

Л.С. МАМУТ

**ЭТАТИЗМ
И
АНАРХИЗМ**

**как
ТИПЫ
ПОЛИТИЧЕСКОГО
СОЗНАНИЯ**



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ГОСУДАРСТВА И ПРАВА

Л.С. МАМУТ

ЭТАТИЗМ И АНАРХИЗМ

**как
ТИПЫ
ПОЛИТИЧЕСКОГО
СОЗНАНИЯ**

**домарксистский
период**



МОСКВА НАУКА

1989

ББК 67
М 22

Рецензенты:

доктор юридических наук Е. А. ЛУКАШЕВА,
доктор юридических наук, профессор Г. В. МАЛЫЦЕВ

Ответственный редактор
доктор юридических наук
О. В. МАРТЫШИН

Мамут Л. С.

М 22 Этатизм и анархизм как типы политического сознания (домарксистский период).— М.: Наука, 1989.— 256 с.

ISBN 5—02—012811—2.

В книге на основании анализа трудов Н. Макиавелли, Т. Гоббса и Г. В. Ф. Гегеля выявляются содержание и признаки этатистского («государственнического») типа политического сознания. На материале произведений П.-Ж. Прудона, М. Штирнера, М. А. Бакунина показаны наиболее характерные черты политической концепции анархизма. Освещаются узловые моменты взаимодействия этатизма и анархизма в истории политической мысли.

Для юристов, историков политической мысли, государствоведов, философов.

М $\frac{120200000-280}{042(02)-89}$ 333—89

ББК 67

ISBN 5—02—012811—2 © Издательство «Наука», 1989

ВВЕДЕНИЕ

Значение историко-научных исследований сегодня не только ясно осознано, но также обстоятельно доказано и признано. Благодаря им все содержательнее и достовернее становится картина теоретической мысли мипувших веков, которая сама по себе является исключительной, ничем не заменимой социокультурной и духовной ценностью. Вместе с тем изучение прошлого науки имеет важный актуальный смысл. Оно содействует (прямо либо опосредствованно) решению проблем, заботящих ее в настоящий период. Это изучение дает необходимую базу и соответствующий масштаб для квалификации новых, современных идей, точнее вырисовывает перспективы дальнейшего развития науки.

В последние годы заметно активизировались исследования историко-научного профиля в области юриспруденции, государствоведения, политологии. Ныне намного увеличился объем знаний, раскрывающих фактическую сторону истории воззрений на государство, право, политику. Существенно обогатились представления о закономерностях гезезиса и движения политико-юридической мысли, о механизмах ее функционирования и эволюции.

Выводы исследований относительно системы детерминации, уровней и компонентов политико-юридического сознания, процесса осмысления связей общества и государства, типов правопонимания и другие усиливают теоретическую оснащенность дисциплин, занятых разработкой современной проблематики государствоведения и политологии. Результаты изучения соотношения логического и исторического, истории и современности в сфере политико-юридического знания, принципы классификации и объяснения различных концепций, школ, направлений повышают методологический потенциал этих дисциплин.

Решение многообразных задач, стоящих перед историей политико-правовых идей как наукой, сопряжено с созданием разных по тематике, охватываемому материалу и жанру трудов: произведений «портретного» плана,

освещающих творчество того или иного мыслителя; работ, прослеживающих судьбы «сквозных» для истории политико-юридического знания проблем, понятий, доктрин; публикаций об особенностях политических и правовых взглядов известного периода, определенной страны; сочинений обобщающего характера, объект рассмотрения которых — совокупный опыт всего исторического развития учений о государстве и праве; изданий, трактующих собственно методологические и теоретико-познавательные вопросы самой науки истории политических и правовых идей. О роли трудов подобного рода здесь нужно сказать несколько подробнее.

Рефлексия по поводу форм и структур знания, познавательных средств и процедур, равно как и продуманное компетентное владение информацией о них, составляет предпосылки (момент) любого серьезного теоретизирования. Она пронизывает все его слои и разветвления и потому весьма сложна по архитектонике. Чем интенсивнее происходит такая рефлексия, тем эффективнее становится научная деятельность вообще. Это относится и к исследованиям истории политико-юридических воззрений.

Ознакомление с теми из них, которые уже завершены, показывает: в их контексте выявлен и проинтерпретирован целый ряд сюжетов методологического и теоретико-познавательного свойства. Вот лишь небольшая их часть: предметное и логическое построение политико-правового учения; взаимосвязь «портретного» и «проблемного» приемов анализа и изложения истории взглядов на государство, право, политику; критерии сопоставления и разграничения доктрин, течений, идеологий; порядок и виды преемственности в развитии политико-юридического знания; смысловое «поле» обсуждения «сквозных» проблем и т. д.

Нет сейчас потребности специально выяснять, за какой конкретно уровень рефлексии и в какой мере «отвечает» каждый из названных выше сюжетов, а также доискиваться до того, все ли уровни этой рефлексии в одинаковой степени «обжиты» в интересующей нас науке. Но есть потребность констатировать вещь очевидную: предпринятыми усилиями создано условие, которое позволяет углублять сферу анализа общетеоретических вопросов истории политических и правовых учений. Комплекс таких вопросов значителен, хотя еще далеко не все из них подняты и рассмотрены заслуживаемым ими образом. В их числе находится (что может поначалу ка-

заться странным) столь фундаментальная для исследований историко-научного профиля в области государственного управления и политологии проблема, как *тип политического сознания*.

О могущем сперва показаться странным зачислении этой проблемы в разряд настоятельно требующих должной разработки замечено не случайно. В литературе о типе (типах) политического сознания действительно говорится, и говорится достаточно. По сему поводу высказаны интересные суждения; их надлежит иметь в виду, с ними надо, конечно, считаться; но не о них непосредственно идет здесь речь. В должной разработке и проверке пуждается прежде всего сама принципиальная трактовка типа политического сознания как теоретико-познавательной и методологической категории, берущейся в ее всеобщности и необходимости.

Трактовка типа политического сознания, предлагаемая вниманию читателя, зиждется на той посылке, что он представляет собой с точки зрения содержания систему таких переживаний, знаний, оценок, которые группируются вокруг определенного *отношения* к государственности, к институтам публичной власти классового общества. Именно оно и есть сердцевина типа политического сознания, его интегрирующий фактор. Это отношение формулируется и выражается открыто либо остается *implicite*, но наличествует всегда.

Указанием на отношение к государственности как на критерий типизации политического сознания (по не только этим одним) предлагаемая трактовка отличается от того представления, согласно которому: «Под типом политического сознания понимается логически организованная система политических ценностей, ориентаций и приоритетов, фиксирующих некоторые существенные и повторяющиеся характеристики, присущие определенной группе исторически сложившихся структур политического сознания»¹. Не оспаривая видимых достоинств такого общего понимания типа политического сознания, обратим внимание на то, что оно все же несколько тавтологично и вдобавок перегружено терминологически. Поэтому его использование в качестве «инструмента познания и моделирования» излишне осложняется. Наверное, здесь пришлась бы кстати «бритва Оккама»: «То, что можно объяснить посредством меньшего,

¹ Современное политическое сознание в США. М., 1980. С. 46.

не следует выражать посредством большего»². И впрямь не стоит без особой нужды умножать сущности в познавательной деятельности.

С точки зрения выполняемых ролей типы политического сознания суть конструкции полифункциональные. С их помощью достигается специфическое упорядочение политического сознания. Ими маркируется пространство, в границах которого жизнедействует (т. е. рождается, функционирует, преобразуется и т. п.) это сознание. Они выступают способами восприятия и мысленного освоения мира политики, накладывают свой осязаемый отпечаток на стиль политического мышления.

Домарксистское (пожалуй, вообще всякое немарксистское) политическое сознание воплощается — *в пределе* — в двух основных типах. Первый — «государственнический», базирующийся на приятии (безусловном или с оговорками, неважно) государства как такового. Далее в работе он будет именоваться этатизмом. Второй — «антигосударственнический», коренящийся в неприятии, отрицании любого государства. Этот тип политического сознания впредь будет именоваться анархизмом. Являясь антиподами, этатизм и анархизм в реальной истории неразрывны, они предполагают и дополняют друг друга.

После того как обозначены узловые моменты трактовки типа политического сознания и двух главных его модификаций, сложившихся в домарксистский период, рельефнее обозначаются задачи, которые надо репать в ходе обоснования и детализации этой трактовки.

Предстоит прежде всего дать развернутое описание понятия типа политического сознания, указать и прояснить его сущностные признаки. Потребуется ответить на вопрос, почему домарксистское политическое сознание неизбежно поляризуется (напомним — в пределе) на этатизм и анархизм, почему в нем образуется такая бипарная оппозиция. Очень емкая задача — сделать видимой совокупность отличительных черт, свойственных каждому из взятых для обрисовки типов политического сознания, вскрыть социально-классовую и историко-культурную обусловленность этих черт. Необходимо «схватить» своеобразие структур как этатизма, так и анархизма, найти существующие политико-культурные, политико-поведенче-

² Антология мировой философии: В 4 т. М., 1969. Т. 1, ч. 2. С. 891.

ские корреляты, продолжения данных типов сознания. Следует установить особенности взаимодействия типов политического сознания с другими его формообразованиями. Требуется наряду с этим выявить исторические границы, сферу значимости самой дихотомии «этатизм — анархизм».

Проблема типов политического сознания (по крайней мере в том ее аспекте, в каком она теперь поставлена) не была предметом самостоятельного изучения. Но это вовсе не значит, будто исследование таковой придется вести на голом месте. Есть отправные позиции — положения классиков марксизма-ленинизма, в которых подлинно научно объяснены диалектика общественного бытия и общественного сознания, природа, формы выражения и пути реализации политических идей, истоки и особенности политического сознания разных социальных классов, взаимосвязи между взглядами политическими и философскими, этическими, религиозными, историческими.

Кроме того, есть ценный материал ряда наук, несомненно «выходящий» на нашу проблему. В общей психологии, например, это представления о композиции сознания, понимание сознания как отношения. В междисциплинарных исследованиях — метод типизации, в основе которого лежит расчленение систем объектов и их группировка с помощью обобщенной, идеализированной модели. В логике — теория оценок, возникшая сравнительно недавно в результате применения инструментария современной формальной логики к экономическому, политическому, правовому, моральному и т. п. рассуждению.

Массой полезного для решения поставленной проблемы располагает, в частности, наука об истории политических и правовых учений. Отметим ее знания «биографий» этатизма и анархизма, их места в развитии политико-правовой мысли, набор релевантных им понятий и категорий, приемы историко-теоретической реконструкции политических воззрений и пр. В некотором роде «заготовками» можно считать продуцируемые политологией сведения о таких политико-психологических явлениях, по-своему восполняющих этатизм и анархизм, как «суеверная вера в государство», верноподданничество, политический индифферентизм, революционаризм и т. п.

Выбор домарксистского периода истории политической мысли в качестве хронологической площадки для проведения намеченного анализа типов политического

сознания продиктован двумя соображениями. Во-первых, тем, что как раз тогда этатизм и анархизм зарождаются, оформляются, приобретают соответствующие суммы аргументов, собственные идеологические статусы и т. д. Во-вторых, тем, что в тот период появляются и классические образцы (если правомерно употребить по отношению к ним подобный эпитет) политических доктрин, ярко выразивших этатистское и анархистское сознание.

«Классические образцы» — это, с одной стороны, политические доктрины Н. Макиавелли, Т. Гоббса, Г. В. Ф. Гегеля, а с другой — П.-Ж. Прудона, М. Штирнера, М. А. Бакупина. Весьма удобными объектами изучения делает их то обстоятельство, что они — экстремальные величины (состояния) обоих разбираемых типов политического сознания. Известно же, что обычно лишь в условиях экстремума с наибольшей полнотой и отчетливостью осуществляются искомые специфические характеристики состояния. Подчеркнем попутно: в тех главах книги, в которых будут рассматриваться по отдельности этатизм и анархизм, ни в коей мере не преследуется цель изложить подробно, со всеми неповторимыми нюансами каждую из вышеназванных доктрин. «Семьи» последних будут братья и освещаться как носители совокупности коренных (и притом максимально выраженных) признаков соответствующего типа политического сознания.

Уместно обратить внимание на то, что история оказалась не вполне справедливой к этатизму по сравнению с анархизмом. Анархизм выступает не только как тип политического сознания. Он существует также как крупное самостоятельное течение общественно-политической мысли, у него есть признанная плеяда своих идеологов, есть первоисточники, которые содержат анархистскую идеологию в «чистом виде»; он имеет громадную историографию. Подобным этатизм похвастать не может. Он не консолидировался в отдельное направление политико-теоретического знания. Канонически строгого ряда его идеологов, вероятно, тоже нет; в качестве особого идейного образования этатизм исследован гораздо меньше, нежели анархизм. Осмысление этого любопытного феномена, иных аналогичных фактов и ситуаций поможет тщательнее воспроизвести и лучше понять анализируемые типы политического сознания.

Ракурс, в котором освещаются типы политического сознания в этой работе, — ракурс исторический. Истори-

ческая точка зрения на них состоит в данном случае не в том, что тексты, в коих «опредмечены» типы политического сознания прошлого, сначала выстраиваются в простую хронологическую последовательность и затем производится их обзор. Квинтэссенция этого подхода — воссоздание изучаемого объекта в его собственной исторической самобытности и целостности. Попытка такой реконструкции типов политического сознания, имевших место в домарксистский период, естественно входит в авторский замысел.

Изучение истории сознания — занятие небезопасное по многим причинам. Одна из наиболее коварных и распротрапленных опасностей — непреходящий соблазн попыток модернизировать взгляды мыслителей прошлого. Еще Гегель, касаясь способа трактовки древних систем философии, строго предостерегал: «...мы не должны приписывать им выводов и утверждений, которых они вовсе не делали и которые даже не приходили их творцам в голову, хотя эти утверждения и можно правильно вывести из мыслей, высказанных в этих системах философии. Надо излагать исторически: приписывать им лишь то, что нам непосредственно (*unmittelbar*) дано как их учение»³. Наивно искать у предшественников определения, которые в их время не могли сложиться и которые сформировались на более поздних ступенях развития сознания. Для Гегеля неприемлемы авторы, берущие простое философское положение мыслителя древности, снабжающие его всеми теми предпосылками и выводами, которые (по их разумению) должны были бы быть предпосылками этого философского положения и выводами из него, и подающие такой плод явного домысла в качестве действительного исторического факта⁴. Гегель справедливо судит антиисторизм.

Однако и после такого суда остаются не вполне ясными кое-какие вопросы. Отчего все-таки возможно, если правильно рассуждать, извлечь из идей предшественника вывод, который он сам не сделал? Что значит учение, «непосредственно» передаваемое предшественником нам, современникам? Разве все грани и пласты содержания текста (а всякая концептуальная система есть определенный текст) сразу осознаются во всей их глубине и значимости мыслителем и «непосредственно» целиком,

³ Гегель. Сочинения. М., 1932. Т. 9. С. 45.

⁴ См.: Там же. С. 46.

исчерпывающим образом даются лицам, знакомящимся с этим текстом? Редкость ли, когда творец системы (философской, этической, религиозной и т. д.) специально не обдумывает и «вслух» не обсуждает заключенные в ней же ее собственные мировоззренческие, теоретико-познавательные, идеологические основания?

В системах подобного рода многие смысловые образования могут существовать в скрытом виде, потенциально, обнаруживаясь только в благоприятных для такого раскрытия смысловых культурных контекстах последующих эпох. «Сам автор и его современники видят, осознают и оцепивают прежде всего то, что ближе к их сегодняшнему дню. Автор — пленник своей эпохи, своей современности»⁵. Призвание историко-теоретических исследований помочь данному высвобождению.

Приговор же, вынесенный Гегелем антиисторизму как таковому, остается в силе. Однако «приведение его в исполнение», реализация принципа историзма в анализе явлений сознания прошлого (тем более, политического сознания) продолжают оставаться по-прежнему весьма непростым делом.

Современной науке об истории политической и юридической мысли приходится, в частности, преодолевать встречающиеся порой устарелые, упрощенные взгляды на ее предмет, изучаемую ею проблематику, на цели. Проявляются они как в тенденции обходиться при анализе охватываемого ею необычайно богатого и разнообразного фактического материала сравнительно небольшим числом привычных объяснительных конструктов, моделей, так и в неоправданной замкнутости (по содержанию и задачам) отдельных направлений исследования. Автор считает своим долгом соучаствовать в процессе подобного преодоления.

Работа выполнена в рамках «Долгосрочной программы комплексной исследовательской и научно-издательской деятельности в области истории государства, права, политических и правовых учений», подготовленной и осуществляемой сектором истории государства, права и политических учений ИГПАН СССР⁶.

⁵ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 332.

⁶ См.: Историко-правовые исследования: Пробл. и перспективы. М., 1982. С. 4—10.

ТИП ПОЛИТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ: ОБЩЕЕ ПОНЯТИЕ

1. Политическое сознание как целостность

Политическое сознание — сложное, многомерное общественное явление¹. Его психический субстрат составляют знания, переживания, оценки, интеллектуальные структуры, мыслительные операции и т. п., ориентированные на сферу политических отношений и институтов, норм, ролей, процессов. Во всех психических компонентах политического сознания так или иначе преломляется и получает выражение стоящий перед ним, духовно осваиваемый людьми мир политики. Объективное (т. е. идущее от самого объекта) содержание, которое запечатлевается в психическом субстрате этого сознания, есть продукт восприятия, осмысления социальным субъектом (будь то индивид, класс или общество в целом) реальностей данного мира, результат фактического пребывания субъекта в нем. Объективное содержание политического сознания бесконечно разнообразно, динамично, изменчиво; набор же психических компонентов, в которых оно претворяется, сравнительно невелик и постоянен.

Чтобы продвинуться дальше в объяснении содержания политического сознания, необходимо хотя бы кратко охарактеризовать тот мир политики, чьим отображением (и фрагментом) оно является.

Историко-материалистическое понимание политики дано К. Марксом, Ф. Энгельсом, В. И. Лениным². С их

¹ Философский угол зрения на сознание обнаруживает, согласно В. П. Тугаринову, три измерения: онтологическое (сознание как реальность), гносеологическое (сознание в соотношении с материей) и социологическое (расслоение сознания на общественное, коллективное, индивидуальное, обыденное и научное и пр.); помимо этого, в сознании вычленяется его психическое основание (см.: Тугаринов В. П. Философия сознания: Современ. вопр. М., 1974). Думается, что тот же угол зрения позволяет зафиксировать еще одно измерение сознания — аксиологическое.

