper”», парафраз заключения гегелевской философии права: «Сама история теперь судья, а исполнитель ее приговора — пролетариат».

<sup>38</sup> Исчерпывающий и точный анализ соотношения теологии и критики теологии в учении Маркса дает Вальтер Беньямин в своих тезисах «О понятии истории». Он, в частности, показывает, что за телеологическим учением, характерным как для религии, так и для секулярного эволюционизма, кроется конечность времени, невозможность для человека откладывать решения на потом.

<sup>39</sup> *Маркс Карл*. Капитал // Маркс и Энгельс. Сочинения. Т. 23. С. 81.

<sup>40</sup> Там же. С. 82.

<sup>41</sup> Социология. С. 295.

<sup>42</sup> Капитал. С. 103.

<sup>43</sup> Капитал. С. 99—100.

<sup>44</sup> Капитал. С. 165—166.

<sup>45</sup> Капитал. С. 161—166.

<sup>46</sup> Капитал. С. 176.

<sup>47</sup> Капитал. С. 177.

<sup>48</sup> Капитал. С. 196.

<sup>49</sup> Капитал. С. 194.

<sup>50</sup> Капитал. С. 244.

<sup>51</sup> *Немецкая идеология* // Сочинения. Т. 3. С. 32.

<sup>52</sup> К сожалению, этот термин систематически стирается в русском переводе. См., например, с. 244 «Капитала», где *disponible Zeit* перевели, с точностью до наоборот, как «рабочее время».

<sup>53</sup> Капитал. С. 274.

<sup>54</sup> *Marx Karl*. Grundriße // MEGA, II, 1.2. S. 589, перевод мой.

<sup>55</sup> См.: *Деррида Жак*. Призраки Маркса: государство долга, работа траура и новый интернационал. М.: Логос-альтера, 2006. Я изменил опублико-

ванный перевод названия, который безграмотно переводит серьезно разработанное Деррида понятие *траура* размытым словом «скорбь».

<sup>56</sup> Сочинения. Т. 4. С. 427.

<sup>57</sup> *Беньямин Вальтер*. О понятии истории // Новое литературное обозрение. № 46. С. 81. Тезис 1.

<sup>58</sup> Ср. важное замечание Хоркхаймера и Беньямина о Бергсоне и его понятии *durée*: «“Метафизик Бергсон утаивает смерть”. Из-за того, что в *durée* Бергсона смерть не присутствует, она оказывается изолированной от исторического. а также доисторического порядка»: *Беньямин Вальтер*. О некоторых мотивах у Бодлера // Маски времени. СПб.: Symposium, 2004. С. 221. Беньямин цитирует Макса Хоркхаймера: Max Horkheimer: Zu Bergsons Metaphysik der Zeit // Zeitschrift für Sozialforschung. 1934. № 3. S. 332.

<sup>59</sup> «На духе с самого начала лежит проклятие — быть “отягощенным” материей, которая выступает здесь в виде движущихся слоев воздуха, звуков — словом, в виде языка» (Сочинения. Т. 3. С. 29).

<sup>60</sup> Сочинения. Т. 23. С. 17.

<sup>61</sup> *Альтюссер Л.* Противоречие и сверхдетерминация // За Маркса. М.: Праксис, 2006. С. 127—186.

<sup>62</sup> Сочинения. Т. 12. С. 4. Потом эту мысль блестяще разовьют Адорно и Хоркхаймер в «Диалектике Просвещения» — но и они не избежат соблазна *Aufhebung*, преодоления-восстановления первобытности, а не ее прямого прорыва. Беньямин, с его «диалектическими образами», здесь гораздо ближе к Марксу.

<sup>63</sup> Сочинения. Т. 12. С. 726—735.

<sup>64</sup> Это прочтение в целом следует известному анализу Э. Ильенкова: Диалектика абстрактного и конкретного // Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 276—293.

<sup>65</sup> Сочинения. Т. 3. С. 4.

# Заключение

**Н**а этом мы заканчиваем этот курс истории политической мысли Нового времени. Понятно, что это окончание — на Марксе — достаточно произвольно. В то же время, на наш взгляд, Маркс заканчивает классическую политическую философию — радикально ее отвергая и намечая главные темы, по которым будет следовать *неклассическая* политическая мысль с конца XIX века вплоть до наших дней.

Что же произошло со времен Маркса?

Если говорить об истории, то современный период был временем постепенного триумфа либеральной теории и идеологии. Метафизические и юридические системы XVII—XIX веков превратились в действующие конституции, а их принципы стали достоянием общественного мнения. Причем эти системы и принципы очистились как бы от своих внешних и эмпирических условий. Если в XVII—XIX веках государство неотделимо от своей имперской или империалистической изнанки, то во второй половине XX века колониальные империи рушатся, и мир предстает как содружество «объединенных наций», а остающаяся зависимость бывших колоний от европейских стран предстает как неформальная гегемония, не ставя под вопрос суверенитет наций. В свою очередь, суверенитет, привязанный в XVII—XIX веках к фигуре монарха, унаследованной от теологической конструкции власти, освобождается от этой фигуры и становится, по Руссо, «суверенитетом народа», то есть суверенитетом вообще, в чистом виде. То же относится и к репрезентации. Публичная сфера теряет свою привязку к парламенту и даже к государству, автономизируясь в качестве «медийной» сферы, диктующей свои законы и гражданам, и политикам.

Этот процесс означал, далее, что система «публичного европейского права», постепенно формировавшаяся после Вест-

фальского мира, постепенно охватывает весь мир. Правила корректной войны, уважения прав человека (как юридического лица и даже как биологического существа) в принципе становятся применимы повсюду. Мир становится повсеместно проницаем для капитала, товаров потребления и массовой информации (несмотря на ограниченно успешные попытки контроля этих потоков со стороны национальных государств). Как показывают Карл Шмитт и, вслед за ним, Джорджо Агамбен<sup>1</sup>, такая универсализация либерального права приводит, парадоксальным образом, к умножению *зон исключения* из этого права. То есть с исчезновением границы применимости подобных норм (раньше фиксируемой национальными конституциями) эта граница «вылезает» наружу в самих метрополиях, внутри государств. Реальность мира не совпадает с рассудочной формой права, и поэтому попытка их отождествить приводит к тому, что «чрезвычайное положение» становится правилом. Для случаев, не вписывающихся в картину всеобщей регулярности и потому как бы не могущих существовать, принимаются чрезвычайные решения о войнах на уничтожение (против «террористов») или о строительстве «временных» зон для лиц, имеющих «права человека», но не подпадающих ни под чью юрисдикцию, — концентрационных «лагерей» (если не тоталитарных лагерей смерти и рабства, то просто лагерей беженцев). Более того, как указывает Агамбен в своей недавней книге «Власть и слава»<sup>2</sup>, победа и универсализация политической теории Нового времени (государство-репрезентация-суверенитет) делает ясным заложенную в ней с самого начала опасность: государство, публичная сфера становятся экранами, которые сами себя исключают из повседневной жизни — а жизнью этой завладевает рационально-экспертное *управление*, «правительственность», как называл ее Фуко. Эта система управления — реализация авторитарного Просвещения — по идее непублична, недемократична, и ее рассудочная, номиналистическая рациональность оборачивается иррациональностью и репрессией при столкновении с неразрешимыми конфликтами, с необъектными инстанциями собственной легитимации («народ», «событие») и вопросами планетарного и космического масштаба.

Если взять такие важные лозунги нововременной политической теории, как демократия и просвещение, то и здесь мы видим, что универсализация приводит к опустошению понятий и самих феноменов. «Демократия» стала синонимом мало-мальски стабильного режима, открытого западному влиянию. Идея выборов как основы либеральной демократии (кстати, глубоко нелогичная и поздняя идея<sup>3</sup>) привела просто к усилению промывания мозгов. При этом те реальные элементы демократии, которые существуют в западных режимах (например, местное самоуправление), оказываются в опасности, к власти повсеместно приходят правые партии, а реальные элементы демократии в странах третьего мира (обычно, появляющиеся в результате революций, оппозиционных Западу) резко подавляются (Алжир, Чечня). То же и с просвещением. Вплоть до самого последнего времени экспансия западного типа общественных отношений, в сочетании со строительством национальных государств, означала усиление школьного образования, выработку «сильной» национальной культуры и создание грамотного гражданина. Однако в последние XX лет мы наблюдаем обратные тенденции. Успех электронных средств массовой информации, а также необходимость управлять мультикультурными обществами и избегать при этом ненужных идеологических конфликтов привели во многих странах (м.б., наиболее ярко — в бывшем СССР) к коллапсу массовой «высокой» культуры, национального эстетического канона и просвещенческих ценностей — массовым достоянием становятся почти *исключительно* таблоиды с их теориями заговора и мистическими откровениями, комические шоу по телевидению, и «ренессанс» минимизированной религии. Массовое просвещение как будто и не нужно для легитимации нового режима, оно возвращается, как в XVII веке, к статусу идеологии элит.