² Подробнее см.: Бурлацкий Ф. М. Ленин. Государство. Политика. М., 1970; Ленин как политический мыслитель. М., 1981.

точки зрения, политика — деятельность масс, классов, иных социальных групп, направленная на определение целей, задач и методов функционирования прежде всего государства, его взаимоотношений с другими государствами. Обуславливает политику в конечном счете экономический базис классового общества. Посредством политики проводятся коренные интересы участвующих в ней субъектов, в том числе интерес к овладению основными рычагами публичной власти. Публичная власть классового общества есть та ось, вокруг которой вращается политика в собственном смысле слова³.

Такая власть — необходимый способ жизнедеятельности общества как социальной системы. Заключается он в том, что воля индивидов (учреждений), представляющих, олицетворяющих эту систему, осуществляется как обязательная, подчиняющая себе всех индивидов система. Публичная власть порождается общественным разделением труда, а также особенностями построения социальной системы как иерархической организации, которая неизбежно дифференцируется на властвующих и подвластных. Публичная власть обеспечивает порядок, т. е. соответствие поведения субъектов нормам и ценностям, целесообразным для системы.

В организационно-управленческом разрезе публичная власть государственно-устроенного общества имеет вид пирамиды. Она складывается из вертикальных (протягивающихся сверху вниз) властеотношений, системы институтов и норм, которые гарантируют сохранность и устойчивость этих отношений, структуры социальных ролей, играемых сторонами властеотношения и располагающихся субординационно: от роли самого высокого из властвующих до роли низшего из подвластных.

В классовом обществе публичная власть реализуется двумя основными методами: принуждением и убеждением. Принуждение бывает физическим (прямое навязывание силой подвластному поведению, угодного властвующим) либо психическим (угроза подвластному наступлением негативных последствий в случае уклонения от предписываемой ему модели поведения). Убеждение есть культивирование в подвластном установки на безусловное послушание властвующим, на «вращивание» в нем

³ Не прав Карл Дойч, считающий, что «власть не является ни корнем, ни субстанцией политики» (*Deutsch K. W. Politische Kybernetik: Modelle und Perspektiven. 2. unveränd. Aufl. Freiburg in Breisgau, 1970, S. 187*).

внутреннего согласия с их волей, с олицетворяемой ими социальной системой. С убеждением соседствует поощрение, т. е. представление подвластному некоторых благ с целью одобрить и стабилизировать желательное для властвующих его поведение. Вариантом убеждения (вернее даже — его формой) выступает манипулирование тем влиянием, которое, как правило, оказывает на подвластных престиж самой роли, «маски» властвующего, авторитет ее носителя, символика институтов и процедур властвования. Эти методы применяются практически всегда все вместе, комбинированно, хотя (смотря по обстоятельствам) в известные моменты может превалировать какой-то один из них⁴.

Содержание политического сознания вбирает в себя не только отражения сугубо политической «материи» (допустим, публичная власть классового общества как таковая, механика ее отправления, государственное обрамление этой власти со всеми его атрибутами и т. д.). Оно вбирает в себя также и отражения тех сопредельных «материй», вне которых бытие политического невозможно.

Фундаментом публичной власти служит и ее общий характер, определяемый способом производства и проявляющийся в отношениях собственников средств производства к производителям. В способе производства, в отношениях собственности надо усматривать «самую глубокую тайну, скрытую основу всего общественного строя, а следовательно, и политической формы отношений суверенитета и зависимости, короче, всякой данной специфической формы государства»⁵.

Совокупность производственных отношений детерминирует как расслоение общества (на известном этапе истории) на различные социальные классы, так и — в итоге — разделение членов общества на властвующих и

⁴ Это лаконичное описание публичной власти классового общества свободно от претензий как на всесторонний анализ проблемы публичной власти, так и на участие в тех интересных дискуссиях, которые такая проблема вызывает. С состоянием ее разработки можно ознакомиться по монографиям. См.: Кейзеров Н. М. Власть и авторитет: Критика буржуазных теорий. М., 1973; Весоловский В. Классы, слои и власть. М., 1981; Бурлацкий Ф. М., Галкин А. А. Современный Левиафан: Очерки полит. социологии капитализма. М., 1985.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 25, ч. II. С. 354. В другом месте К. Маркс пишет: «Впрочем, само производственное отношение порождает новое отношение господства и подчинения (которое, в свою очередь, создает для себя политические и т. д. выражения)» (Арх. Маркса и Энгельса. Т. 2 (7). С. 103).

подвластных. Второе органически связано с первым, но ему не тождественно. Социально-классовое положение субъектов в решающей степени обуславливает (через категорию интересов) мотивацию их поведения, направление деятельности в сфере властеотношений. Экономический фактор — наиболее сильный, но не единственный из числа тех, что осязаемо воздействуют на мир политики, присутствуют в нем. Влияние социокультурной среды, в частности, прослеживается в традициях, знаковых средствах отправления публичной власти. Историко-ситуативные моменты значительно влияют на выбор того или иного конкретного режима политического властвования. Принятие на себя субъектом определенной роли из ролевой структуры публичной власти, стиль и эффективность ее исполнения зависят также от его психического склада, физических возможностей. Правда, отнюдь не всякий субъект по своим природным данным в состоянии играть любую (какого бы то ни было ранга) политическую роль.

Когда говорится, что «во всех психических компонентах политического сознания так или иначе преломляется и получает выражение стоящий перед ним, духовно осваиваемый людьми мир политики», то этим не утверждается, будто оно локализовано за пределами такого мира и издали, на расстоянии созерцает его. Совсем иное утверждается этим: почвой и содержанием политического сознания является мир политики. Однако не только «почвой» и «содержанием», но также и тем социальным пространством, внутри которого оно живет.

Впервые К. Марксом было доказано, что социальные системы реализуются посредством сознания и по-другому осуществляться не могут. Как отмечает М. К. Мамардашвили, К. Маркс полагал их такими, которые имманентно «содержат в себе свои же отображения в качестве необходимого элемента (или, иначе говоря, включают в себя сознание наблюдателя в качестве внутреннего элемента собственного действия)... Отсюда оказалось возможным рассматривать сознание как функцию, атрибут социальных систем деятельности, выводя его содержание и формирование из переплетения и дифференциации связей системы, а не из простого отображения объекта в восприятии субъекта»⁶. Мир политики принадлежит к

⁶ Мамардашвили М. К. Анализ сознания в работах Маркса // *Вопр. философии*. 1968. № 6. С. 16; *Он же*. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984. С. 48—49.

подобным системам. Он тоже несет «в себе свои же собственные отображения». Знания, переживания, оценки, интеллектуальные структуры, мыслительные операции, в которых эти отображения заключены, не просто сориентированы на него, по «задействованы» в нем самом. Мир политики приводится в движение практической энергией людей. Этой же практической энергией актуализируются его отображения.

Сознание (в том числе и политическое) как функция системы социальной деятельности общественно. Оно возникает и существует не само по себе, а «вырабатывается, — как пишет В. И. Толстых, — создается, буквально производится людьми, которые находятся между собой в определенных общественных отношениях. Это продукт духовной деятельности общественных индивидов, всегда осуществляемой в определенной общественной форме»⁷. Политическое сознание также «вырабатывается, создается, буквально производится» субъектами, взаимодействующими друг с другом в сфере политики, в политической деятельности, через прикосновенность к политике.

Политическая деятельность — предметна. Ее «предметами» выступают отношения и институты, нормы и ценности, позиции, статусы, роли, идеологические лозунги и программы, многие прочие образования, в которых и с помощью которых воплощается и функционирует публичная власть государственно-организованного общества. Эта деятельность протекает рационально, естественно, если участвующие в ней люди обращаются с такими «предметами», с различными комбинациями таких «предметов», принимая в расчет их объективные свойства, специфическую природу, учитывая логику их собственного бытия, связи с детерминирующими их факторами и т. д.

Деятельность, совершаемая (с большим или меньшим приближением) по параметрам самих «предметностей» мира политики, и есть порождение, производство политического сознания. По своему психическому механизму, по «материализующимся» конечным результатам она идентична процессу отражения в общественном сознании политической сферы. Суть же дела состоит в том, что это — двуединая деятельность, двуединый процесс.

Многократные, постоянно возобновляющиеся акты практического использования, употребления циркулирующих в общественном обороте «предметов» мира по-

⁷ Коммунист. 1978. № 17. С. 43.

литики приводят к тому, что сознание субъектов начинает спонтанно «нащупывать» их объективные свойства. «Сначала *мелькают* впечатления, затем выделяется нечто, — потом развиваются понятия качества... (определения вещи или явления) и *количества*»⁸. Постепенно сознание располагает эти моменты в одной плоскости, воспринимает эти свойства как родственно близкие, т. е. оно стягивает их исподволь в одно понятие вещи или явления⁹. Узнаваемые и вычленяемые в опыте политического общения (которое имеет, конечно, очень разные виды: от острейшей борьбы, антагонистического конфликта до тесного сотрудничества) объективные свойства «предметов» мира политики, параметры самого этого мира получают второй модус бытия. В сознании субъектов они трансформируются в «фигуры» и язык политики, в структуры и планы их политической деятельности.

Со временем люди научаются эмпирически отличать эту деятельность (а стало быть, мир политики как таковой) от других социальных сфер. Затем наступает момент, когда политика обретает и свое собственное словесное наименование. «Но это наименование, — указывает К. Маркс, — желая обнажить общественно-материальные истоки подобных номинаций, — лишь выражает в виде представления то, что повторяющаяся деятельность превратила в опыт, а именно, что людям... определенные внешние предметы служат для удовлетворения их потребностей»¹⁰. Может, наверное, сложится впечатление, будто предшествующее изложение касается исторически первоначального генезиса содержания политического сознания. Оно и впрямь подразумевает данное обстоятельство. Но познавательная схема, которая присутствует в этом изложении, имеет гораздо больший радиус действия и приложима к объяснению иных (а не только первичных) процессов порождения, производства политического сознания.

Итак, политическое сознание возникает, производится в ходе практически-деятельностного усвоения людьми

⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 301.

⁹ См.: Мегрелидзе К. Р. Основные проблемы социологии мышления. Тбилиси, 1983. С. 273. По мнению А. Н. Шилипой, «в способах предметно-практической деятельности как бы закодировано знание всеобщего, которое, будучи расшифрованным, составит содержание мысленных образов» (Шилипа А. Н. Проблема генезиса понятий // Филос. науки. 1974. № 4. С. 148).

¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 19. С. 378.

особой формы социальной культуры классового общества — политики. Деятельность с «предметами» политики, участие в публично-властных отношениях, в жизни государства есть «прото вещество» построений политического сознания; она обуславливает его конфигурацию и придает каждому из этих построений определенный социальный смысл.

Каким образом организована деятельность в области политики (ее субъекты, цели, способы и средства осуществления) и какую классовую направленность она имеет, таковы, в общем, архитектоника, конкретное содержание и классовая подоплека политического сознания. Следовательно, «анатомия» политической деятельности — ключ к «анатомии» политического сознания. Путь к раскрытию и пониманию природы различных формообразований политического сознания прошлого (да и настоящего) пролегает через анализ состоявшихся в истории типов, систем, разновидностей политической деятельности. Но здесь нельзя впадать в крайность и забывать, что в сознании, как целом, деятельность не копируется механически, не повторяется «дословно»; становясь относительно самостоятельным явлением, оно начинает дополнительно подразделяться еще и по признакам, присутствующим лишь ему.

Политическое сознание, которое пока что рассматривается в этом параграфе, «вплетено» в самое «ткань» политической деятельности и большей своей частью принадлежит к мотивирующей сфере сознательного (интересы, потребности, побуждения, эмоции и т. п.). Оно пронизывает каждый политический акт, прямо регулирует всякое политическое поведение, и именно потому оно, сознание, практически-политическое. Такое сознание складывается закономерно, наличествует необходимо как объективно-мыслительное выражение реальных политических отношений, институтов, процессов. То обстоятельство, что практически-политическое сознание есть объективно-мыслительное выражение эмпирии мира политики и психологическая предпосылка всякой политически значимой деятельности, ни в коем случае не превращает его, не превращает психологическую сторону политического взаимодействия, политическое знание вообще в базис и перводвигатель политики¹¹. Действительным бази-

¹¹ Это фактическое положение вещей переинтерпретирует западногерманский исследователь Фридрих Бербер, который утвер-

сом и перво двигателем политики был и остается экономический строй классового общества и порядок отношений между общественными классами.

Политическое сознание — сознание классовое. Это его важнейшая социально-историческая черта. Соответственно в истории мы встречаемся с политическим сознанием рабовладельцев и рабов, феодалов и феодально зависимых крестьян, буржуазии и пролетариата. Имеются и иные, менее крупные «блоки» политического сознания (свободного люда в античном полисе, ремесленников в средневековом городе и т. д.); промежуточные социальные слои вырабатывают свое политическое сознание, которое может подчас серьезно отличаться от политического сознания основных общественных классов той или иной эпохи. Вместе с тем политическое сознание основных классов общества не является (и не может быть) монолитно-цельным. В пределах определенного единства оно весьма дифференцировано, поскольку сложна внутренняя дифференциация каждого из таких классов.

Классовость — главный критерий, с помощью которого в марксистско-ленинских исследованиях происходит расчленение всего массива политического сознания на отдельные комплексы по социальному признаку. Этот критерий (если он корректно применяется) позволяет также успешно производить «опознание» социальной сущности различных изучаемых «блоков» политического сознания.

С марксистско-ленинской теорией классов органически связано учение об общественно-экономических формациях. Оно дает возможность и обязывает выделять такие масштабные системы, как, в частности, политическое сознание рабовладельческой эпохи, феодального общества, капиталистической формации, социализма (первой фазы коммунистической формации). Совершенно очевидно, что в досоциалистических классовых формациях политическое сознание представляет собой совокупность противоположных (или по меньшей мере различных) политических «сознаний» разных классов. Однако они (эти сознания) сосуществуют (конфликтуют, борясь, взаимо-

ждает, будто «настоящей движущей силой политической истории являются представления об истинном, идеальном, правильном государстве» (*Berber F. Das Staatsideal im Wandel der Weltgeschichte. München, 1978. S. 5*). Такой взгляд привычен в той среде буржуазных ученых и идеологов, в которой принято психологизировать социальную (экономическую, политическую, правовую и т. д.) организацию общества, выдавать ее за инобытие психического.

влияя, двигаясь вместе) в одно время. Каждое по-своему они соответствуют одному и тому же экономическому базису, одному и тому же уровню социокультуры общества, испытывают воздействие одних и тех же духовных доминант. Ставить под сомнение реальность бытия политического сознания той или иной досоциалистической классовой формации как целостности по причине существования в такой формации антагонизма классов — значит отказываться от диалектико-материалистического подхода к фактам социальной жизни. В данной связи будет уместно привести методологически важное разъяснение К. Маркса: «Весь *грубиянский характер* „здорового человеческого смысла“, который черпает из „гущи жизни“ и не калечит своих естественных наклонностей никакими философскими или другими научными занятиями, сказывается в том, что там, где ему удастся заметить *различие*, он не видит *единства*, а там, где он видит единство, он не замечает *различия*...»¹².

Вернемся, однако, к политическому сознанию общественного класса. Его (сознания) конкретное социальное содержание никогда не бывает рафинированным экстрактом, получаемым из стерильно чистого и изолированно взятого экономического (либо какого-то иного) интереса этого класса. Оно неминуемо впитывает отражения сложных материальных, политических, идеологических зависимостей, которые соединяют жизнь класса с жизнедеятельностью общества в целом и благодаря которым класс вообще существует как таковой. Отсюда явствует, что политическое сознание класса может быть адекватно осмыслено только в контексте соответствующей общественно-экономической формации. Качество классовости, исконное в политическом сознании, и среда, «вращивающая» это качество в данное сознание, никогда не пребывают в состоянии неподвижности и постоянной самождественности. Они эволюционируют, развиваются. Исторически изменчивы (в пределах одной социальной сущности) как классовость содержания, так и функции политического сознания класса. Стоит хотя бы вспомнить о тех метаморфозах, которые претерпело буржуазное политическое сознание на протяжении XVII—XIX вв.

Наряду с классом, обществом, формацией субъектами, посетителями политического сознания выступают также различные группы людей (объединяющиеся на профес-

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 299.

сиональной, политической, этнической, конфессиональной, демографической и т. д. основе)¹³. Принимая во внимание этот факт, различают групповое и индивидуальное политическое сознание. Политическое сознание общества связано с политическим сознанием упомянутых только что уровней нитями взаимозависимости. Они соотносятся друг с другом не по типу «что чему предшествует исторически и логически», а в первую очередь по способу конкретного существования. Если политическое сознание общества, класса «надличностно» и объективировано в системах политической организации, порядке политической жизни общества, в его политической культуре, то индивидуальное политическое сознание (именно как индивидуальное) локализуется в психике, субъективном мире отдельного человека. Политическое сознание классового общества и общественных классов существуют тысячелетия и века. Жизни обычного конкретного индивидуального политического сознания отпущены куда более скромные сроки. К индивидуальному политическому сознанию близко по содержанию групповое политическое сознание, поскольку оно конституируется прежде всего как обобщенное и типичное сознание лиц, входящих в группу.

Соотношение политического сознания общества, группы, индивида можно выразить схемами: «всеобщее—особенное—единичное», «целое—часть». Политическое сознание общества в качестве конкретно-всеобщего в сопоставлении с многообразием групповых и несметным числом индивидуальных политических сознаний является их собственной субстанцией (в них его идеи, понятия, ценностные критерии, язык и пр.), интегрирующей их связью. Как таковое, оно заключает в себе, в своей конкретной определенности (но заключает в «снятом» виде) все богатство особенного и единичного.

Политическое сознание общества — мощная детерминанта формирования содержания и регулирующих функций групповых и индивидуальных политических сознаний. С его принципами, требованиями и ограничениями группам и индивидам, подвигающимся в сфере политики, приходится зачастую считаться столь же серьезно, сколь серьезно они вынуждены считаться со своим объективным положением, собственными интересами и потреб-

¹³ См.: Платонов К. К. Система психологии и теория отражения. М., 1982. С. 175.