Аналогичные процессы называют и в экономике. Роза Люксембург<sup>4</sup> в свое время высказала парадоксальную мысль о том, что капитализм как система может существовать, только паразитируя на зонах некапиталистических производственных отношений (например, грабеж колоний, эксплуатация дешевого труда в авто-

ритарных диктатурах вроде Китая). Когда такие зоны «кончатся», по мысли Люксембург, будет готова почва для социалистической трансформации. Но сегодня, когда такие зоны, остатки предкапиталистических отношений, реально кончаются, — ясно, что мировой капитализм имеет тенденцию создавать их сам. Более того, как и в случае с «чрезвычайным положением», мы можем ожидать, что по мере исчерпания докапиталистических энергий капитализм переформируется в самом центре своей системы, что и происходит сегодня, когда корпорации зачастую прибегают к социалистическим формам организации труда, делают своих работников акционерами, борются с отчуждением работника от продукта — при том, что реальные решения остаются за менеджерами и «посткапиталистические» механизмы подчинены эгоистической цели максимизации частной прибыли, в конкуренции корпораций и стран между собой, в условиях интенсивной эксплуатации.

Сегодня, особенно после падения советского блока, все больше говорят о «глобализации» мира, то есть о его постепенной политэкономической (особенно экономической) интеграции и униформизации. Наряду с государствами, появляются небывало мощные наднациональные силы, такие как транснациональные корпорации, межгосударственные организации, построенные по различным критериям, наконец, «неправительственные» международные организации (имеющие тем не менее солидную корпоративную структуру). Мы видели, что этот процесс был идеологически заявлен как минимум с начала Нового времени и что «глобализация» означает объединение мира на условиях Европы (которая при этом частично утрачивает свое лидерство в ней). Однако утопическая составляющая «глобализации» как объединения мира на пути к прогрессу (она бесспорна) сочетается как с сохранением и усилением имеющихся структур неравенства и господства, так и даже с «антиутопическими» моментами, позволяющими подозревать за глобализацией построение США и примкнувшим к ним англосаксонским миром глобальной буржуазно-протестантской полицейской империи.

Антонио Негри и Майкл Хардт, следуя утопическим и антиутопическим потенциям современности, назвали новое мировое единство «империей», указав, что суверенитет переходит в ней к порядкам управления, а не к структурам публичной власти<sup>5</sup>. Новая «империя» питается зонами чрезвычайности. Она, впрочем, порождает, вопреки себе, революционные, анонимно-анархические «множества», которые ее в конечном счете и сметут в своеобразной мировой революции тотального «исхода». Впрочем, Негри и Хардт довольно смутно прописывают формы возможной консолидации революционных «множеств». Пока же мы видим, что власть «империи» опирается на разрозненные и конкурирующие государства и региональные блоки, а сопротивление ей чаще принимает националистический или монорелигиозный (исламистский) характер. И все же Негри и Хардт верно улавливают суть происходящего. Обещание политического единства, данное Новым временем, поначалу привело к компромиссному созданию многих «единств» — национальных государств. Но это был именно противоречивый компромисс, и поэтому на протяжении всего этого времени единство «выплескивалось» за рамки государств или сужалось к единичному субъекту, бунтующему против своих индивидуальных рамок. Сегодня мировое единство нарастает, но оно не имеет никакой новой *формы*, кроме все того же государственного субъекта, бюрократической машины, распространяющейся на весь мир (Хайдеггер называл такую машину «нигилизмом», то есть приписывал ей принцип ничто, точнее, ничтожности ничто, — нигилизм Нового времени, однако, утверждает прежде всего в своем безразличии, что «все едино»).

Но мировое всеединство, в отсутствие иного (инопланетян, разумных животных или растений, второй мировой сверхдержавы) предстает планетарным политическим *одиночеством*, которое в принципе не может сохранять формы и практики, отработанные для эгоистического субъекта, *одного из многих*. Отсюда нарастающий кризис классических политических форм и понятий.