ностями¹⁴. В этом смысле политическое сознание общества нормативно, обладает «волеобязующим принуждением»¹⁵. Не надо лишь ставить на одну доску (и смешивать) такую нормативность с нормативностью и регулирующей силой законодательства — тех официальных общеобязательных правил поведения, которые издаются (санкционируются) и обеспечиваются государством, аппаратом публичной власти классового общества.

Производимое классовым обществом, возникающее в нем политическое сознание не есть нечто витающее над людьми, из которых это самое общество состоит. Политические настроения и взгляды, предрасположения и идеи суть эффекты, плоды социальной жизнедеятельности конкретных индивидов, проявляющих себя в конкретных исторических условиях. Совокупность индивидуальных политических сознаний и складывается, «сгущается» в политическое сознание общества. Другого источника и канала его образования просто нет. Такое суждение несколько отдаёт умозрительностью¹⁶, но оно достоверно.

Каждый отдельный человек, «обзаводясь» собственными политическими представлениями, разделяя и руководствуясь теми или иными взглядами на политику, тем самым участвует в создании, изменении и обновлении политического сознания общества, вносит свою лепту в его формирование. Лепта отдельного рядового человека невелика по своему объёму и значению. Она несоизмерима с вкладом, делаемым политическим лидером, выдающимся мыслителем, популярным публицистом. Однако без тысяч и миллионов таких взносов политического сознания общества не было бы.

Процесс его формирования не есть бесхитростное арифметическое суммирование бесконечного ряда «единиц» сознания. Тут происходит своеобразная конденсация со-

¹⁴ См.: *Ильенков Э. В.* Проблема идеального // *Вопр. философии.* 1979. № 6. С. 138—139.

¹⁵ См.: *Дробницкий О. Г.* Понятие морали: Ист.-крит. очерк. М., 1974. С. 246.

¹⁶ «...принципиально важная проблема соотношения общественного и индивидуального сознания...— констатирует Б. Ф. Ломов,— пока еще разрабатывается недостаточно, не исследовано... соотношение между различными видами общественного сознания и общественной психологии, так же как и соотношение между общественным, обыденным и индивидуальным сознанием» (*Ломов Б. Ф.* Методологические и теоретические проблемы психологии. М., 1984. С. 179—180).

циально-значимых элементов, содержащихся в этих слагаемых—элементах, которые выражают не уникальное, а общественно-функциональное, отложившееся в сознании данной конкретной личности. В процессах производства, обращения, осуществления «единиц» политического сознания такие элементы выделяются и упорядочиваются в определенную систему, которая составляет ядро политического сознания общества.

Механизмом, обеспечивающим превращение индивидуального сознания в общественное, «возвышение» его на уровень общественного, и наоборот — переход общественного сознания в индивидуальное, служит социальное общение. Один из главных видов человеческого общения — обмен информацией. Он же предполагает ее производство. Давным-давно стала банальной истина: чтобы обмениваться, нужно производить. Чтобы обмениваться полезной информацией, нужно вырабатывать новое знание, выдвигать новые оценки, конструировать новые значения и смыслы. Вопросы, связанные с накоплением и углублением знания, относятся к компетенции теории познания. Поэтому необходимо перейти к разбору гносеологического измерения политического сознания.

В этом измерении политическое сознание принимает облик познавательной деятельности, через которую постигаются сущность «предметов» мира политики, управляющие ими законы, связи политической сферы с другими областями жизни классового общества. Деятельность такого рода проходит ряд этапов. Совершается она специфическим способом и при помощи специального инструментария познания. Ее результаты, рождающиеся в диалектически противоречивом процессе постижения истины политики, публичной власти, государственности, политической борьбы и т. п., — образы этих явлений (более или менее адекватные реальности), закрепляемые в слове, языке.

Познание политического мира происходит на двух основных уровнях — эмпирическом и теоретическом¹⁷. Оба они находятся в единстве. Но тем не менее различия между ними, конечно, имеются. И прежде всего в глубине и полноте достигаемого на каждом из них отражения политики, ее реальностей.

¹⁷ Подробнее см.: *Швырев В. С.* Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1978.

На эмпирическом уровне познание, прямо вырастающее из практически-политического повседневного опыта людей, движется в диапазоне наглядно воспринимаемых, как бы проступающих на поверхности общественной жизни свойств политических отношений, институтов, событий. Скрывающиеся за внешними фактами существенные внутренние зависимости, объективные закономерности мира политики политическому сознанию, которое остается в плоскости сознания эмпирического, по общему правилу, недоступны.

Политико-теоретическое же познание выходит за рамки непосредственно созерцаемого и раскрывает совокупность сущностных сил, которые и образуют подлинный управляющий механизм эмпирически паблюдаемой сферы политического. Ошибется тот, кто станет думать, будто категория «теоретический уровень познания политики» есть синоним категории «последовательно научное, историко-материалистическое познание политики». Теоретическое исторично: каждая эпоха вырабатывает свои стандарты теоретичности, свои приемы теоретизирования. Здесь не место заниматься их сравнением, предпочитать одни и отвергать другие. Подчеркнем только, что познание государства на теоретическом уровне вели Платон и Аристотель, Фома Аквинский и Марсилиус Падуанский, Гуго Гроций и Жан-Жак Руссо. Почему? Потому что они стремились вскрыть именно закономерности, основополагающие факторы, которые бы позволили рационально, логически непротиворечиво, системно, исходя из единого принципа, объяснить весь представавший перед ними мир политики в его многоликости и контрастах. То, что при этом одни из них апеллировали к воле богов (бога), другие — к природе человека, третьи — к разуму и т. д., смущать никак не должно.

Эмпирическая ступень познания обыкновенно расценивается как уровень обыденного сознания. Подобный взгляд несколько не умаляет значения такого сознания. В нем концентрируется богатейший эмпирический жизненный опыт участников политического взаимодействия, который в конце концов служит информационной и идеологической основой для конструкций политико-теоретического сознания. Есть также обратная связь: обыденным политическим сознанием ассимилируются некоторые понятия и идеи политической теории.

Анализируя «народную идеологию» (модели мышления крестьян, торговцев, ремесленников периода перехо-

да от феодального общества к капиталистическому, с помощью которых массы осознавали свое социальное положение, цели своей борьбы), Джордж Рюде пишет: «Народная идеология — это, как правило, сочетание двух элементов: один из них присущ низшим „народным“ классам; другой — постепенно привносится в эти классы извне и адаптируется ими. Первый из указанных элементов можно определить термином „врожденная традиционная идеология“, как бы впитанная с молоком матери. Она не навязана проповедями и речами, не вычитана из книг, а вытекает из непосредственного опыта, устной традиции и народной памяти. Второй элемент народной идеологии — это позаимствованные ими, „привнесенные“ извне идеи и представления, нередко принимающие форму систематизированных политических или религиозных убеждений, как, например, понятия „права человека“, „народный суверенитет“, „свобода предпринимательства“, „священное“ право собственности, „национализм“, „социализм“ и, наконец, различные версии оправдания верой... оба названных типа идеологии не отделены друг от друга китайской стеной; более того, неправомерно рассматривать один из них как „высший“ или стоящий на более высоком уровне по сравнению с другим. В действительности они часто накладываются один на другой»¹⁸. По-разному варьируясь, описанное Дж. Рюде соотношение обоих пластов «народной идеологии» (а стало быть, и обыденного политического сознания) существует не только на этапе перехода от феодализма к капитализму; оно было до него и имеет место после него.

Проверяемое и исправляемое повседневной общественно-политической практикой, шлифуемое и подтверждаемое историей обыденное политическое сознание накапливает содержание, заключающее немало испытанных временем аксиом народной мудрости, относительно истинных суждений, реалистических наблюдений. Е. М. Кожокин, изучавший сознание французских пролетариев 30-х годов прошлого века, отмечает: лишь единицы из тех рабочих, уровень сознания которых был сравнительно высок, «смогли бы сформулировать, что такое политическая свобода»; однако посягательства на нее они «умели разглядеть достаточно хорошо»¹⁹. Этот вывод иллю-

¹⁸ Рюде Дж. Народные низы в истории, 1730—1848 гг. М., 1984. С. 272.

¹⁹ Кожокин Е. М. Французские рабочие: От Великой буржуазной революции до революции 1848 г. М., 1985. С. 173.

стрирует цитата из опубликованного 7 июля 1833 г. письма рабочего в газету «Bon Sens»: «Я готов пожертвовать частью своей свободы ради спокойствия, но пусть по крайней мере оставшаяся свобода мне будет гарантирована. Но смогу ли я считать себя хоть немного свободным, видя из своего дома эту цепь крепостей?»²⁰.

Обыденное политическое сознание, па уровне которого находится большинство политических представлений не только одних трудящихся масс, но и господствующих эксплуататорских классов, нельзя отождествлять с сознанием ложным, сплошь сотканным из иллюзий, заблуждений, фантазий. Нельзя обыденное сознание противопоставлять (в гносеологическом плане) политико-теоретическому, будто бы воплощающему в себе сто-процентно истинное знание и понимание мира политики.

На изображение обыденного политического сознания и сознания политико-теоретического как антиподов отчасти провоцирует способ формирования обыденного политического сознания, тот его вид, в котором оно бытует. Формируется, производится обыденное политическое сознание как бы само собой, без чьих-либо специальных дополнительных усилий, в основном стихийно вырастая из общественно-политического опыта.

С этим способом порождения сопряжены известные плюсы и минусы рассматриваемого уровня сознания. Плюс, в частности, заключается в том, что в меру отражения действительных политических потребностей, интересов людей и вследствие близости к почве реального социального опыта обыденное политическое сознание бывает в состоянии занимать позиции разумного, здравого смысла, непредвзято воспринимать факты, избегать идеалистических мистификаций и некоторых суеверий. Очевидный минус — отсутствие в обыденном политическом сознании (ввиду стихийного по преимуществу характера его порождения) должной критически-аналитической рефлексии, неспособность подвергать себя самоосмыслению. Такая ситуация делает его почти беззащитным от проникновения иррационализма, от превратного видения и истолкования не только сущностных сил, закономерностей мира политики, но и лежащих на его поверхности явлений. Кажущееся по своему состоянию хаотическим, неупорядоченным множеством переживаний, взглядов, умонастроений и т. д., обыденное политическое сознание

²⁰ Там же.

рисуетя таковым лишь тем, для которого универсальный эталон организации всякого знания — построение знания научно-теоретического. Однако подобное видение вещей надо признать узким, ограниченным. Обыденное политическое сознание есть целостность, которая обладает собственными основаниями упорядочения — как логическими, так и внелогическими²¹. На них и зиждется его единство.

Еще одна особенность обыденного политического сознания состоит в том, что его продуцентами и носителями являются все члены классового общества, способные нормально, рационально мыслить. Индивидов, которые бы не были субъектами этого сознания, в социальной действительности нет. Ибо невозможны в ней люди, абсолютно отключенные от политики, избавленные от пужд и забот политической практики.

Иная картина разворачивается на уровне политико-теоретического познания политических реальностей классового общества. Производство такого сознания доступно лишь слою лиц, которые посвятили себя духовному творчеству и профессионально занимаются исследованием сферы политики, закономерностей политической жизни (при этом они также могут успешно изучать другие грани общества, природу, бытие духа и т. д.). Короче, политико-теоретическое сознание как таковое — продукт особой, высококвалифицированной познавательной деятельности идеологов, ученых, т. е. мыслителей. На протяжении истории менялись те классы, социальные группы, из рядов которых выходили идеологи и ученые. Но неизменно главным делом политических мыслителей, их призванием было теоретическое постижение сущности и форм проявления политики, публичной власти, государственности, места политики в судьбах классового общества и пр.

Политико-теоретическое сознание и обыденное, массовидное, политическое сознание соотносятся не только как выражения разных уровней познания мира полити-

²¹ Наблюдения над сознанием русских крестьян привели П. С. Грацианского к мысли, что «...крестьянская правда выступала в роли внелогического основания упорядоченности, служила базисом, опираясь на который получали развитие и признание более конкретные идеи и требования, возникавшие в ходе освободительной борьбы» (*Грацианский П. С. Политическая и правовая мысль России второй половины XVIII в. М., 1984. С. 17*).

ки. Они связаны зависимостью, в которой вторичные образования общественного сознания находятся от первичных его образований. В этом аспекте обыденное, практически-политическое сознание, помещаясь в пространстве между внешними, институционализовавшимися формами политического бытия классового общества и самим политико-теоретическим сознанием, играет роль необходимого ближайшего звена в цепи той социальной детерминации, воздействие которой испытывает данное сознание²².

Первичные (практически-политические) образования сознания очерчивают и в некотором роде замыкают границы вторичных (политико-теоретических) его образований. Первичные являются областью тех возможностей, которые уже иначе, по-новому начинают комбинироваться в другой плоскости — вторичной (теперь уже теоретической) разработки содержания политического сознания²³. Применительно к этому содержанию связь первичных образований сознания со вторичными строится как каузальное отношение «невыраженного» и «выраженного».

Обыденное, практически-политическое сознание составляет теоретику политики, государствоведу актуальную информацию к размышлению. В этом своем качестве оно предстает резервуаром фактов, «предметностей» теоретического сознания, из которых создаются соответствующие политико-теоретические модели. То же обыденное, практически-политическое сознание усиленно «намекает» политическому мыслителю на проблемы, которыми он должен заниматься, «подсказывает» их постановку и решения. Оно настойчиво «рекомендует» ему свои оценки политических явлений, «предлагает» свой язык для того, чтобы такие оценки сформулировать. Всякий раз, когда на том или ином участке политико-теоретического сознания образуется вакуум, он немедленно насыщается обыденными представлениями. Избежать этого полностью не может, вероятно, ни одна конкретная система политико-теоретического знания.

²² См.: Пукшанский Б. Я. Обыденное сознание: Опыт филол. осмысления. Л., 1987. С. 115.

²³ Быть может, немного заостряя проблему, Альберт Эйнштейн писал: «Вся наука является не чем иным, как усовершенствованием повседневного мышления» (Эйнштейн А. Собр. науч. тр. М., 1967. Т. 4. С. 200).

Будучи зависимым от обыденного практически-политического сознания, политико-теоретическое сознание отнюдь не предопределяется таковым нацело и фатально. Мыслитель, исследующий мир политики, располагает по крайней мере двумя альтернативными шапками. Один шаг — пассивно поддаваться напору и влиянию первичных образований политического сознания и оставаться в рамках навязываемых ими знаний, переживаний, оценок. В таком варианте посредством категориального синтеза, различных логических процедур не удается извлечь из фактов, потока информации идею, т. е. не удается продвинуться к пониманию сущности, внутренних закономерностей политических явлений. Итогом предпринимаемых теоретиком операций оказывается воспроизведение (но лишь в усложненной логической и языковой оболочке) закамouflированного «под теорию» все того же обыденного, эмпирического, практически-политического сознания.

Есть, однако, и другой путь — подведение содержания обыденного сознания под категориальный строй теории. Этот прием дает возможность подняться над уровнем объективно-мыслительных форм выражения политики, над уровнем практически-политического сознания. Тут требуется соблюдение ряда условий. Необходимо достаточно отчетливое различение объектов и субъекта познания. Нужно трезвое критическое осмысление собственной позиции субъекта по отношению к изучаемым объектам. Следует (и это, пожалуй, самое трудное) не допускать подмены логических приемов, познавательных процедур, понятийного аппарата, практикуемых в теоретическом анализе, ходами мысли, рассуждениями, словом, свойственными массовидному, обыденному политическому сознанию²⁴.

Проблема, таким образом, не в том, чтобы пытаться выйти из духовной атмосферы, которая создается практически-политическим сознанием. Это — напрасные, утопические попытки. Вопрос заключается в умении, воле и таланте противостоять поглощению политико-теоретического сознания атмосферой сознания обыденного и вместе с тем — в способности знать, понимать, учитывать содержание, специфику проявлений данного сознания.

²⁴ Об этом см.: Соловьев Э. Ю. Личность и ситуация в социально-политическом анализе Маркса // *Вопр. философии*. 1968. № 5.

Реализация таких условий всегда осуществляется в напряженной обстановке общественно-политической борьбы, тесно переплетается с социальными симпатиями и антипатиями политического мыслителя, теоретика государства, с фактически разделяемой им классовой позицией. Последняя может быть как платформой прогрессивных, так и реакционных общественных групп; она либо содействует, либо препятствует достижению объективной истины в познании политики. Однако связанность политического мыслителя определенными классовыми установками не лишает его автоматически шанса выйти за пределы эмпирического сознания, превзойти в своей познавательной деятельности ступень обыденного «здравого рассудка».

Процесс и результаты познавательной деятельности материализуются, «опредмечиваются» в языке, который соединяет опыт общества, коллектива и индивида. Язык, взятый во всем его объеме, есть реальная форма существования общественного сознания и потому также — сознания политического. Оно дается субъекту исключительно в виде языка²⁵. Невозможно раскрыть и постичь феномены политического сознания, минуя фиксирующий и выражающий его язык.

Отмечавшимся уже различиям между эмпирическим и теоретическим уровнями познания политики соответствуют известные различия в языке, который воплощает практически-политическое и политико-теоретическое сознание. Первое представлено в обычном, естественном языке, посредством которого люди закрепляют свой повседневный общественно-политический опыт, обмениваются им, общаются друг с другом. Политико-теоретическое сознание «записывается» в основном на тот же естественный язык. Однако в языковой форме этого сознания присутствует еще и специфическая лексика, особые семантические детали, предназначенные для научных исследований, отчасти в идеологических акциях, для использования в массовых коммуникациях²⁶. Такая дифференциация отражается (быть может, не столь вы-

²⁵ «...язык есть практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого действительное сознание...» (Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произведений: В 3 т. М., 1979. Т. 1. С. 22).

²⁶ Один из первых опытов тщательного изучения языка, связанного с политической деятельностью, был предпринят с марксистских позиций Георгом Клаусом (см.: Klaus G. Sprache der

пукло, как в наши дни) на языке политико-теоретического и обыденного политического сознания минувших столетий, и с ней надо считаться при анализе текстов политических произведений прошлого.

Читатель наверняка обратил внимание вот на какое обстоятельство. Везде по тексту работы встречается и используется термин «политическое сознание», а не «политическое знание». Дело тут, понятно, не в орфографии, но в том, что «сознание» действительно объемнее «знания»: «...общественно накопленные знания, объективированные в слове, являются стержнем сознания»²⁷ — «стержнем», а не всем «сознанием» целиком. «Сознание» не есть просто непомерно разросшееся «знание». Оно обладает не совсем теми (или не только теми) характеристиками, что имеются у «знания»; соответственно строится и живет оно не совсем так, как строится и функционирует «знание».

Интуитивное же ощущение разницы между содержанием разбираемых терминов подкрепляется общепринятой практикой их применения. Говорят, например, о необходимости выработки у граждан «высокого политического сознания», сетуют на снижение в каких-то слоях населения «уровня политического сознания»; но не говорят о пропаганде «политического сознания» (говорят — «политических знаний»), не называют учебные пособия «Основы политического сознания» (называют — «Основы политических знаний») и т. д. Впрочем, строго научный ответ на вопрос, как в точности соотносятся между собой «сознание» и «знание», — за философами, психологами, науковедомы. Они, правда, еще некоторое время тому назад сами себя спрашивали: «Почему же так трудно ответить на вопрос: Что такое знание?»²⁸.

Politik. В., 1971). Ряд существенных аспектов соотношения политической практики, сознания и языка проанализирован в монографии Мюррея Эделмана «Политический язык» (см.: *Edelman M. Political language: Words that succeed and policies that fail* N. Y., 1977). В историко-языковом плане вызывает интерес: *Гухман М. М. Язык немецкой политической литературы эпохи Реформации и Крестьянской войны*. М., 1970.

²⁷ *Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание: О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира*. М., 1957. С. 275.

²⁸ *Ракитов А. И. Анатомия научного знания: (Популярное введение в логику и методологию науки)*. М., 1969. С. 27. Несколько раньше П. В. Копнин писал: «Термин „знание“ широко употребляется в литературе. Однако раскрытие его содер-

Тот абрис политического сознания как целостности, который дан на предшествующих страницах, не лишен пробелов. Однако желания предложить нечто беспробельное (желания, скажем, наивного) не было. А было намерение хотя бы пунктирно изобразить политическое сознание (основные признаки, компоненты, измерения в их взаимосвязях) в органическом единстве со сферой политики, в которой оно возникает, которая его объясняет, одновременно отражаясь в нем. Такое изображение политического сознания как целостности есть первый необходимый шаг в объяснении самого типа политического сознания и предпосылка новых дальнейших шагов в этом направлении. Нельзя всерьез рассуждать о типах, типологии, не имея самого общего понятия о том, что типизируется, о том, внутри какой предметной области, в какой системе объектов производится типизация.

2. Отношение — критерий типизации политического сознания

В рукописи «Немецкой идеологии» (гл. 1. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений) имелась написанная рукой Ф. Энгельса фраза: «Мое отношение к моей среде есть мое сознание»²⁹. Однако он не считал возможным оставить ее в тексте и зачеркнул. По гипотезе К. К. Платонова, Ф. Энгельс поступил так потому, что эта фраза не показалась ему передающей всей полноты содержания сознания (переживания, отношения, знания объектов) как психического акта³⁰. Однако не менее правдоподобна и другая гипотеза: Ф. Энгельс снял этот тезис из-за отсутствия в нем указания на то, какое же конкретно (практическое либо духовное, мысленное, «умственное») «мое отношение к моей среде есть мое сознание». Тем более что К. Маркс уже сформулировал в той же главе положение, согласно которому: «Сознание (das Bewußtsein) никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием

жапия принадлежит к разряду вечных проблем философии, которые решаются, но всегда обнаруживают новую сторону, требующую дальнейших усилий нашей мысли» (*Коплин П. В. Логические основы науки*. Киев, 1968. С. 15).

²⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произведения. Т. 1. С. 22.

³⁰ См.: Платонов К. К. Указ. соч. С. 162—163.

(das bewußte Sein)»³¹, т. е. К. Маркс показал — сознание есть *идеальное* («осознанное») отношение людей к реальному процессу их жизни. В связи с объяснением упомянутого эпизода не исключаются и какие-то еще иные гипотезы. Но в любом истолковании бесспорно сохраняется само представление о сознании как об *отношении* человека к миру. Такое представление, обогащенное и развитое в последовавших за «Немецкой идеологией» трудах К. Маркса и Ф. Энгельса,— одно из краеугольных в диалектико-материалистической концепции сознания.

Это представление активно разрабатывается в современной марксистско-ленинской науке. С. Л. Рубинштейн оттеняет факт единства в сознании отражения и отношения: «Сознание не только отражение, но и отношение человека к окружающему; при этом отношение и отражение не внеположны. Само отражение включает отношение к отражаемым явлениям»³². А. Н. Леонтьев критикует тех, для кого сознание — своеобразное психологическое производное только познавательной деятельности человека, а не всей его жизни; он опровергает взгляды тех, для кого сознание выступает интеллектуалистически — как знание, а не как отношение. «Но что психологически значит *сознание как отношение?*»³³ А. Н. Леонтьев отвечает: «Сознание как отношение и есть смысл, какой имеет для человека действительность, отражающаяся в его сознании»³⁴. Хотелось бы, конечно, видеть в этом ответе логически более тонкую формулировку дефиниции. Но нас здесь интересует не логический язык определения, а четко и однозначно акцентрированное в нем понимание сознания как отношения, образуемого тем смыслом, который «имеет для человека действительность».

Социальные и психологические механизмы, действием которых обуславливается модус сознания как отношения, рассматривает Б. Г. Ананьев. «Благодаря накоплению жизненного опыта,— утверждает он,— т. е. опыта отражения и самой практической деятельности, усвоению через язык исторически сложившихся знаний сознание становится совокупностью субъективных отношений че-

³¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произведения. Т. 1. С. 14.

³² Рубинштейн С. Л. Принципы и пути развития психологии. М., 1959. С. 158.

³³ Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. М., 1975. С. 274.

³⁴ Там же. С. 280.

ловека к природе, обществу, людям и самому себе. Но есть более общее субъективное отношение, в известном смысле порождающее само сознание: отношение к труду, практической деятельности, посредством которой человек не приспосабливается к окружающей среде, а подчиняет ее собственным нуждам, заставляет служить потребностям общества»³⁵. Если бы это высказывание было переведено с социально-философского уровня на уровень политико-теоретический, то оно, видоизменившись, облеклось в иную языковую оболочку; в частности, вместо понятий «природа», «окружающая среда», «общество», «практическая деятельность» в нем появились бы понятия, отражающие реальности мира политики.

Мысль о сознании как «совокупности субъективных отношений человека к природе, обществу, людям и самому себе» поддерживает Б. Ф. Ломов. Он берет его в личном аспекте, считая, что «это прежде всего проблема субъективных отношений личности»³⁶. Перенесение Б. Ф. Ломовым центра тяжести на «субъективные отношения личности» естественно потребовало такого разъяснения: «В данном случае термин „отношение“ подразумевает не только и не столько объективную связь личности с ее окружением (подобная связь презюмируется.— Л. М.), но прежде всего ее субъективную позицию в этом окружении»³⁷. Предметную область того особого отношения, каковым выступает сознание, конкретизирует Л. П. Буева. Она пишет: «Сознание человека есть не только отражение объективных условий и процессов, результатом которого является знание, но и внутреннее субъективное отношение личности к объективным условиям и формам своей деятельности, к своим социальным функциям и ролям»³⁸. Нет нужды приводить дальше аналогичные суждения психологов и философов. В принципе в диалектико-материалистической трактовке сознания как отношения они едины.

Если модус отношения неотъемлемо свойствен сознанию вообще, то тем более он присущ сознанию классового общества, и в особенности — сознанию политическому. С подхода к политическому сознанию как отношению

³⁵ Ананьев Б. Г. О проблемах современного человекознания. М., 1977. С. 175.

³⁶ Ломов Б. Ф. Указ. соч. С. 339.

³⁷ Там же. С. 326.

³⁸ Буева Л. П. Социальная среда и сознание личности. М., 1968. С. 232.

непосредственно начинается процесс его типизации.

Отношение субъекта к миру (осознание им бытия) имеет свою структуру. Ее особенности предопределяются тем, что это отношение — неизменно пристрастное, активно направленное, заинтересованное. В его пределах решается по сути один вопрос: значение для субъекта (положительное либо отрицательное) предметностей окружающего его мира. Экспериментально установлено, что даже в соприкосновении с вещами, сугубо нейтральными для людей, они осознают их как положительно или отрицательно субъективно значимые³⁹. В принципиальном плане это неоднократно отмечалось в философских и философско-психологических исследованиях. С. Л. Рубинштейн, например, в содержании сознания как отношения выделял «утверждение или отрицание, стремление или отвержение»⁴⁰. Владимир Брожик пишет о том, что субъект, выясняя значение эстетической либо политической «вещи», с которой он контактирует, решает: «будет ли она для него положительной или отрицательной цепностью»⁴¹. Словом, сознание как совокупность субъективных отношений человека к миру структурировано дихотомически и основой такой дихотомии служит закономерно происходящая поляризация тех значений, смыслов, которые приобретают для человека предметы окружающей его действительности.

Дихотомия «положительное» — «отрицательное» в сознании как отношении есть структура самой психической активности человека. «Основным содержанием психической активности индивида является восприятие чувственно данной действительности, ее принятие — неприятие...»⁴². Показывая, почему и на какой основе возникает это «принятие — неприятие», Шота Надирашвили говорит: «Человек в процессе своей активности проявляет положительные или отрицательные отношения к тем объектам, с которыми он устанавливает взаимоотношения. Эти положительные или отрицательные отношения

³⁹ См.: *Артемьева Е. Ю.* Психология субъективной семантики. М., 1980. С. 27—28. Исследовательница склоняется к тому, чтобы признать системы подобного рода осознания «первовидением», говорить о них как об универсалиях и регуляторах построения образа (с. 28—34).

⁴⁰ *Рубинштейн С. Л.* Принципы и пути развития психологии. С. 150.

⁴¹ *Брожик В.* Марксистская теория оценки. М., 1982. С. 106.

⁴² *Надирашвили Ш.* Понятие установки в общей и социальной психологии. Тбилиси, 1974. С. 36—37.

к ситуации, возникающие у человека, определяются той установкой, на основе которой они действуют»⁴³. Установка же, опосредствующая отношения человека с реальностью, носит «биполярный характер», причем он дает себя знать как при «наипростейшей и первичной классификации действительности», так и при классификации «основных социальных ценностей». Известно, что установкой считается готовность, предрасположенность субъекта, появляющаяся в предвосхищении им определенного объекта (или ситуации) и обеспечивающая устойчивое целенаправленное протекание деятельности по отношению к данному объекту⁴⁴.

Чтобы готовность субъекта к конкретной целенаправленной деятельности в сложившейся объективной ситуации актуализировалась и стала самой деятельностью, нужен мотив. Он вызывает активность субъекта, побуждает его к деятельности: выбор предмета, путей движения к нему и т. п. Мотив есть также осознаваемая причина, лежащая в основе выбора субъектом своих действий. Мотивы деятельности образуют мотивационную сферу. «Важной особенностью строения мотивации,— подчеркивает В. Г. Асеев,— является двухмодальное, положительно-отрицательное ее строение. Это выражается не только в наличии двух видов эмоционально-ценностной реакции человека на действительность (удовлетворение и неудовлетворение потребности, низкий и высокий уровень удовлетворения, горе и радость), но и в существовании относительно самостоятельных форм побуждений, соответствующих двум модальностям: побуждения типа естественной положительной потребности, влечения и побуждения типа нужды, необходимости, подчинения неблагоприятным обстоятельствам вопреки ряду естественных тенденций»⁴⁵. Позднее В. Г. Асеев еще раз особо отметил «внутреннюю противоречивость, двухмодальное строение всякого побуждения»⁴⁶.

Напомним, чтобы не потерять нить изложения, что базис рассматриваемого нами «двухмодального, положи-

⁴³ Там же. С. 124.

⁴⁴ Подробнее см.: Асмолов А. Г. Деятельность и установка. М., 1979.

⁴⁵ Асеев В. Г. Проблемы мотивации и личность // Теоретические проблемы психологии личности. М., 1974. С. 137.

⁴⁶ Асеев В. Г. Структурные характеристики мотивационной системы личности // Психологические проблемы социальной регуляции поведения. М., 1976. С. 182.

тельно-отрицательного строения» сознания — положительные или отрицательные значения, которые имеют для субъекта предметы окружающей его и осмысливаемой им среды. Или, что то же самое, положительное либо отрицательное отношение к этим предметам со стороны субъекта, их внутреннее принятие либо отвержение субъектом. По такому типу начало структурироваться уже архаическое сознание.

Специалистами (изучающими мышление древних людей, миф, ранние формы религии) показано, что архаическое сознание было сознанием дуалистическим, основанным на представлении о двоичности всего сущего⁴⁷. Хрестоматийны примеры созданных первобытным мышлением антиномий, раскрывающих и иллюстрирующих это представление. Вот некоторые из них: свет—тьма, земля—небо, огонь—вода, верх—низ, правое—левое, хаос—порядок, жара—холод, мужское—женское. В дуалистичности архаического сознания ярко отразились объективные природные контрасты. Однако не в меньшей мере представление о двоичности всего сущего надо связывать с дуальной организацией раннепервобытного человеческого общежития⁴⁸.

Архаическое (в частности, мифологическое) сознание воспринимает действительность как нечто непрерывно-целостное. Вместе с тем приведенные антиномии свидетельствуют, что «мифологическая логика широко оперирует бинарными (двоичными) оппозициями чувственных качеств, преодолевая, таким образом, „непрерывность“ восприятия окружающего мира путем выделения дискретных „кадров“ с противоположными знаками»⁴⁹. Сами себя эти «чувственные качества» никак не маркируют. В повседневном опыте вызывает практическое знание древними людьми того, какие явления благоприятны и полезны, а какие вредны и губительны⁵⁰. Руководствуясь таким знанием, человек с помощью «противоположных знаков» семантизирует и идеологизирует действительность. «Плюсами» и «минусами» он помечает в своем

⁴⁷ См.: *Иорданский В. Б.* Хаос и гармония. М., 1982. С. 27, 42, 44, 62.

⁴⁸ См.: *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и ист.-типол. анализ прорыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. Кн. 2. С. 776.

⁴⁹ *Мелегинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976. С. 168.

⁵⁰ См.: *Анисимов А. Ф.* Исторические особенности первобытного мышления. Л., 1971. С. 121.

сознании жизненно значимые для него предметы окружающего единого природно-социального мира. Так образуется ценностно-дихотомическая структура архаического сознания.

Оно не стоит на месте, развивается. Постепенно в нем складывается совокупность «противоположных знаков», которой будет суждено позднее войти (поднявшись до уровня абстракций) в систему логически-понятийного сознания как отношения и стать «мыслительным материалом» уже для его дихотомической структуры. Это хорошо видно на примере «противоположных знаков» этического и правового характера. «В дородовой период нет ни морали, ни права, — говорит О. М. Фрейденберг. — Однако здесь функционирует образность, которая впоследствии становится правовыми и этическими понятиями, хотя не содержит в себе ни этических, ни правовых архетипов... существуют метафоры „права“ и „беззакония“, „дурного“ и „хорошего“, „зла“ и „правды“, „добра“... Все эти конкретные образы означают только одно: „преисподнюю“ — „небо“ в их борьбе и несменяющейся смене. Качественных признаков у них нет никаких. Все зависит от положения тотема: если он „преисподняя“, это „зло“, „темнота“, „беззаконие“, „нарушение“, все то, из чего образуется всякое „отрицание“, „нет“... если он „небо“, это „добро“, „свет“, „праведность“, будущее утверждение... эти чисто тотемистические, а потому и космические метафоры — будущие понятия права и морали — посят характер не только не отвлеченный, а даже пространственный: „правый“, „низкий“, „высокий“, „неправый“ (левый) — метафоры неба и преисподней — только со временем получают качественное наполнение... Нужно непременно принять во внимание то, что... космогоническая и эсхатологическая образность имеет двойную потенцию — физическую и этическую...»⁵¹. Столь пространная цитата понадобилась для того, чтобы конкретнее и очевиднее стала мысль: меняются различные формы, исторические особенности выражения в сознании основных отношений человека к миру, но содержательный инвариант этого выражения, обуславливающий дихотомическую структуру сознания, остается⁵².

⁵¹ Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 60—61.

⁵² В более общем плане Г. и Г. А. Франкфорт утверждают: «...при попытке определить структуру мифопоэтической мысли и сравнить ее с современной (т. е. научной) мыслью разница

Справедливо было замечено, что «те или иные формы отношения к мифу (опора на миф, его интерпретация, обращение к его содержательно-информативным и формально-конструктивным моментам...) сопровождают всю историю политических и правовых учений — от ее становления до современности»⁵³. Опору на «формально-конструктивный момент» мифологического сознания демонстрирует древнеегипетское представление о царе. «Любовь египтянина к симметрии и равновесию породила идеального правителя, чудесно сочетающего милость с устраниением... Вновь и вновь в тексте возникает это симметричное противопоставление... Хвалебные стихи подчеркивают два аспекта его существа, поражая неожиданными переносами акцентов. „Это каратель, дробящий лбы, никому не устоять против него... бьется он без усталы, не щадя никого и истребляя всех без остатка. Всеобщий любимец, он полон очарования, он внушает любовь...“». Снова перед нами неоднозначная личность, спектр, в котором выделяется то один, то другой цвет»⁵⁴. Комментируя употребление Дж. Уилсоном категории «симметрия» в характеристике мышления древних египтян, Вяч. Вс. Иванов указывает, что ту его (мышления) особенность, которую Дж. Уилсон именуется „симметрией“, «точнее было бы обозначить как „двоичность“ (бинарность)»⁵⁵ древнеегипетского взгляда на мир.

Наличие подобной бинарности не отменяется приписыванием ее одному предмету, одному явлению, одному лицу или маркировкой заключающихся в ней противоположностей одним словом. Такая ситуация имеет тенденцию сходиться на нет. Например, греческий миф «знал двух Дик, две Правды, две Доли, двух Эросов, две Эриды: одно существо хорошее, другое — дурное. Этика не могла

между ними возникнет скорее благодаря эмоциональному отношению и настроению, нежели существованию так называемого дологического склада ума» (Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии: Духовные искания древнего человека. М., 1984. С. 31).

⁵³ *Нерсесянц В. С.* Миф в истории политических учений: (О роли традиций) // *Политика мира и развитие политических систем.* М., 1979. С. 257.