Что может вырасти из этого кризиса? Очевидно, нужно нечто новое. Новое, однако, редко возникает из футурологических

конструкций. Даже практический марксизм, попытавшись представить и создать альтернативную политическую форму, проиграл, «конвергировав» к этатистско-бюрократической форме имперско-государственного типа (характерной для XIX века). Однако революционная, радикально-демократическая, коммунистическая программа, сопровождавшая все Новое время, но постоянно подавлявшаяся или вырождавшаяся в свою противоположность, по-прежнему остается нашим горизонтом, хотя и нуждается в обновлении и пересмотре. Одиночество государства-империи имеет своим коррелятом отчужденное одиночество граждан, и в этом отчуждении есть шанс, шанс на коллективное одиночество радикально-демократических сообществ, которые на данный момент могут рассчитывать лишь на одинокую реализацию — уход из тотально проницаемого мира, утверждение «действительно чрезвычайных» зон и изменение мира из этих «очагов», *foci* (пользуясь терминологией Че Гевары). Как мы указывали во Введении, одиночество есть радикальный способ сообщения и объединения людей. Критика классических политических понятий не может вести к их полному отбрасыванию (в конце концов, они покоятся на фундаменте всей европейской метафизики). Но она должна стремиться к их обращению и сдвигу, исходя из реальных потенций социальной действительности. Человек, политически просвещенный, то есть освоивший аппарат классической политической философии, готов к этой работе и открыт возможностям трансформативного действия.

### **Литература ко всей книге:**

*Brunner O., Koselleck R. (ed.). Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Stuttgart: Klett-Cotta, 1972—.*

*Renault Alain (ed.). Histoire de la philosophie politique. P.: Calmann-Levy, 1999. 4 t.*



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

*Strauss Leo, Cropsey John* (ed.). History of political philosophy. The University of Chicago Press, 1987.

*Федорова Мария*. Классическая политическая философия. М.: Весь мир, 2001.

<sup>1</sup> *Шмитт Карл*. Политическая теология. М.: Канон-Пресс, 2002; *Agamben Giorgio*. Homo Sacer. P.: Seuil, 1993.

<sup>2</sup> *Agamben Giorgio*. Il regno e la gloria. Venezia: Neri Pozzo, 2007.

<sup>3</sup> См.: *Манен Бернар*. Принципы представительного правления. СПб.: ЕУ СПб.: 2007.

<sup>4</sup> *Luxemburg R*. The accumulation of capital // *Luxemburg R, Bukharin N*. Imperialism and the Accumulation of Capital. London: Allen Lane, 1972.

<sup>5</sup> *Негри А, Хардт М*. Империя. М.: Праксис, 2004.

# Именной указатель

- Августин, Аврелий 147, 171, 174, 186, 244, 256, 279, 286, 344  
Агамбен, Джорджо 21—22, 211—212, 295, 528  
Адорно, Теодор 451, 463, 520, 526  
Аквинский Фома 95, 113, 121, 174, 189, 214, 221, 273  
фон Альтенштейн, Карл 421, 460  
Альтюссер, Луи 17, 58, 116, 237, 312, 474, 481, 493, 503, 511—514, 520, 521, 525—526  
Альтузий, 222  
Арендт, Ханна 48, 61, 64, 113—115, 117, 133, 135—137, 141—142, 144—148, 162, 164, 230, 254, 271, 277, 287, 312, 361, 362  
Аристотель 17, 26, 93, 113, 121, 128, 138, 146, 157, 260, 268, 273—274, 282, 371, 447  
Бабеф, Гракх 361, 379, 387  
Бадью, Ален 94, 162, 520  
Бакунин, Михаил 388, 476, 521  
Бальзак, Оноре 39  
Бальзак, Гюз де 113  
Батай, Жорж 362  
Бауэр, Бруно 422, 472, 482, 484, 488, 490, 493, 522, 525  
Беньямин, Вальтер 31—32, 37, 41, 56, 60, 67—68, 71, 113—115, 122, 161, 212, 512, 525, 526  
Берк, Эдмунд 386  
Без, Теодор 187  
Биbihин, Владимир 9, 121—122, 192, 254  
Бланшо, Морис 42, 114  
Блуменберг, Ханс 160, 178  
Боден, Жан 5, 205, 213—217, 279  
Бональд, Луи де 386  
Бонапарт, Наполеон 138, 383—385, 387, 391, 420, 490  
Бонапарт, Луи-Наполеон 483—484  
Боссюэ, Жак-Бенинь 222  
Бозций 244—245  
Борджа, Чезаре 236, 238, 246  
Бродский, Иосиф 66—73, 76, 79, 117—118  
Бэкон, Френсис 236, 251, 260, 276, 279, 338  
Вебер, Макс 138—144, 162—164, 187, 190, 250, 277, 287—289, 456, 463, 504  
Вольтер 339—340, 343—344, 387  
Винникот, Дональд 50, 90—91  
де Витт, Ян и Андрес 300—302, 313  
Виттфогель, Карл 154  
Гамильтон, Александр 227, 371—372, 380, 387  
Гвиччардини, Франческо 239  
Гегель, Георг Вильгельм Фридрих 8, 15, 38, 49, 63—64, 67, 93, 95—99, 105, 109, 111, 117, 121, 144, 158, 160, 165, 189, 198, 202, 209, 212, 218, 227, 231, 252, 268, 274, 280, 282, 287, 310, 360, 388, 392, 394, 410, 417—468, 479—483, 485, 488, 491—493, 495, 499, 502, 507, 511, 514—517, 519—520, 522, 525  
Гельдерлин, Фридрих 24, 37, 102—103, 417—419  
Гераклит 109, 158, 211, 231  
Гесс, Мозес 472  
Гоббс, Томас 7—8, 15, 19, 20, 28, 30—32, 60, 136, 142, 150, 181, 203, 205—209, 216—217, 222—