⁵⁴ *Уилсон Дж.* Египет: Функция государства: Вселенная и государство // Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. С. 78—79.

⁵⁵ *Иванов В. В.* До — во время — после? (Вместо предисловия) // Там же. С. 9.

допустить одномоментности зла и добра. Она их разделила и противопоставила»⁵⁶.

Обращения идеологов и мыслителей к мифу действительно сопровождают всю историю политических учений от ее становления до современности. Надо, однако, сказать: отношения политико-теоретического знания и мифа не исчерпываются тем, что движутся рядом и в это самое время миф как бы извне влияет на идущее своим путем политико-теоретическое знание. Есть еще одна, внутренняя, сторона их непрерывающейся связи и преемственности. На протяжении всей эволюции политического сознания в нем постоянно воспроизводится структура ценностного отношения субъекта к миру как структура двухмодальная, положительно-отрицательная. И структура эта — не продукт и проявление мифа. Но в мифе она впервые столь выразительно проступает и через него «транслируется» в последующие «формации» сознания⁵⁷.

По двухмодальному принципу строится всякое сознание. Но особенно велика роль этого принципа в построении тех разновидностей сознания, «в которых ценностное и жизненно-практическое отношение человека к миру имеют определяющее значение»⁵⁸. Такие разновидности квалифицируются как «ценностные формы сознания». К ним причисляют: «обыденное сознание», «моральное, религиозное, эстетическое сознание, правосознание в его неинституционализованной и неофициальной форме»⁵⁹. Не станем касаться вопроса о том, все или не все возможные «формы ценностного сознания» тут пересчитаны. сосре-

⁵⁶ Фрейдберг О. М. Указ. соч. С. 323.

⁵⁷ В. Н. Топоров высказывает мнение, что структуры, сформировавшиеся на ранних этапах развития человеческого познания в мифопоэтическом и натурфилософском мышлении, образуют неосознаваемую или плохо осознаваемую базу нынешней культуры, которая должна периодически рассматриваться и переосмысливаться (см.: Топоров В. Н. О числовых моделях в архаических текстах // Структура текста. М., 1980). Категоричнее суждение Клода Леви-Стросса: «Может быть, в один прекрасный день мы поймем, что в мифологическом мышлении работает та же логика, что и в мышлении научном, человек всегда мыслит одинаково „хорошо“» (Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983. С. 207).

⁵⁸ Григорьян Б. Т. Введение: Философия как способ практически-духовного освоения мира // Философия и ценностные формы сознания: (Крит. анализ буржуаз. концепций природы философии). М., 1978. С. 18.

⁵⁹ Там же. С. 20.

доточимся на ознакомлении с аксиологической структурой морального сознания. Во-первых, она больше других изучена. Во-вторых, эта структура как бы «отсвечивает» в аналогичных структурах иных «форм ценностного сознания», тем самым информация о ней позволяет лучше понять особенности таких структур.

В моральном сознании, согласно О. Г. Дробницкому, «любое понятие („добро“, „зло“, „справедливость“, „вдвал“) выражает человеческое отношение прития или отрицания действительности, подразумевает задание для практического действия. Нравственное предстваление, убеждение, чувство — это всегда и деятельно-психологическая установка субъекта, и одновременно способ видения мира»⁶⁰. В этом суждении важна не только характеристика морального сознания как способа видения мира через притие его либо отрицание, но и трактовка морального воззрения как деятельно-психологической установки субъекта.

А. И. Титаренко настойчиво и доказательно проводит мысль о том, что «противоположность „добра“ и „зла“ является общей ценностной дихотомией морального сознания. Она пронизывает его на всех „уровнях“ — подсознательном, чувственном, рациональном... На этой общей дихотомии зиждутся все другие разнообразные (в том числе альтернативные) построения морального сознания... Эта противоположность присуща всем историческим структурам нравственного сознания — от первобытной до современной»⁶¹. Следует особо выделить ту продуктивную в теоретико-познавательном отношении идею, что на дихотомии «добро» — «зло» базируются все остальные разнообразные построения морального сознания. Не базируются ли и в каждой ипой «ценностной форме сознания» все составляющие ее разнообразные переживания, знания, оценки и пр. на аналогичной основной дихотомии, не определяет ли она по-своему все эти компоненты?

На детерминированность морального сознания особенностями морали как общественного отношения, состоянием данного отношения обращает внимание А. А. Гусейнов. Он пишет, что «мораль есть такое качество общественных отношений между индивидами, которое поз-

⁶⁰ Дробницкий О. Г. Философия и моральное воззрение на мир // Философия и ценностные формы сознания. С. 88.

⁶¹ Титаренко А. И. Структуры нравственного сознания: Опыт этико-филос. исслед. М., 1974. С. 161—162.

воляет охарактеризовать их в рамках противоположности добра и зла»; «мораль... движется в рамках альтернативы добра и зла»⁶². Отсюда выводы: «ключевые для нравственного сознания понятия добра и зла... выявляют основную цепностную альтерпативу в отношениях индивидов друг к другу», «понятия добра и зла являются в этике основополагающими»⁶³. Следовательно, А. А. Гусейнов придерживается той позиции, что общей ценностной структурой морального сознания выступает дихотомия «добро»—«зло». Эту позицию можно считать господствующей среди этиков.

В работе А. А. Гусейнова привлекает внимание взгляд на понятия «добра» и «зла» как на образы определенных типов объективных социальных связей между людьми, выражающие отношение субъекта к таким связям. Интересна идея о том, что в моральном сознании представлена «не какая-то предметно-фиксированная сфера (срез) отношений между индивидами, а сама их общественная форма»⁶⁴. Такой «общественной формой» А. А. Гусейнов считает в данном случае мораль, которая, по его мнению, «имманентна всякой общественно значимой деятельности, всем общественным отношениям». Поэтому: «Мы рассуждаем о политических, экономических, духовных и иных процессах так, как если бы они по сути своей были моральными»⁶⁵. Положение, заслуживающее того, чтобы на нем остановиться.

Коль скоро автор говорит, что осмысление политики (политическое сознание) есть подобие осмысления морали (морального сознания), другими словами, что оно опирается на дихотомию положительного и отрицательного, означает маркировку политических реальностей метами «плюс», или «минус», внутреннее приятие либо отрицание этих реальностей субъектом, то наши точки зрения совпадают. Но такое подобие основывается не на одной только имманентности морали всем общественным отношениям. Политические отношения, институты, нормы, процессы сами по себе (без «как если бы»), по социальной сути своей — предметы практически-ценностные, непосредственно содержащие в себе общественно-значимые, актуальные для субъекта смыслы. Какой-то иной способ

⁶² Гусейнов А. А. Введение в этику. М., 1985. С. 13, 15.

⁶³ Там же. С. 12, 13.

⁶⁴ Там же. С. 155.

⁶⁵ Там же. С. 11.

рассуждения об этих предметах, иной способ их осознания (кроме рассматриваемого) был бы просто не адекватен их природе, негоден.

Однако как раз способ осознания, отражения в психике общественно-значимых смыслов, благ и т. п. изучен слабо. «В силу того что объективные ценности и их психические отражения оказались предметами разных научных дисциплин, использующих различающиеся между собой концептуальные средства, они до сих пор плохо соотнесены друг с другом. Проблема психического отражения потребностей и благ остается в ряде своих существенных аспектов теоретически даже не поставленной»⁶⁶. Строки эти приведены не для реабилитации уже имеющих и вероятных в последующем уязвимостей анализа типов политического сознания, а для понимания его сегодняшних возможностей.

3. Два полюса отношения к государству в истории политической мысли

Общие черты построения политического сознания как отношения нельзя обнаружить и объяснить лишь из взглядывания в него самого, ибо задает их ему композиция той макросистемы, в которую оно (через «общественное сознание» и «ценностные формы сознания») входит, а именно сознание в целом. Иметь предварительно сведения об этой композиции совершенно необходимо. Иначе неоткуда появиться начальному представлению об общих чертах структуры политического сознания, содержащему, правда, в себе известный момент априорности, «след» его получения дедуктивным путем. Извлечь же из упомянутых сведений информацию о своеобразии данной структуры, о «необщем выражении» ее лица невозможно. Такой информации в них просто нет. Чтобы выяснить специфику, особенности построения собственно политического сознания как идеального (в идее) отношения субъекта к окружающему его миру политики, нужно встать на почву самого политического сознания, обратиться к материалам истории политической мысли, помня при этом схему композиции сознания в целом.

⁶⁶ Магун В. С. Потребности и психология социальной деятельности личности. Л., 1983. С. 22.

Удобнее всего будет прибегнуть к образцам, в которых смысл заключенного в них отношения субъекта к политической действительности, государству, публичной власти явно определен и различий не вызывает.

Проблема способа существования человека в его соотношении с бытием, сущим — проблема философская. У истоков политической философии находится Платон. Он смотрит на любое государство как на установление по своему генезису и призванию *полезное*⁶⁷. Устами Сократа Платон говорит в «Государстве»: «...займемся мысленно построением государства с самого начала. Как видно, его создают наши потребности» (Государство, II, 369 с.). Такая связь факта происхождения государства с необходимостью удовлетворения людских потребностей видна из предшествовавшего этим словам платоновского Сократа суждения: «Испытывая нужду во многом, многие люди собираются воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу помощь: такое совместное поселение и получает у нас название государства...» (Государство, II, 369 с.). Уже в силу одного того, что в государстве люди получают возможность жить сообща и «оказывать друг другу помощь», государство выглядит в глазах Платона благом. Верно, благо это может быть совершенным или несовершенным в зависимости от наличия либо отсутствия в нем качества справедливости. Когда государство только еще зарождалось, в нем были элементы как справедливости, так и несправедливости. «Если мы мысленно представим себе возникающее государство, мы, не правда ли, увидим там зачатки справедливости и несправедливости?» (Государство, II, 369 а). Однако последующая жизнь привела к тому, что несправедливость одолела справедливость и государство стало выступать несовершенным по устройству, облаченным в отрицательные формы.

Во всех таких формах государства вместо единомыслия налицо раздор; вместо справедливого распределения обязанностей там господствуют принуждение и насилие; вместо стремления к высшим целям общежития — стрем-

⁶⁷ Иной точки зрения придерживался В. Ф. Асмус, считавший, что, по Платону, на потребностях должно основываться «разумное устройство совершенного государства» (Платон. Соч.: В 3 т. М., 1971, Т. 3, ч. 1: Комментарий. С. 579). Понятие «государство» подмешено здесь сразу двумя другими понятиями: «разумное устройство» государства и «совершенное государство».

ление к власти ради низких целей; вместо отречения от материальных интересов, их ограничения — алчность, погоня за деньгами, стяжательство. Платон в самых мрачных цветах рисует пороки современных ему государств, критически воспринимает существующие несовершенные государственные устройства. Он отвергает реальные отрицательные формы государства, мечтая заменить их формой совершенной, идеальной. Совершенное государство, по Платону, то, в котором воцарится справедливость. Что она такое? «...Заниматься каждому своим делом — это, пожалуй, и будет справедливостью» (Государство, IV, 433 b); «справедливость состоит в том, чтобы каждый имел свое и исполнял тоже свое» (Государство, IV, 433e). Признание любого государства полезным и допущение вероятности создания государства, идеального по устройству, отнюдь не вели Платона к безоглядному одобрению всякой наличной политической формы. Но при всем том его критика никогда не была направлена в сторону государства как нужного и желательного порядка человеческого общежития.

Значительное влияние платоновской политико-правовой философии испытал Аристотель. Оно сказалось в первую очередь на отношении Стагирита к государству как установлению, в принципе благотворному для рода человеческого. Автор «Политики» так определяет государство: «...больше других и к высшему из всех благ стремится то общество, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общества. Это общество и называется государством, или общением политическим» (Политика, I, I, 1 1252 a). Свойство благотворности государству сообщает заложенная в нем самой природой тяга к достижению людьми, сообществом «прекрасного существования» (Политика, IV, III, 12 1291 a), жизни в соответствии с добродетелью⁶⁸. Цель государства — обеспечить блаженную автаркическую жизнь полиса и его членов — делает политическое общество не столько общением утилитарным, сколько придает ему характер самодовлеющей нравственной социальной формы. Аристотель, увлеченный подобной мыслью, даже сетует на то, что Платон-де проглядел это обстоятельство, полагая, «будто всякое государство образуется лишь ради удовлетворения насущных потребностей» (Политика, IV, III, 12 1291 a).

⁶⁸ См.: *Доватур А. И.* Политика и Полити Аристотеля. М.; Л., 1965. С. 19—22,

Сетование Аристотеля, однако, не имеет оснований: «и в платоновской конструкции деятельность по удовлетворению потребностей подчинена идеальным началам государства»⁶⁹.

Одно из наиболее крупных достижений политико-теоретического знания античного Рима — учение Цицерона о государстве, подготовленное предшествующим развитием эллинской политической теории. Знак отношения Цицерона к государству менее заметен в его знаменитых дефинициях государства, определяющих его как «достояние народа», «соединение многих людей, связанных между собой согласием в вопросах права и общностью интересов» (Цицерон. О государстве, I, 25, 39), «общий правопорядок» (Там же, I, 32, 49). Зато этот знак отчетливо виден там, где Цицерон утверждает, что «ни в одном деле доблесть человека не приближается к могуществу богов более, чем это происходит при основании новых государств и при сохранении уже основанных» (Цицерон. О государстве, I, 7, 12). В такой же тональности говорится в ином месте: «Ибо не будь у человека, так сказать, семян справедливости, не возникло бы ни других доблестей, ни самого государства» (Там же, I, 26, 41). Цицерон призывает изучать науки, которые могут сделать граждан «полезными государству»; по его мнению, это — «самая славная задача мудрости и величайшее проявление доблести и ее обязанность» (Там же, I, 20, 33).

Стремиться быть полезным и усматривать в принесении пользы «самую славную задачу мудрости», «величайшее проявление доблести и ее обязанность» можно, конечно, только по отношению к тому предмету, к которому испытывают благоговение. Таким предметом и было для Цицерона государство. В заключении трактата «О государстве», Цицерон произносит: «...ничто так не угодно высшему божеству, правящему всем миром, — во всяком случае, всем происходящим на земле, — как Собрания и объединения людей, связанные правом и называемые государствами...» (Цицерон. О государстве, VI, 13, 13).

В таком отношении к государству Цицерон, разумеется, не одинок. Платон, Аристотель (да и многие другие греческие и римские мыслители) так же относились к политическому общению. Но между Цицероном и Платоном, например, существует некоторое различие. С. Л. Утченко пишет даже, что у Цицерона «принципиально иным оказы-

⁶⁹ Нерсесянц В. С. Платон. М., 1984. С. 71.

вается самый подход, отношение к проблеме государства. Если идеальное государство Платона („Государство“ и... в какой-то мере „Законы“) имеет значение лишь абсолютной (и отвлеченной) нормы, то совершенное государство Цицерона — не только построение, пригодное для Рима и даже связанное с определенной эпохой, но и реально воплощенное в самой римской истории»⁷⁰. С нашей точки зрения, речь надо вести в этом случае не о принципиально различном отношении Платона и Цицерона к государству вообще (в аксиологическом плане оно одинаково), но о разных уровнях абстрактности их политических идеалов и о разном понимании ими меры реализуемости этих идеалов.

Большой знаток античной политической мысли, С. Л. Утченко констатирует: «Давно и справедливо было отмечено, что все теории государства в древности развивались, по существу, в весьма ограниченных пределах, решая два основных вопроса: о государственных формах и о лучшей из этих форм»⁷¹. Такая констатация достоверна, если иметь в виду политико-теоретическое знание Древней Греции и Рима, а главное, если признать, что в политико-теоретическом знании того времени не поднимался вопрос о приятии или отрицании государства. В действительности, однако, такой вопрос стоял и, как мы убедились, решался обыкновенно в пользу позитивного восприятия государства.

Политическое сознание античности было неизмеримо шире своих концептуализированных образований, доктрин. В его пределах не только решались вопросы о формах государства и о лучшей из них, а прежде всего давался ответ на фундаментальнейший смысло-жизненный вопрос (вроде бы походя снимавшийся в политико-теоретическом знании): как следует в принципе относиться к государству, как нужно оценивать его в целом. Отношение к нему, высказанное Платоном, Аристотелем, Цицероном, авторами многих других теорий государства, отнюдь не являлось самоподразумеваемым и единственным.

Такого отношения и не может быть там, где субъект стоит перед сознательным выбором. Как раз тогда, когда жили и творили классики античной политической мысли,

⁷⁰ Утченко С. Л. Политические учения Древнего Рима (III— I вв. до н. э.). М., 1977. С. 155.

⁷¹ Утченко С. Л. Указ. соч. С. 141.

существовало заметное идейное течение — кинизм⁷², представители которого занимали по отношению к государству позицию, диаметрально противоположную платоновско-аристотелевско-цицероновской. Истипы ради отметим, что полное неприятие кипиками (среди них выделяются Аптисфен, Диоген, Кратет, Керкид, Дион) государства, политических институтов и норм — часть их отрицания вообще всей социальной культуры как явления, которое, по понятиям киников, враждебно человеку, поработает и губит его.

Киники «отрицали все,— пишет И. М. Нахов,— что противостояло человеку как враждебная, впеоложенная сила,— *государство* с его институтами, законами, политикой, демагогами, правителями, диктаторами и т. п.»⁷³ Это возникало из их убеждения в том, что государство и его законы разрушили природное равенство, естественное счастье людей. Законы государства — антагонисты природы⁷⁴, служащей для кипиков колыбелью и прибежищем человечности и свободы, разума и добродетели. Их антигосударственный пафос особенно остро чувствуется в отвержении законов, которые они не без оснований считали опорами государства.

Согласно Аптисфену: «Мудрец живет не по законам государства, а по законам добродетели»⁷⁵. Основатель кинической школы проводит мысль о ненужности законодательства: «Законодательство по необходимости устанавливается в интересах людей, равных как по рождению, так и по могуществу. Для таких людей законы не пишутся: они сами себе законы. И был бы смешон тот, кто пытался бы писать для них законы»⁷⁶. У Аптисфена есть суждение, которое, по-видимому, допустимо толковать как скрытую полемику с «государственником» Гераклитом. Философ из Эфеса наставлял: «За закон народ должен биться, как за городскую стену» (Диоген Лаэртский, IX, 1, 2). Аптисфен возражает: «Совместная жизнь братьев-единомышленников прочнее всяких стен»⁷⁷. Законофобия

⁷² В последние годы благодаря работам И. М. Нахова кинизм получил наконец должное освещение. См.: *Нахов И. М. Киническая литература*. М., 1981; *Он же. Философия кипиков*. М., 1982; Антология кинизма/Изд. подгот. И. М. Нахов. М., 1984.