- 223, 225, 246, 249, 254, **258—294**, 301, 304—307, 309—311, 313, 320—321, 323—326, 330—332, 341, 346, 349—350, 352, 354, 357, 363, 365, 376, 403, 408—409, 419, 424, 437, 451, 453, 458, 466, 495
- Голдинг, Уильям 149
- Гольдман, Люсьен 32, 37, 44, 109, 113, 116, 122, 294
- Грамши, Антонио 252, 463, 520
- Гумплович, Людвиг 82
- Данте Алигьери 175
- Декарт, Рене 28, 30, 31—32, 49, 113, 202, 221, 260—261, 300—301, 338
- Деррида, Жак 64, 114, 217, 362, 467, 510, 521, 525—526
- Джей, Джон 371—372
- Джентиле, Джованни 463
- Джефферсон, Томас 370, 372
- Делез, Жиль 312
- Дефо, Даниэль 33, 50
- Дидро, Дени 113, 226, 339, 342—343, 353
- Дольто, Франсуаз 50
- Дюплесси-Морне, Филипп 187
- Дюркгейм, Эмиль 15—17, 37—38, 110—111, 362
- Еврипид 25, 113
- Жижек, Славой 464—465
- Жирар, Рене 136
- Засулич, Вера 477, 498, 524
- Зермело, Эрнст 93
- Зиммель, Георг 15, 101, 110
- Зон-Ретель, Альфред 479
- Ильенков, Эвальд 313, 520, 526
- Кальвин, Жан, 186—187, 238, 279—280, 341, 355
- Кафка, Франц 23, 112
- Кант, Иммануил 7, 8, 66, 92, 101, 110, 112, 121—122, 191, 202, 274, 280, 295, 325, 339, 347, 353, 357, 360, 392, 394, **397—413**, 417, 419, 425, 427, 429, 431—432, 434, 437—438, 446, 449, 453—454, 461, 478—481, 518
- Карл I английский 261
- Карл II английский 262—263, 265, 268, 321
- Кожев, Александр 464—465
- Корш, Карл 463, 519
- Кластр, Пьер 131—133, 153—154, 362
- Кляйн, Мелани 44—45, 50—52, 117
- де Коваррубиас, Себастьян 26
- Козеллек, Райнхарт 7, 199—200, 206
- Кондорсе, Мари Жан Антуан де 387
- Констан, Бенжамен 285, 87, 386—387, 401—402, 407
- Корш, Карл 519
- Кутон, Жорж 380, 383
- Кьеркегор, Серен 20, 37, 40, 164, 357, 461—462, 496
- Кроче, Бенедетто 464
- Ла Бозти, Этьен де 30, 86, 133, 146, 346
- Лакан, Жак 50, 52—54, 88—89, 99, 115, 120, 137, 219, 464
- Лаку-Лабарт, Филипп 362
- Левинас, Эммануэль 44—47, 52, 78, 85, 115
- Лейбниц, Готфрид 28, 57, 66, 224, 232, 397
- Ленин, Владимир 210, 497, 518, 521
- Лепенис, Вольф 36—37, 114
- Лефор, Клод 160
- Локк, Джон, 7—8, 142, 208, 217,