⁷³ *Нахов И. М. Философия кипиков*. С. 99.

⁷⁴ См.: Антология кинизма. С. 66.

⁷⁵ Там же. С. 56.

⁷⁶ Там же. С. 110.

⁷⁷ Там же. С. 54—55.

отличает и Диогена. О нем сообщается, что «он меньше всего считался с законами государства, предпочитая им законы природы»⁷⁸. Лукиан рассказывает о кинике Денокте, который «разговаривал с одним законником о том, что законы, по его мнению, бесполезны как для хороших людей, так и для дурных. Первые не нуждаются в законах, вторые от них не становятся лучше»⁷⁹. Испытавший сильное влияние кинизма римский стоик Эпиктет признавал право быть настоящим киническим философом только за тем, кто мог заявить: «У меня нет ни прав гражданства, ни дома, ни денег, ни рабов... У меня нет ни жены, ни детей, ни постели. Только земля и небо и один-единственный плац. Чего же мне не хватает?! Разве я не свободен? Я сам себе царь и господин...» (Эпиктет. Беседы III, 22, 47 и след.).

Представление о нигилистическом настрое кинизма выразительно дает тот образ Диогена, который отложился в сознании его современников: «...Диоген сбросил с себя все узы окружающего мира и освободился от оков ...не боясь тиранов, не подчиняясь насилию закона, не затрудняя себя общественными делами ...не обременяя себя военной службой... он осмеивал все это — людей и их занятия» (Максим Тирский, 36, 5)⁸⁰. Нигилизм такого сорта исключает выдвижение каких бы то ни было проектов переделки, улучшения мира политики, организации его на новых основаниях, создания «правильного» государства и т. д. Потому обмолвкой кажется положение И. М. Нахова о том, что: «в „правильном“, т. е. идеальном, государстве киников нет места собственности, ибо „все принадлежит мудрецам“ (Диоген Лаэртский, VI, 11, 37)»⁸¹. У киников вообще нет места самому политическому, государственности (пусть даже идеальной). Нельзя ведь всерьез расценивать в качестве примера «единственно совершенного государственного устройства» ...только Вселенную (пример этот находил Диоген)⁸².

Двухмодальное, положительно-отрицательное отношение к государству обнаруживает не одна лишь политическая мысль античности. Оно свойственно политическому сознанию всякой классовой общественно-экономической формации, присутствует в нем на самых разных стадиях

⁷⁸ Там же. С. 79.

⁷⁹ Там же. С. 285.

⁸⁰ Цит. по кн.: *Нахов И. М.* Кипическая литература. С. 26.

⁸¹ Там же. С. 37.

⁸² См.: Антология кинизма. С. 79.

его эволюции в различных регионах. На громадном отдалении от античной Греции и Рима древнекитайская политическая мысль демонстрирует точно такую же бинарную оппозицию, двухполюсную структуру.

Если все древнекитайское политическое сознание и не сводится целиком к проповедовавшимся Конфуцием взглядам на государственность, то бесспорно, что они являются в нем господствующими. Развивая их, Конфуций намеревался, во-первых, упорядочить положение внутри наследственной знати, сплотить ее перед лицом нависшей угрозы потери власти; во-вторых, дать идеологическое обоснование привилегированным позициям знати, умерить недовольство низов ее господством. Он обращался к привычному для мышления его соплеменников образу государства как большой семьи и подчеркивал, что правитель, государь — глава этой большой семьи, отец народа. В трактовку государства Конфуций привнес укоренившуюся в сознании древнекитайского общества еще со времен патриархально-родового строя идею сыновней почтительности. Сыновняя почтительность, повиновение младших в семье старшим повторяется и в партикуляристских отношениях между государем и подданными, чиновниками и народом⁸³. Поскольку старшие обладают непререкаемым для младших авторитетом, постольку наибольший такой авторитет имеет отец народа, государь, непосредственно опирающийся на наследственную знать, «благородных»; в нем воплощается государство: каков государь — таково и государство. Поэтому Конфуций стремился окружить авторитет государя (а потому и государства) ореолом святости.

Он пытается добиться этого прежде всего тем, что связывает роль, функцию правителя с мандатом на управление страной в соответствии с заветами предков и установлениями древних мудрецов, который правитель получает от самого Неба как его наместник⁸⁴. Через такой мандат государь (и государство) как бы наделяются величием самого Неба. Синологи до сих пор разбирают вопрос: «Чем же все-таки является Небо у Конфуция — Богом, наделенным сознанием, способным испытывать недовольство и осуществлять возмездие, или Природой,

⁸³ См.: Фитман О. Л. Некоторые проблемы традиционной китайской идеологии // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984. С. 6.

⁸⁴ См.: Переломов Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981. С. 96.

действующей естественно, согласно объективно существующим законам?»⁸⁵. Однако любой вариант решения этого вопроса не колеблет понимания Конфуцием Неба как высшей и благой силы, направляющей жизнь всех (от простого общинника до правителя), жизнь государства по благому пути — силы, познание воли которой способно сделать человека благородным. «Не зная воли Неба, нельзя стать благородным мужем» («Лунь Юй», 203).

Люди, воспринявшие идеи Конфуция, убежденные конфуцианцы, полагали, что в мире нет ничего, более справедливого и святого, чем существующие в Китае порядки. «Конфуцианец, — пишут Л. С. Васильев и Д. Е. Фурман, — не воспитывался безропотным рабом человека (скорее это можно сказать о христианине), по его в такой степени воспитывали рабом строя, что, даже восставая, он всегда восставал во имя строя»⁸⁶.

В древнем Китае, кроме конфуцианской, были и другие влиятельные школы, в центре внимания которых находился мир политики: моисты, легисты. Но по сравнению с конфуцианцами они ничего принципиально нового не внесли в эту проблему, разве что еще энергичнее Конфуция и его последователей возвеличивали государство. С точкой зрения, противоположной конфуцианской, выступила школа даосов. Наиболее выдающейся фигурой среди них был Чжуан-цзы (369—286 гг. до н. э.). Он подверг радикальному сомнению подавляющее большинство общепринятых древнекитайских представлений об этике и политике⁸⁷.

⁸⁵ Каранетьянц А. М. Первоначальный смысл основных конфуцианских категорий // Конфуцианство в Китае: Пробл. теории и практики. М., 1982. С. 29.

⁸⁶ Васильев Л. С., Фурман Д. Е. Христианство и конфуцианство: (Опыт сравн. социол. анализа) // История и культура Китая: (Сб. памяти акад. В. П. Васильева). М., 1974. С. 473—474.

⁸⁷ Л. С. Васильев придерживается того мнения, что мысль Чжуан-цзы менее всего политическая. «Скорее, напротив, аполитичная, в чем опять-таки ощущается вызов привычной норме» (Васильев Л. С. Политическая и правовая мысль древнего Китая // История политических и правовых учений: Древ. мир. М., 1985. С. 186). Отрицание даосским философом государства (как это будет показано ниже) никоим образом не превращает его идейную позицию в аполитичную. Свойство политической мысли придает не тот или иной знак отношения к государству, а отражение в ней простейшей и универсальной клеточки политического диполя «повеление — подчинение», характерного для государственно-организованного общества.

Чжуан-цзы считает общество, цивилизацию, культуру — злом. Они потому зло, что сковывают человека массой пустых условностей, сетями ложных обязанностей, извне навязываемым долгом и пр. Тем самым человек лишается своего величайшего достояния — жизненной независимости. Подлинно, по Чжуан-цзы, только природное, физическое существование отдельной, отрешившейся от общества самоценной личности. Ее глазами даосский мыслитель смотрит на государство, ставя его в один ряд с обществом, цивилизацией, культурой. Он видит в нем силу, которая стесняет естественное развитие личности, насилует натуру человека, дрессирует его как лошадь. В когтях всемогущей и вездесущей государственной власти оказывается задушенной свобода человека.

Мир политики вредоносен не только тем, что тиранит простых людей, превращает их в покорные игрушки чужой воли. Он разлагает, обезчеловечивает самих слуг государства. Жажда власти, участие в политике делают их сущими разбойниками («Чжуан-цзы», X). Об руку с политической деятельностью неизбежно идут тщеславие, интриганство, пресмыкательство, лицемерие и т. п. Вот почему на предложение чуского правителя, переданное двумя саповниками, в котором говорилось: «Хочу возложить на Вас бремя государственных дел», Чжуан-цзы заявил: «Я слышал, что в Чу имеется священная черепаха, которая умерла три тысячи лет тому назад. Правители Чу хранят ее... в храме предков. Что предпочла бы эта черепаха: быть мертвой, но чтобы почитались оставшиеся после нее кости, или быть живой и волочить хвост по грязи?» Оба саповника ответили: «Предпочла бы быть живой и волочить хвост по грязи». Тогда Чжуан-цзы сказал: «Уходите! Я тоже предпочитаю волочить хвост по грязи» («Чжуан-цзы», XVII). Возвращение к простоте первозданной природы, к естественности элементарного существования является для Чжуан-цзы альтернативой жизни в фальши и испорченности общества, мира политики.

С осуждением тех или иных ущербностей этого мира в древнем Китае выступали не одни только даосы. Но лишь они доказывали, что государство как таковое порочно в корне, ибо оно лишает свободы личность, поработывает народ, развязывает стихию репрессий и убийств и т. д.

Несмотря на все инвективы против государства, Чжуан-цзы и даосы не призывают к его ликвидации. Чжуан-цзы, например, терпимо относится к различиям сословий

и соглашается даже с тем, чтобы «Сын неба», император, стоял в центре как земной образ Дао, не вмешиваясь при этом в жизнь народа, не администрируя; недеяние — вот главное достоинство статуса главы государства⁸⁸. Даосский мыслитель — за отмену всех наказаний и наград, так как пытки калечат тела, а награды развращают души; бесполезна юстиция, поскольку всех виновных наказать невозможно, а честные люди служат добросовестно и бескорыстно. Короче, Чжуан-цзы допускает существование государства, но такого, которое бы никто не ощущал и не замечал⁸⁹.

Встав в менторско-морализаторскую позу, можно было бы начать укорять Чжуан-цзы за непоследовательное развитие им идеи отрицания государства, за то, скажем, что он не пришел к убеждению о необходимости... «взрыва государства» и пр. Но подобная поза и упреки крайне неуместны там, где требуется объяснить, понять, почему именно такие, а не иные выводы сделал из своего общего категорического неприятия мира политики даосский мыслитель. Общее же неприятие им данного мира, государства как искусственной, противоестественной структуры, как зла, которое вместе с цивилизацией, культурой следует отринуть, очевидно.

Существовавшей в античном политическом сознании антитезе Платон—Аристотель (Цицерон и др.) и Антисфен—Диоген, связанной с диаметрально противоположным отношением мысли к государству, в древнекитайском политическом сознании соответствует аналогичная антитеза: Конфуций (а также Мо Ди, Шан Ян) и Чжуан-цзы. Это параллель неслучайная. Рассматриваемая антитеза проходит через всю историю политического сознания, через всю историю эволюции представлений о государстве.

В Новом завете, почитаемом христианами Священным писанием, чисто внешне объединены два взаимоисключающих подхода к государству. Один отражен в «Откровении Ионна Богослова» (Апокалипсисе), дру-

⁸⁸ Центральный принцип даосской философии — «не-деяние», понимаемый применительно к социальным явлениям как «нарушение» объективных законов общественного развития, оказался вполне пригодным и для управления государством. См.: *Кроль Ю. М.* Сыма Цянь — историк. М., 1970. С. 14.

⁸⁹ См.: *Малявин В. В.* Чжуан-цзы. М., 1985. С. 58; *Chang Tsung-Tung.* Metaphysik: Erkenntnis und praktische Philosophie in Chang-Tzu. Frankfurt a. M., 1982.

гой — в «Послании к Римлянам» апостола Павла⁹⁰. Через понятие «Царство Господа» (Откровение, II, 15), «Царство «Бога» (Откровение, 12, 10) автор Апокалипсиса развенчивает земную власть, яростно осуждает существующее государство как воплощение неправды, беззакония, греха и т. п. В Апокалипсисе выражена решимость низвергнуть не только «Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным» (Откровение, 17, 5), т. е. Римское государство, но и истребить все политическое зло на земле. «Царство Господа» мыслилось устроенным, конечно же, не на политический лад. Иное слишком грубо противоречило бы антигосударственнической тенденции Апокалипсиса⁹¹.

Кардинальный поворот в отношении первоначального христианства к государству особенно заметен в упоминавшемся Послании апостола Павла. В этой части Нового завета государство, его слуги объявляются благодетельными, пекущимися о мире, порядке и справедливости. Преодоление верующим отчуждения от мира политики, почитание государства и повиновение ему возводятся теперь в добродетель христианина. «Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божьему установлению... Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее. Ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро... надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести» (Римлянам, 13, 1—5).

В литературе показано, под влиянием каких факторов и каким путем произошла столь поразительная метаморфоза: от проклятий в адрес государства до его превознесения⁹². Со своей стороны, обратим внимание на то, что сохранение в христианском вероучении этих двух взаимоисключающих подходов к государству дорого обошлось христианской церкви и политическим порядкам, которые она санкционировала своим учением. Религиоз-

⁹⁰ Ф. Энгельс держался того мнения, что так называемые Послания апостола Павла, «во всяком случае в их теперешнем виде, написаны по меньшей мере на 60 лет позднее Откровения» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 22. С. 479). Современное религиозведение в принципе подтверждает эту точку зрения. См.: Крывелев И. А. Библия: Ист.-крит. анализ. М., 1982. С. 57—58.

⁹¹ См.: Кубланов М. М. Возникновение христианства: Эпоха. Идси. Искания. М., 1974. С. 136.

⁹² См.: Зорькин В. Д. Политические и правовые идеи раннего христианства // История политических и правовых учений. С. 320—331.

ные еретические движения Средневековья неплохо использовали существование такой антитезы в борьбе против официальной церкви, против власти церковных и светских феодалов.

В отличие от первоначального христианства рапший ислам не знал своего Иоанна Богослова; над ним скорее витает дух «Послания к Римлянам» апостола Павла. Однозначно в раннем исламе отношение к политическим установлениям: они рассматриваются как освященные божественной волей. По части сакрализации государства главная священная книга мусульман, быть может, превосходит Новый завет. Один из основных принципов ислама — слияние светского и духовного. Ислам не различает политику и религию⁹³. Согласно Корану, в реально существующем теократическом государстве наличествует сам Аллах, занимая в нем высшую ступень в иерархии власти; на двух последующих располагаются его посланник, затем — должностные лица⁹⁴. Какое чувство могли испытывать мусульмане, уверовавшие в то, что с помощью Корана, через прямой контакт со своим посланником их общиной-государством непосредственно управляет Аллах? Призыв Корана падал на благодатную почву: «Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь посланникам и обладателям власти среди вас» (IV, 62/59). Исполнявших волю-завет бога ждало вознаграждение: «А кто повинуется Аллаху и посланнику, то они — вместе с теми из пророков, праведников, исповедников, благочестивых, кому Аллах оказал милость» (IV, 71/69).

Однако политическая идеология ислама шире, чем сумма приведенных и подобных им положений Корана. В ней представлено множество разных, порой противоположных мнений по фундаментальным проблемам политики, государства. Сколь различно решается, например, вопрос об условиях легитимности верховной государственной власти в шиизме и суннизме! Суфизм культивировал взгляды, позволявшие верующим настраиваться вообще антигосударственнически. Главная мысль заключается в том, что бог находится совсем рядом с верующими и что они могут общаться с ним без всяких посредников. Суфии говорят о ничтожности земных благ

⁹³ См.: Пиотровский М. В. Светское и духовное в теории и практике средневекового ислама // Ислам: Религия, общество, государство. М., 1984. С. 176.

⁹⁴ См.: Грязневич П. А. Ислам и государство: (К истории гос.-полит. идеологии раннего ислама) // Там же. С. 192.

в сравнении с благами жизни будущей, потусторонней; они оправдывают неприятие мирских ценностей, отказываются от участия в мирских делах и т. д.⁹⁵ Если здесь и есть какие-то крупницы социального протеста, то все равно он пассивный, сублимировавшийся в «индивидуальную набожность», в полное предание себя воле бога.

Некоторые положения суфиев перекликаются с тем, с чем мы уже отчасти встречались у киников и даосов. Кажется реалистичной, могущей подтвердиться гипотеза о том, что также в общем отношении к государству есть черты сходства между суфизмом, с одной стороны, кинизмом и даосизмом — с другой. Но выявить это в состоянии только дальнейший доскональный анализ, тонкая интерпретация и тщательное сопоставление этих течений.

В развитии каждой сколько-нибудь значительной религиозной идеологии с неизбежностью наступает момент, когда источник веры (Священное писание) и обращение к нему становятся чрезвычайно опасными для самой этой веры. Подобное происходит в результате того, что люди, стремящиеся к переменам в господствующем образе жизни, пытаются найти надежную мировоззренческую и нравственную опору своим представлениям не вне религии, а в новом, «истинном» толковании «писания». Случилось такое и с зороастризмом — религией древних иранцев.

Ее создатель, Зороастр, жил примерно в VII—VI вв. до н. э. Учение Зороастра изложено им самим в священной книге — Авесте (точнее, в наиболее ранней части этой книги, посвящей названию «Гаты»). В зороастризме все сущее раздвоено, разделено на два враждебных, полярно противоположных лагеря: мир добра, справедливости и мир зла; царство света и царство тьмы. Первое олицетворяет Ахура-Мазда (греч. Ормузд), второе — Анхра-Майнью (греч. Ариман). Среди отвлеченных, абстрактных проявлений верховного бога Ахура-Мазды наряду с Лучшей правдой, Доброй мыслью и др. есть также (на это мы обращаем особое внимание) Избранная власть (по-видимому, в смысле наилучшая)⁹⁶.

⁹⁵ См.: *Кныш А. Д.* Некоторые проблемы изучения суфизма // Там же. С. 88—91; *Фильштинский И. М., Шидфар Б. Я.* Очерк арабо-мусульманской культуры (VII—XII вв.). М., 1971. С. 152—154.

⁹⁶ Подробнее см.: *Дорошенко Е. А.* Зороастрийцы в Иране: (Ист.-этногр. очерк). М., 1982. С. 14; *Бойс М.* Зороастрийцы: Верования и обычаи. М., 1987. С. 32—33.

Основная цель мирового процесса, по Зороастру, — достижение победы Добра, света над Злом, мраком. Такая победа неминуемо придет, по только в итоге постоянной непримиримой борьбы с воинством тьмы: ложью, завистью, лицемерием, ленью, всяческими духами и колдунами, вредящими огню, земле, воде, скоту. Человеку предоставлен выбор встать на любую сторону в извечной борьбе Добра и Зла. Выбравший сторону Света, справедливости праведный человек в борьбе со Злом должен блюсти три правила-заповеди: Добрая мысль, Доброе слово, Доброе деяние.

По совершении Последнего суда, огнем и расплавленным металлом разделяющего две стороны — праведную и лживую, обрекающего носителей зла, лжи (друдежцев) на вечные муки в кремешной мгле и открывающего артовцам (Арта — божественная справедливость, Наилучший Распорядок) дверь в царство света, грядет «Вторая» жизнь. Ею станут управлять справедливые цари, благодетели стран; они-то и насадят, внедрят Арту. «Гаты» поэтизируют Наилучший Распорядок. Прозаическая же, земная подоплека такой поэтизации — надежда на то, что Арта (носитель которого — сам Ахура-Мазда) «ведет к обогащению общины скотоводов-земледельцев и к укреплению возникшей государственной власти верховного правителя и старшего жреца над воинами, жрецами и общинниками, над большими семьями, общинами и племенными союзами»⁹⁷.

Поэтизация политического, возникшей государственности, содержащаяся в «Гатах» Авесты, сыграла далеко не последнюю роль в превращении зороастризма в конце III в. н. э. в пору господства в Иране династии Сасанидов в официальную государственную религию. Характерная черта сасанидского зороастризма — крайне нетерпимое отношение к иным вероучительным течениям. Его особую ненависть вызывало манихейство.

Мани (216—277 гг.), основатель манихейства, утверждал, что лишь он постиг истинный смысл учения Зороастра. Мани впрямь воспринял главную идею зороастризма — мысль о дуалистичности всего сущего, признание двух субстанциональных начал бытия — противоборствующих царства света, добра, духа и царства тьмы, зла, материи, воплощением которого является окружаю-

⁹⁷ Брагинский И. С. Иранское литературное наследие. М., 1984. С. 61.

щий людей мир. Первое царство — держава бога, второе — держава дьявола. Борьба двух царств завершится триумфом первого над вторым, дух станет наконец свободным, а материя погибнет. Мани учил, что для победы сил добра и справедливости человек сам обязан освободиться от власти дьявола.

Будучи существом двойственным (душа — порождение света, тело — тьмы), человек в состоянии изгнать из себя дьявольское. Путь к этому — отказ от своей собственности, от семьи, презрение всех земных благ, предельно аскетический образ жизни, воздержание от каких-либо активных действий (кроме проповеди учения) и т. п.⁹⁸ Предлагавшийся манихейством стиль жизнедеятельности был равнозначен неприятию настоящего во всем его объеме и проявлениях. Практически это было также отрицание экономических, государственных, религиозных и других институтов общества. Однако последователи Мани не просто высказывали равнодушие по отношению к различным социальным институтам (в том числе к политике, законам); они их безоговорочно и яростно осуждали как воплощение вечного зла⁹⁹.

Вместе с тем хотелось бы сделать поправку к довольно расхожему тезису о пессимизме манихеев. Во-первых, следует не забывать, что, согласно учению Мани, Добро обладает ощутимым перевесом над Злом и что Зло в мире убывает. Во-вторых, манихеи верили в возможность переустройства мира, общества, человека; они надеялись на появление в будущем Страны света, в которой «каждый движется как хочет и живет по своей вольной воле»¹⁰⁰. С учетом такой поправки полнее оказывается знание тех обстоятельств, благодаря которым манихейство выступало весьма значительным фактором политической и духовной истории поздней античности и Средневековья. В частности, на Западе манихейские идеи так прочно вошли в общественное сознание, что долго сохранялись в антиклерика-

⁹⁸ Имея в виду данные стороны манихейства, исследователи отмечают крайний пессимизм учения Мани (*Луконин В. Г.* Сасанидская держава в III—V вв. // *История древнего мира: Упадок древ. обществ.* 2-е изд. М., 1983. С. 191) и в определенном аспекте его «антигуманизм» (см.: *Сидоров А. И.* Неоплатонизм и манихейство // *Вестн. древ. истории.* 1980. № 3. С. 58).

⁹⁹ *Seidler G. L.* Sozialen Ideen in Byzanz. В., 1960, S. 56. Г. Зейдлер тоже пишет о «манихейском пессимизме».

¹⁰⁰ Цит. по кн.: *Брагинский И. С.* Иранское литературное наследие. С. 107.

кальных сектах и еретических движениях средних веков: павликиане — в Византии, богомилы — в Болгарии, альбигойцы — в Западной Европе.

В русской средневековой политической мысли нам также удавалось наблюдать двухмодальное положительное-отрицательное отношение к государству. Один из виднейших политических писателей России XVI в., И. С. Пересветов, считает царство (т. е. государство) богатым¹⁰¹; московское царство видится ему «великим, сильным, славным и всем богатым»; в этом царстве «есть вера и красота церковная велика. Нет пока что правды»¹⁰². Однако И. С. Пересветов всецело уповает на мудрость государя (в данном случае Ивана Грозного), ожидая от него введения правды в царстве¹⁰³. Со своей стороны, И. С. Пересветов с принятым в ту пору подобострастием («Как тебе, государю, полюбится службишко мое, холопа твоего?»¹⁰⁴) предлагает государю программу реформ, призванных упрочить власть царя, сделать более устойчивым и крепким государственный строй, обеспечить порядок в стране. Тексты И. С. Пересветова говорят о том, что для него государство отмечено печатью божественной благодати (коль скоро там паличествует «Истинная правда — Христос») и что жизнь людей вне царства для него немислима¹⁰⁵.

Представлявшееся абсолютно естественным И. С. Пересветову и подавляющему большинству его современников восприятие государства как дела, идущего от бога,

¹⁰¹ См.: Сочинения И. Пересветова. М.; Л., 1956. С. 180.

¹⁰² Там же. С. 176. По Д. С. Лихачеву, правду (в пересветовских сочинениях) надо понимать как исполнение веры в Христа на практике, организуемое волей государя. См.: *Лихачев Д. С. Иван Пересветов и его литературная современность // Сочинения И. Пересветова. С. 44.*

¹⁰³ См.: Там же. С. 177.

¹⁰⁴ См.: Там же. С. 184.

¹⁰⁵ Исследователи обычно стараются подчеркнуть, что проблематика произведений И. С. Пересветова носит исключительно светский юридико-политический характер, поскольку в них не разбираются собственно церковно-религиозные вопросы (см.: *Золотухина Н. М. Развитие русской средневековой политико-правовой мысли. М., 1985. С. 110*). Я. С. Лурье пишет, что Иван Пересветов — «Это совершенно светский писатель» (*История русской литературы XI—XVII вв. М., 1985. С. 280*). Исследователи правы. Только их характеристики надо дополнить указанием на то, что И. С. Пересветов мыслит и писал, оставаясь правоверным христианином, признавая авторитет священного писания, беря за отправной пункт рассуждений о царской власти официальную религиозную идеологию.

угодного ему и потому благого (при всех изъянах, несовершенствах реального мира политики), требующего безотчетного служения ему, — такого рода восприятие отвергалось в «Новом учении» Феодосия Косого. В этом еретическом учении подытоживается развитие передовых свободлюбивых идей в России с конца XV и до середины XVI в. Его политическое кредо заключено в следующих словах: «В церквах же попы учат по книгам и по уставам их человеческие предания и повелевают себе послушати и земских властей бояться и дани даяти им. Не подобаесть же во христианах властем быти и воевати... И чада мы есмы, яко познахом истину, занеже у нас разум духовный. И аще кто наш разум имеет, то брат духовный и чадо есть. И к нам подобаесть приносити имениа, яко же пишет в Деяниях, яко припошаху имениа и полагаху пред погама апостол»¹⁰⁶. По смыслу цитированных слов Феодосий Косой протестует против того, что церковь и светская власть, осуществляя насилие над людьми, отнимают у них свободу, подвергают их жестокой эксплуатации. Вот почему среди христиан недопустимо, нетерпимо паличие таких институтов.

Русскому еретику видится жизнь справедливой, устроенной на манер жизни еще бесцерковных раннехристианских еkkлесий. Симптоматична его ссылка на Деяния апостолов, в которых есть описание иерусалимской общины, где «верующие были все вместе и имели все общее» (Деяния, 2, 44), где «у множества же уверовавших было одно сердце и одна душа» (Деяния, 4, 32) и т. д. Феодосий Косой хотел, чтобы в новой организации человеческого общежития «людские множества», собрания верующих спланивались бы не только единомыслием, общностью имуществ, заботой людей друг о друге, но также и своим единственным паставником — Христом.

Интерпретируя сущность этого типа организации человеческого общежития, А. И. Клибанов пишет: «Церковь как „собрание верующих“ и „людское множество“ (в понимании Косого.— Л. М.) представляла собой продиктованный временем псевдоним гражданского общества. В гражданском, по Косому, христианском обществе земные „власти и владычества“ устранялись»¹⁰⁷. Та-

¹⁰⁶ См.: Послание многословное: Сочипения инока Зиновия. М., 1880. С. 144—145.

¹⁰⁷ Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России: Период феодализма. М., 1977. С. 79.

кое общество управлялось бы, по оно управлялось властью, лишенной политической структуры и политических прерогатив. Феодосий Косой — откровенный антигосударственник¹⁰⁸.

На этом этапе работы завершим рассмотрение некоторых состоявшихся в прошлом диаметрально противоположных подходов к миру политики, публичной власти, государства. Проанализировать все их сплошь — задача практически неразрешимая, да и едва ли нужная. Знаемый уже материал, думается, вполне убеждает в том, что дихотомичны не только сознание вообще как отношение к действительности, сознание как психическая активность субъекта, архаическое сознание, ценностные формы сознания, но также, в частности, и интересующее нас сознание политическое. Теперь предстоит выяснить более детально содержание самого двухполюсного (или, если угодно, двухмодального), положительно-отрицательного отношения к государству, имевшего место в истории политической мысли, и определить, каким образом различные модальности такого отношения формируются в сознании социальных субъектов классового общества.

4. Шкала и процесс оценки государства

Политическое сознание как внутреннее отношение субъекта к окружающему его миру политики, к государству получает непосредственное свое выражение в оценках, которые данный субъект выносит этому миру¹⁰⁹. Именно в контексте таких оценок и складываются типы политического сознания. Учитывая решающее значение оценок для типобразования в сфере политической мысли, перейдем далее к обсуждению круга связанных с ним вопросов¹¹⁰.

¹⁰⁸ Впрочем, надо согласиться с точкой зрения Н. М. Золотухиной: «...вопрос о политической власти занимал Косого как часть его главной социальной темы и потому не получил достаточно обстоятельного разрешения» (*Золотухина Н. М. Указ. соч. С. 81*).

¹⁰⁹ «...сознание — это не пассивное отражение, но и отношение, не только познание, но и оценка...» (*Рубинштейн С. Л. Приципы и пути развития психологии. М., 1959. С. 150*).

¹¹⁰ Здесь мы будем опираться на ряд общих положений, развитых в монографиях: *Ивин А. А. Основания логики оценок. М., 1970; Вольф Е. М. Функциональная семантика оценки. М., 1985; Брожик В. Указ. соч.*

Прежде всего вопрос об объекте оценок, фигурирующем в политическом сознании. В предыдущем изложении в качестве идентичных понятий этого объекта употреблялись термины «мир политики», «публичная власть классового общества», «государство». Тогда такой плюрализм понятий являлся в известной мере оправданным. С его помощью можно было пластичнее выразить полноту отражений в политическом сознании соответствующей «специализированной» сферы общественного бытия и заодно передать соразмерность отраженного тому, что оно отражало. В определении объекта оценки подобного плюрализма понятий быть не должно, поскольку из-за него нельзя добиться необходимой здесь сфокусированности оценки. Для требуемого обозначения объекта оценки не подходит понятие «мир политики» ввиду некоторой его аморфности. Отвести придется и понятие «публичная власть классового общества»; в нем четко акцентирована субстанция, сущность политического, но сущность, не явленная во всей своей специфичности. Предпочтительнее следует понятие «государство». В этом понятии сущность и существование политического даны в единстве, концентрированно, развернуто и конкретно. Итак, объектом оценки в ходе типизации политического сознания выступает государство.

Естественно, что в разные исторические периоды государственность приобретала весьма различные очертания (социально-классовые, институциональные, территориальные и др.), неодинаково воспринималась и именовалась; в разное время то одни, то другие ее стороны привлекали наибольшее внимание. Эти обстоятельства очень важны для уяснения своеобразия эволюции понимания государства¹¹¹. Но они не отменяют, конечно, того факта, что именно государство как таковое было тем главным объектом, которое прежде всего и преимущественно оценивалось политическим сознанием, политико-теоретической мыслью.

Ситуации, при которых умственным взором охватывается и судится сразу все государство в его «самости» (если воспользоваться тут термином Гегеля), встречается в истории политического сознания отнюдь не на каж-

¹¹¹ Подробнее об этом см.: *Mager W. Zur Entstehung der modernen Staatsbegriff. Darmstadt, 1968; Günter H. Freiheit, Herrschaft und Geschichte: Semantik der historisch-politischen Welt. Frankfurt a. M., 1979.*

дом шагу. Часто объектом оценки служат отдельные слагаемые государства, его структурные и функциональные особенности. На основании их оценок выносятся суждения о государстве в целом. Среди таких слагаемых выделялись, например, следующие: политические роли (царь, чиновник, судья, стражник и пр.), устройство государства, направления государственной деятельности, методы и средства осуществления государственной власти.

В древнем Египте не знали понятия «государство». Последнее было для египтян не чем-то отвлеченным, абстрактным: оно персонифицировалось в царе, отождествлялось с ним¹¹². Похоже обстояло дело и в древней Индии. Восприятие государства (царства) как «плоти», телесной структуры, соотносящейся с царем, составляло общее достояние древнеиндийской политической традиции¹¹³. Ясно, что в этих странах о государстве (напрямую идентифицировавшемся с верховным правителем) судили прежде всего по тому, каков государь. Такое положение, в общем, сохранялось и в средневековом политическом сознании. Тезис «царь есть само государство» встречается у Б. Спинозы (Политический трактат, VII, 25). Однако этот тезис ошибочно ставить на одну доску с упомянутым представлением. Его иной, отвечающий духу Нового времени смысл раскрывается в контексте выдвигавшихся Б. Спинозой идей об общественно-договорной природе государства, о праве верховной власти, определяемом мощью народа, об условиях, при наличии которых воля царя обретает силу гражданского закона, и т. д.

Политическое же сознание античного полиса оставалось довольно-таки индифферентным к персонам правящих; мысль о таких фигурах не сливалась воедино с мыслью о политическом общезитии, «общем благе» и т. п. Главное внимание было приковано к форме организации правления, к целям деятельности властвующих, к характеру, социальной ориентированности действующих в полисе законов. В первую очередь по этим слагаемым оценивалась государственность как таковая.

До сих пор утверждалось, что государство в целом (непосредственно или через свои слагаемые) является объектом оценки. Такое утверждение верно, но несколько

¹¹² См.: *Богословский Е. С.* Собственность и должностное владение в древнем Египте // *Вестн. древ. истории.* 1979. № 1. С. 4.

¹¹³ См.: *Романов В. Н.* Древнеиндийские представления о царе и царстве // *Там же.* 1978. № 4. С. 31—32.

обще. Требуется его детализировать и выяснить, какие конкретно аспекты, свойства, признаки государства оказываются наиболее актуальными для оценивающего субъекта, сильнее всего действуют на него и потому вызывают к себе его обостренный интерес. К сожалению, сами оценивающие не всегда называют оцениваемые аспекты, свойства государства либо квалифицируют таковые в выражениях, которые скрадывают объективно присущий им характер.

Оценки с позиций двухмодального, положительно-отрицательного отношения к государству, высказывавшиеся в истории политической мысли, группируются вокруг такого его свойства (измерения), как ценностная предметность. Ценностная предметность — это функция, значение, роль объекта в системе общественного бытия, в границах определенной конкретно-исторической практики¹¹⁴. Категория «ценностная предметность» хороша не только тем, что раскрывает фактическое присутствие в «теле» государства изнутри свойства ценностности (от знака этой ценностности мы пока отвлекаемся). Эта категория позволяет также точно понять содержание логически связанных с нею, базирующихся на ней категорий «ценность» и «оценка». Ценность в ценностной предметности есть то, что «повернуто» к данному субъекту и с чем взаимодействует его потребность. Оценки в нашем контексте суть утверждения о ценностях. Поскольку ценности — проявления ценностной предметности, постольку оценки в итоге характеризуют ценностную предметность объекта. Собственно говоря, «оценивается не сам объект, а именно его ценностная предметность»¹¹⁵. На нее, т. е. на функцию, роль, значение государства в жизни классового общества, в жизни образующих его социальных групп, слоев, объединений всякого рода, индивидов, — «замыкаются» оценки, в которых реализуется либо положительное, либо отрицательное отношение субъекта к государству.

Повторим, объективную основу шкалы отношенческих оценок государства составляет такое имманентно присущее ему свойство, как ценностная предметность.

¹¹⁴ См.: Брожик В. Указ. соч. С. 43—54. Понятие «ценностная предметность» В. Брожик вводит на основе проделанного им анализа марксова различения в «Капитале» «чувственно-грубой предметности товарных тел» и их «стоимостной (ценностной) предметности» — Wertgegenständlichkeit. См.: Marx K. Das Kapital. В., 1975. Bd. 1. S. 62.

¹¹⁵ Брожик В. Указ. соч. С. 50.