- 226, 254, 280, 285, 310, **319**—**333**, 340, 341, 345—346, 350, 357, 361, 363, 370, 380, 419, 432, 449—451, 453, 504  
 Лосев, Алексей 236  
 Лукач, Георг 23, 113, 456, 465, 480, 519—521  
 Людовик XVI французский 215, 373, 377, 379—380  
 Люксембург, Роза 530  
 Лютер, Мартин 7, 44, 139, 179, 182—193, 250, 253—255, 279, 280  
 Макиавелли, Никколо 5, 7—8, 128, 177, 180, 189, 193, 205—206, **235**—**255**, 279, 283, 286, 300, 305, 307, 311, 327, 344, 365, 371, 379, 449  
 Мамардашвили, Мераб 520  
 Ман, Пол де 362  
 Маркс, Карл 5, 7, 8, 23, 37, 38, 49, 88, 90, 94, 120, 160, 201, 209—210, 232, 310, 329, 331, 361, 374, 379, 388, 422, 434, 447, 456, 461—463, **471**—**526**, 527  
 Маркузе, Герберт 456, 463, 465  
 Меерсон, Ольга 78, 119  
 Мертон, Роберт 36—37  
 Де Местр, Жозеф 386, 391  
 Миллер, Жак-Ален 94  
 Милль, Джон Стюарт 159, 259, 359  
 Микоскович, Бен 116, 120  
 Мэдисон, Джордж 371—372, 387, 394  
 Монтень, Мишель 29, 30, 33, 113  
 Монтескье, Шарль 5, 339—340, 361, 371, 387, 419  
 Мюнцер, Томас 183  
 Нанси, Жан-Люк 90, 106, 112, 121, 148, 495  
 Негри, Антонио 133, 299, 312—313, 531, 533  
 Неккер, Жак 373, 377  
 Ницше, Фридрих 8, 40, 48, 99, 103—105, 114, 122, 132, 138, 143, 147, 189, 248—249, 270, 280, 310, 361—362, 465  
 Ноден, Пьер 34  
 Оккам, Уильям 174, 182, 187, 214, 279  
 Оппенгеймер, Франц 82, 164  
 Отман, Франсис 187  
 Парменид 131, 211  
 Паскаль, Блез 20, 28, 32, 57, 86—87, 111, 116, 120, 271, 294  
 Платон 42, 95, 144, 159, 219—220, 232, 249, 260, 282, 308, 364, 427, 455  
 Платонов, Андрей 72—79, 106—108, 117—122  
 Плотин 31, 83, 95—97, 111, 120  
 Прудон, Пьер, 388, 475  
 Пруст, Марсель 40—41, 54, 56, 68, 114, 116  
 Рансьер, Жак 138, 162, 480, 485, 52  
 Рейнгольд, Карл 399  
 Рильке, Райнер Мария, 40, 66—67, 117—118  
 Рисман, Дэвид 22, 38, 54, 112, 148  
 Робеспьер, Максимилиан 359, 380—383, 387, 411  
 Руте, Арнольд, 472—473  
 Руссо, Жан-Жак 7, 8, 33—35, 48, 54, 209, 217, 226, 230, 252, 280, 309, **339**—**376**, 383, 398, 400, 402—412, 446, 455, 458—460, 466, 472, 495—496, 515—516, 527

# ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Савонарола, 238, 249  
 Сартр, Жан-Поль, 60—61, 89, 97, 99, 116, 121, 464, 520  
 Свифт, Джонатан 33, 58, 116  
 Сейр, Роберт 33, 39, 113—114  
 Сен-Пьер, Бернарден де 36  
 Сен-Жюст, Луи-Антуан, 380—383, 387—389, 394  
 Скиннер, Квентин 199—200, 206, 231  
 Соловьев, Эрих 186, 192—193  
 Спиноза 7—8, 109—111, 251—252, 256, **299—314**, 338, 352, 365, 376, 417, 425, 429, 514  
 Сталь, Жермена де 386—387  
 Старобинский, Жан 346, 361  
 Суарес, Франсиско 205  
 Теннис, Фердинанд 280  
 Тиллих, Пауль 25, 40, 42, 114, 115  
 Токвиль, Алексис де 38, 287, 289, 359, 443  
 Торо, Генри Дэвид 40, 65  
 Фегелин, Эрик 141  
 Фейербах, Людвиг, 84, 120, 388, 472, 474, 480, 482, 485, 488, 490—491, 493, 497, 500, 502, 518, 522—524  
 Филмер, Роберт 322, 449  
 Фихте, Иоганн Готлиб 5, 252, 360, 418—419, 425, 518, 520  
 Фреге, Готлоб 93, 121  
 Фрейд, Зигмунд 46, 48, 50, 51, 53, 62—63, 84, 115—116  
 Фукидид 260, 279  
 Фуко, Мишель 143, 412, 528  
 Хабермас, Юрген 34, 287  
 Хайдеггер, Мартин 41, 45—46, 49, 54—55, 93, 99—105, 114, 121—122, 145, 148, 163—164, 531  
 Хамакер, Вернер 308  
 Хардт, Майкл 521, 531, 533  
 Хоркхаймер, Макс 451, 463, 520, 526  
 Цешковский, Август 388, 497  
 Циммерман, Йоханн Георг 35  
 Цымбурский, Вадим 14, 110  
 Шатобриан, Франсуа Огюст 35  
 Шевчук, Юрий 21, 112  
 Шеллинг, Фридрих 164, 310, 417—420, 425, 429, 461—462  
 Шефтсбери, Энтони Эшли Купер, первый граф 319—321  
 Шефтсбери, Энтони Эшли Купер, третий граф 339  
 Шиллер, Фридрих 161, 459, 509  
 Шкловский, Виктор 118—119  
 Шмитт, Карл 9, 20—21, 88, 90, 120, 137, 140—144, 150, 160—164, 181, 192, 201, 210, 214, 223, 229, 232, 277, 281, 292—293, 311, 322, 409, 463, 528, 533  
 Штирнер, Макс 37, 42, 49, 71, 88, 94, 120, 472, 474, 490—491, 496, 522  
 Штраус, Давид 422, 472  
 Штраусс, Лео 6—7, 141, 281, 292, 310—311  
 Энгельс, Фридрих 88, 90, 120, 154, 165, 232, 310, 349, 351, 364, 388, 422, 461, 472—475, 490—493, 498—499, 521, 524—525  
 Эпиктет 25, 30, 113  
 Юм, Дэвид 14, 339, 344, 398, 399  
 Яков II английский, 321—322  
 Ямпольский, Михаил 192, 223, 230, 294

# Оглавление

Предварительные замечания .....	5
<b>ФИЛОСОФСКОЕ ВВЕДЕНИЕ</b>	
1. Определение политического. Единое и одинокое ....	13
2. Феноменология одиночества	
А. История одиночества .....	25
Б. Полюса одиночества .....	41
Б. Опыт одиночества — идеальный генезис .....	55
3. Философия единого и одинокого:	
Гегель и Хайдеггер .....	93
4. Заключение .....	108
<b>ПРЕДМЕТ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ</b>	
1. Обоснование .....	125
2. Дисциплина политической философии .....	126
3. Определение политического .....	130
А. Поиск смысла понятия .....	130
Б. Исторический генезис современного	
внимания к политическому .....	137
В. Идеальный генезис политического .....	148
Г. Реальный генезис государства? .....	153
Д. Снова о понятии политического .....	155
4. Политическое и его ближайшие родственники .....	159
<b>ЧТО ТАКОЕ НОВОЕ ВРЕМЯ?</b>	
1. Предыстория: Средневековье .....	169
2. Предыстория: позднее Средневековье .....	174
3. Новое время: тенденции .....	176
4. Новое время и его новизна .....	177
5. Событийные истоки Нового времени .....	178
А. Открытия .....	179
Б. Реформация .....	182
6. Значение Нового времени .....	190

ОСНОВНЫЕ ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПОНЯТИЯ НОВОГО  
ВРЕМЕНИ

1. Государство .....	201
А. Общие предпосылки .....	201
Б. Предыстория .....	202
В. Происхождение понятия .....	203
Г. Логическая структура понятия .....	206
Д. Дальнейшее развитие понятия .....	208
2. Суверенитет .....	211
А—Б. Предпосылки и предыстория .....	211
В. Происхождение понятия .....	212
Г. Логическая структура .....	215
Д. Дальнейшее развитие понятия .....	216
3. Репрезентация .....	218
А. Предпосылки .....	218
Б. Предыстория .....	219
В. История .....	221
Г. Логическая структура .....	224
Д. Дальнейшая история понятия .....	225

## НИККОЛО МАКИАВЕЛЛИ И ЕГО «ГОСУДАРЬ»

1. Введение .....	235
2. Биография .....	238
3. Государь .....	240
4. Основные понятия Макиавелли .....	243
5. Философия «Государя» .....	248
6. Прагматика «Государя» .....	251
7. Значение Макиавелли .....	253

## ТОМАС ГОББС И ЕГО «ЛЕВИАФАН»

1. Биография .....	259
2. Учение Гоббса .....	264
3. Гоббс и другие .....	278
4. Гоббс как философ .....	280
5. Значение Гоббса .....	281

## ФИЛОСОФИЯ И ПОЛИТИКА В УЧЕНИИ БЕНЕДИКТА СПИНОЗЫ

1. Биография .....	299
2. Политическое учение Спинозы .....	304
3. Значение Спинозы .....	308

## ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ДЖОНА ЛОККА

1. Биография .....	319
2. Второй Трактат о правлении .....	323
3. Значение Локка .....	329

## ВЕК ПРОСВЕЩЕНИЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ Ж.-Ж. РУССО

1. Просвещение .....	337
2. Жан-Жак Руссо: Просвещение как критика Просвещения	
А. Биография .....	341
Б. Политическое учение Руссо .....	345

## РЕВОЛЮЦИЯ: СОБЫТИЕ МЫСЛИТ

1. Ход революции .....	370
2. Последствия Революции .....	384
3. Значение Французской революции .....	389

## ФИЛОСОФИЯ КАНТА И ЕЕ ПОЛИТИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ

1. Биография .....	397
2. Учение Канта .....	402
3. Значение Канта для политической философии .....	410

## Г.-В.-Ф. ГЕГЕЛЬ. ФИЛОСОФИЯ ПРАВА

1. Биография .....	417
2. Введение в учение Гегеля .....	422
3. Политическая философия .....	434
4. Философия права .....	446
5. Значение Гегеля .....	460
6. Влияние Гегеля .....	462



## ОГЛАВЛЕНИЕ

### КАРЛ МАРКС КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ ФИЛОСОФ

1. Биография .....	471
2. Маркс как критик .....	477
3. Критика идеологии .....	490
4. От критики к революции .....	494
5. И снова критика — критика политической экономии .....	499
6. Значение Маркса .....	513
7. Наследие Маркса .....	519
 ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	 527
 Именной указатель .....	 534

*Артемий Магун*  
**Единство и одиночество**  
Курс политической философии  
Нового времени

Дизайнер обложки  
*А. Рыбаков*  
Редактор  
*И. Калинин*  
Корректор  
*Э. Корчагина*  
Компьютерная верстка  
*С. Петров*

Налоговая льгота —  
общероссийский классификатор продукции  
ОК-005-93, том 2;  
953000 — книги, брошюры

ООО «Редакция журнала  
“Новое литературное обозрение”»  
Адрес редакции:  
129626, Москва, И-626, а/я 55  
Тел./факс: (495) 229-91-03  
e-mail: real@nlo.magazine.ru  
<http://www.nlobooks.ru>

Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Бумага офсетная № 1  
Печ. л. 34. Тираж 1000. Заказ № 4467.  
Отпечатано с готовых файлов заказчика  
в ОАО «ИПК «Ульяновский Дом печати».  
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

Новая книга политического философа Артемия Магуна – одновременно учебник по политической философии Нового времени и трактат о сущности политического. В книге рассказывается о наиболее влиятельных системах политической мысли; фактически читатель вводится в богатейшую традицию дискуссий об объединении и разъединении людей, которая до сих пор, в силу понятных причин, остается мало освоенной в российской культуре и политике. Философское введение к книге посвящено диалектике положительного и отрицательного единства – единства и одиночества – и продолжает идеи, высказанные автором в книге «Отрицательная революция». Цель всей книги – приблизить политическое к повседневному и экзистенциальному опыту каждого, указав на интимный характер этой сферы, кажущейся некоторым чисто внешней и технической.

АНТРОПОЛОГИЯ ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТОЛОГИЯ ИСТОРИЯ

ISBN 978-5-86793-890-1



9 785867 938901

Новое  
Литературное  
Обозрение