На этот счет имеется и другое мнение. Д. И. Луковская в докторской диссертации пишет, что в политических и правовых учениях «отношение к политико-правовым явлениям и к их познанию содержит прежде всего оценку исторической необходимости соответствующих форм общественных отношений и общественного сознания, их производства и воспроизводства. Такая оценка может быть негативной (например, в различного рода анархистских концепциях) или, наоборот, „позитивно“-апологетической (во всех учениях, где исходным оказывается так или иначе обосновываемое положение о „вечности“ мира политики, государства и права»¹¹⁶.

Мнение Д. И. Луковской трудно разделить. Наличие необходимости некоего объекта свидетельствует о том, что он находится в определенной зависимости от обуславливающих его факторов, что бытие данного объекта жестко детерминировано этими факторами. В необходимости самой по себе еще не заключены роль, значение, функциональное состояние объекта. Необходимость — связь ценностно-нейтральная по-преимуществу. Вот почему взятое как таковое признание (или непризнание) «исторической необходимости» государства не может быть равно его положительной (или отрицательной) оценке. Не оно (и тем более не «прежде всего») есть исходный пункт, смыслообразующее ядро анархистского либо «позитивно»-апологетического отношения к государству.

Отсюда вовсе не следует делать вывод, будто объективное свойство государственности быть необходимым вообще изъято из совокупности тех ее признаков, которые так или иначе оцениваются субъектом. Оценка этого свойства политическим сознанием в действительности происходит. Она усиливает (когда звучит в унисон) или ослабляет (когда звучит диссонансом) положительное либо отрицательное суждение о ценностной предметности государства¹¹⁷. Потому нельзя игнорировать такую оценку. К ней, однако, мы еще немного позже вернемся.

¹¹⁶ Луковская Д. И. Теоретико-методологические проблемы истории политических и правовых учений: Дис. ...д-ра юрид. наук. Л., 1986. С. 132.

¹¹⁷ Отмечая сходство логических структур с предикатами «хорошо—плохо» и «обязательно—необязательно» (не такова ли и логическая структура с предикатами «необходимо—не-необходимо?»), Е. М. Вольф пишет о том, что аксиологическая модальность связана с модальностью долженствования слож-

Рассуждения о ценностной предметности государства как объективной основе шкалы его положительно-отрицательных оценок велись пока с отвлечением от вопроса о знаке данной предметности. Между тем этот вопрос очень важен для понимания реальных обстоятельств, в большой мере инспирирующих существование диаметрально противоположных оценок государства.

То государство, о котором шла (и впредь будет идти) речь в этой работе,— государство досоциалистического классового общества, пронизанного социальными антагонизмами. Оно является установлением угнетательским и эксплуататорским для подавляющей части такого общества, для трудящихся, чьи коренные экономические, политические, духовные интересы им (или с его прямой помощью) ограничиваются и попираются в угоду интересам господствующих классов. И главным образом к этой части общества государство обращено своей принудительно-карательной стороной; оно насильственно удерживает эксплуатируемые народные массы в условиях того или иного типа социального порабощения. Установление, которое препятствует удовлетворению насущных жизненных потребностей субъектов (ущемляет их интересы, подавляет их свободу, практически причиняет им вред), на деле представляет для них зло. Такова негативная роль, реально играемая государством в отношении (здесь можно сказать без особой натяжки) общества. Следовательно, в рассмотренном аспекте предметная ценностность государства объективно дана как отрицательная.

Нисколько не утрачивая своей отрицательности, сохраняя ее, предметная ценностность государства одновременно в другом аспекте полагается как величина положительная. Это видно из факта выполнения государством в досоциалистических классовых формациях определенных социальных функций, позитивных для общества в целом. К ним относятся: организационное устройство, интегрирование общества, поддержание в нем элементарного порядка общежития, ведение некоторых общих дел, диктуемых природой всякого общества, и т. д. Этими функциями государство и в досоциалистических классовых формациях оказывается установлением, полезным обществу¹¹⁸.

ными способами и что в известных случаях наблюдается «соответствие оценка—долженствование» См.: *Вольф Е. М.* Указ. соч. С. 122—123.

¹¹⁸ Небезынтересны для анализа роли государства соображения, высказанные, правда по несколько иному поводу, В. С. Ма-

Правда и то, что приносимую им пользу господствующие классы своекорыстно обращают себе во благо.

Ценностная предметность государства противоречива, двухполюсна, т. е. двухполюсна объективная основа шкалы его оценок, о которой уже говорилось раньше. Но сейчас отчетливее видна их связь (как в генетическом, так и в содержательном плане) с особенностями—противоречиями назначения и функционирования самого государства; сейчас понятнее ошибочность редукции их лишь к проявлениям идущих из глубин психики субъективистских политических симпатий и антипатий оценивающего.

Двухполюсной по своей объективной основе оценочной шкале корреспондирует соответствующая система оценок государства. Семантически они принадлежат к группе абсолютных оценок (в отличие от оценок сравнительных). Абсолютными принято считать оценки, в формулировках которых «используются такие термины, как „хороший“, „плохой“, „добро“, „зло“, „безразличное“»¹¹⁹. При абсолютной оценке имеется в виду, как правило, один объект; при сравнительных («лучше/хуже») — наличествуют по крайней мере два объекта или два состояния одного и того же объекта. Оценки государства как «добра», «блага» или как «зла» еще и потому абсолютны, что между ними нет в принципе никакого среднего, промежуточного звена. Внутри каждой из этих оценок наблюдается масса ее вариантов, оттенков и т. д. (по схеме сравнения «лучше/хуже», «больше/меньше», «полезнее/вреднее»). Такая вариантность в рамках одной абсолютной оценки отнюдь не размывает границу, отде-

гунум: «Особого внимания заслуживает феномен амбивалентности, т. е. сочетание в одном предмете полезных и вредных свойств. В этом случае последние выступают в качестве цены за использование первых. Итоговая ценность какого-либо события или их системы вычисляется посредством алгебраического суммирования его частных ценностей (или валентностей)» (*Магун В. С. Указ. соч. С. 47*).

¹¹⁹ *Ивин А. А. Указ. соч. С. 24.* Автор не разъясняет, как соотносится «безразличное» с «хорошим», «плохим» и т. п. Не по той ли причине, что «логика абсолютных оценок, или, как еще ее можно назвать, логика добра, до настоящего времени систематически не исследовалась» (Там же. С. 52)? *Е. М. Вольф* не помещает «безразличное» для оценки в ряд оценок абсолютных, но, по ее мнению, «на абсолютную оценку в лингвистических исследованиях обычно обращают мало внимания» (*Вольф Е. М. Указ. соч. С. 16*),

ляющую ее от другой, противоположной абсолютной оценки.

Иной совсем вопрос, что высказывание абсолютной оценки по поводу государства облекается в разные словесные оболочки, производится с разной степенью открытости, подчас сопровождается оговорками; диаметрально противоположные высказывания об отношении к государству могут иногда принадлежать даже одному и тому же лицу. Но все эти превратности выражения оценки нисколько не мешают ее сути, характера заключенного в ней суждения о ценностной предметности государства.

В тех материалах, которые приводились в этой главе, и в тех, которые еще предстоит рассмотреть в последующих главах, оценки государства формулируются достаточно наглядно, и распознавание их смысла не представляет особой сложности. Известные трудности на сей счет возникают, например, при выявлении конкретного знака оценки государственности в некоторых учениях либерализма.

В результате размышлений, связанных с намерением определить границы деятельности государства, Вильгельм фон Гумбольдт приходит к такому заключению: «...свободное взаимодействие людей, принадлежащих к данной нации, и есть, собственно, то, что сохраняет все блага, стремление к которым соединяет людей в общество. Действительное государственное устройство подчинено этому как своей цели и всегда допускается только как необходимое средство, а поскольку оно всякий раз связано с ограничением свободы — как необходимое зло»¹²⁰. Если считать истиной отношения Гумбольдта к государству понимание и принятие им исторической необходимости «государственного устройства», то тогда придется зачислить гумбольдтовскую либеральную политическую доктрину в разряд «позитивно»-апологетических. Но весь ее пафос, все ее содержание упорно противятся этому.

Государство, по убеждению Гумбольдта, — нечто опасное, вредное, плохое. Ученый прекрасно понимает, что необходимость лишь объясняет присутствие зла, но она нисколько его не оправдывает, а тем более не переиначивает его в добро. Однако общая позиция Гумбольдта непоследовательна. С одной стороны, он отрицательно

¹²⁰ Гумбольдт В. фон. Идеи к опыту, определяющему границы деятельности государства // Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. М., 1985. С. 133.

оценивает государство, с другой — допускает его, терпит как необходимое средство, служащее «свободному взаимодействию людей». Каким образом «государственное устройство», ограничивающее свободу («зло»), будет обеспечивать «свободное взаимодействие людей»? Ответа на этот вопрос Гумбольдт не дает. Эта безответность бросает тень двусмысленности на подлинное отношение Гумбольдта-теоретика к государству. Практическая же деятельность Гумбольдта-политика — предмет совсем иного разговора.

Густая тень подобной двусмысленности лежит и на политическом учении Бенжамена Констана. Французский либерал противопоставляет государство личности как соперничающую с ней, враждебную ей силу. Он — индивидуалист, и притом истовый; главное для него — отдельный человек, личность, гражданин. Ревниво оберегает Констан автономию, свободу индивида, беря под подозрение все формы социальности, все институты государственности. О сугубо отрицательной оценке им государства можно судить по такому высказыванию: «*Под свободой я разумею торжество индивидуальности как над авторитетом, желающим властвовать при помощи деспотизма, так и над массой, требующей право поработать меньшинство большинству*»¹²¹. Воплощением авторитета, желающего властвовать при помощи деспотизма, является, по Констану, государство, которое означает господство либо одного человека над всеми, либо всех над каждым. Констан не признает и достоинство закона государства, ибо, кем бы и как ни создавался закон, его верховенство есть тоже деспотизм — только деспотизм безличный. Тем не менее Констан, отступая от собственного принципа, считает, что нельзя обойтись без минимума государства. Необходимо лишь скрупулезно точно установить меру его реальной полезности и в пределах этой меры позволить ему действовать. Чтобы государство не выходило за пределы дозволенной активности, Констан предлагает строить систему власти в государстве как механизм сдержек и противовесов, опирающийся на разделение и равновесие властей.

Правомерно ли интерпретировать непоследовательность позиции некоторых идеологов либерализма касательно государства как факт, подрывающий тезис о том,

¹²¹ Цит. по: Фазз Э. Политические мыслители и моралисты первой трети XIX в. М., 1900. С. 125.

что суждения о ценностной предметности государства выносятся в форме абсолютных оценок, что отношение к нему измеряется на двухполюсной шкале со знаками «положительное» («благо», «польза») и «отрицательное» («зло», «вред») ? По-видимому, такая интерпретация не будет оправданной. Ведь те либералы, о которых упоминалось, пользовались (открыто или подразумеваемо) именно такими оценками, а не какими-либо иными. Они были у них просто рядоположенными (с приоритетом отрицательной оценки). Это рядоположение качественно разных оценок государства, подходов к нему в рамках одной доктрины действительно представляет собой проблему¹²². Ее надо решать и по существу, и в целях прагматических: для определения того, к какому типу политического сознания данная доктрина относится (или тяготеет).

О политических учениях Гумбольдта и Константа скажем, что они не из числа антигосударственных. Отрицательную оценку государства в них перевешивает согласие с бытием государства. В процессе последующей эволюции буржуазного либерализма эта отрицательная оценка блекнет. В нем начинает доминировать вроде бы чужающийся однозначных оценок позитивистский подход к государству.

У младшего современника Гумбольдта и Константа английского либерала Джона Стюарта Милля предубеждение против государства принимает весьма скромные формы. Он способен заявить, что «ограничение правительственной власти над индивидуумом не утрачивает своего значения и в том случае, когда облеченные властью ответственны перед народом...»¹²³. По его мнению, «вредно увеличивать правительственную власть без крайней к тому необходимости»¹²⁴. Милль порицает положение, при котором за народ все делает усиленно опекающая его бюрократия, поскольку в этом состоянии «ничто не может быть сделано, что противно интересам бюро-

¹²² Плодотворным было бы здесь дальнейшее изучение факта «раздвоения» содержания стереотипа поведения субъекта: «один и тот же человек может высказывать отрицательные оценки и одновременно иметь положительную установку по отношению к явлению, обладающему некоторым символическим значением» (Попова Н. М. Ценностные представления и «парадоксы» самосознания // Социол. исслед. 1984. № 4. С. 30).

¹²³ Милль Д. С. Утилитаризм: О свободе. СПб., 1900. С. 200.

¹²⁴ Там же. С. 417.

кратии»¹²⁵. Вот, собственно, почти и все, чем богат здесь Милль. Негативных суждений о государстве, подобных гумбольдтовским (например, «государственное устройство» — «необходимое зло»), у Милля уже нет, хотя он и называет «Идеи к опыту, определяющему границы деятельности государства» «превосходным сочинением»¹²⁶.

Тем не менее радикальный либерализм не сможет доказать свою непричастность к культивированию антигосударственнической тенденции в политическом мышлении. Во-первых, он откровенно и не единожды демонстрировал неприязнь к государству как институту, устройству, причиняющему зло индивидам, обществу. Во-вторых, от него шло настойчивое требование установить границы, пределы деятельности государства, выдававшее страх перед ним и понимание его как силы враждебной, вредоносной. В-третьих, он старался представить государство лишь в качестве средства, обслуживающего общество, индивидов и подчиненного им; этим либерализм недвусмысленно играл на понижение достоинства идеи самоценности, самоцельности государства, доминировавшей в политическом сознании, особенно официальном. Было бы преувеличением принимать радикального либерала за антигосударственника, который только испугался сделать из своих убеждений практические выводы, а равно считать антигосударственника непреклонным, пошедшим до конца либералом. Связи между ними не столь прямолинейны; паверное, не один и тот же у них духовный источник. Но такие связи объективно имеются, здесь есть соответствующие точки соприкосновения; не замечать и не исследовать их нельзя¹²⁷.

Определенное неудобство отдельных политических доктрин либерализма для измерения их на двухполюсной оценочной шкале обуславливается, помимо всего прочего, тем, что в них как бы притуплен, снят конфликт абсо-

¹²⁵ Милль Д. С. Утилитаризм: О свободе, СПб. 1900. С. 419.

¹²⁶ Там же. С. 402.

¹²⁷ В интересном анализе политических воззрений Гумбольдта Герман Кленнер наряду с обоснованным возражением против попыток изобразить Гумбольдта родоначальником крайнего индивидуализма, посетителем «негосударственного взгляда на государство» и т. п. старается также отмежевать эти воззрения от чего бы то ни было, граничащего с анархизмом (см.: *Klenner H. Die sanfte Gewalt der Vernunft Humboldts zwischen Revolution und Reform // Humboldt W. von. Individuum und Staatsgewalt: Sozialphilosophische Ideen. Leipzig, 1985. S. 241.* К такого рода старанию мы присоединиться не можем.

лютных оценок. Конфликт этих оценок затушевывается тем обстоятельством, что выносятся они не по одному и тому же ближайшему объективному основанию, а по разным. Негативную оценку получает отрицательная, насильственно-припудительная, подавляющая свободу личности, индивидов сторона деятельности государства. Позитивную — известная его функциональная полезность для индивидов, общества. В либерализме негативная и позитивная оценки государства сопологаются, рядопологаются, открыто не конфликтуют друг с другом. Столкнуться им практически негде, ибо движутся они по разным «рельсам» и «пути» их не пересекаются. Либералы удерживают сразу обе эти оценки, но не осознают реальной диалектики их взаимодействия, внятно не показывают, какая из них в данном взаимодействии выступает ведущей.

Либерализм Гумбольдта и Константа как будто для того и явился, чтобы неповторимой своей особостью ярче высветить в качестве нормы (для рассматриваемого в работе исторического периода) такое состояние политического (в том числе политико-теоретического) сознания, при котором оно делится надвое, поляризуется, сосредоточиваясь вокруг абсолютных («благо» или «зло») оценок ценностной предметности государства. Как типобразующий признак политического сознания абсолютная оценка тотальна: она означает данную предметность всю целиком. Ее знак получают и те свойства государственности, которые объективно этому знаку не соответствуют и даже противоречат ему.

При положительной оценке, например, отмечаются в качестве «блага» не только фактически позитивно значимые черты и функции государства, но и его реальные негативные свойства. Признание последних благими не всегда афишируется; обычно они молчаливо, в подтексте считаются таковыми. Этот очень важный момент может быть упущен, просмотрен и не понят из-за того, что положительная оценка государства вмещает в себя также еще массу его сравнительных оценок; в ней находит место и критика различных конкретных институтов, должностных лиц, форм государства. Как раз здесь вероятно зарождение той иллюзии, будто в природе вообще нет собственно положительного отношения к государственности.

Чтобы не поддаться подобным иллюзиям, будем ясно осознавать такую неоспоримую вещь: сопоставления раз-

личных политических устройств, подчеркивание их достоинств и осуждение присущих им недостатков, неодобрение тех или иных конкретных воплощений государственного начала, разработка проектов идеального (или оптимального) политического строя — все это совершается в границах положительной оценки государства и исключает негативный взгляд на государственность в целом как на принцип организации социальной жизни. С аналогичной ситуацией встречаемся и в отрицательной оценке государства. Она не потому отрицательна, что направлена только на действительно негативное в государстве и адекватно (т. е. негативно же) его характеризует, а по причине объявления злом, порочным установлением сразу всей государственности в целом.

Рассмотрение двухмодальной структуры всякого (и в особенности политического) сознания как отношения, характера самих этих оценок позволяет в общих чертах определить сейчас основные типы домарксистского политического сознания (они — в центре нашего исследования) таким образом. Система политических представлений, в которой интегрирующим фактором содержания сознания выступает положительная оценка ценностной предметности государства через знак «благо», «польза», является «государственническим» типом политического сознания (*этатизм*). Та система политических представлений, в которой интегрирующим фактором содержания сознания оказывается отрицательная оценка ценностной предметности государства через знак «вред», «зло», является «антигосударственническим» типом политического сознания (*анархизм*). Предложенные определения не претендуют на законченность и совершенство. Они могут и должны критически обсуждаться с тем, чтобы в дальнейшем достичь более глубокого и точного понимания типов политического сознания. Нельзя, наверное, считать вполне удачными названия, данные этим типам. Однако пока, за неимением лучших, станем пользоваться ими.

У нас была возможность удостовериться в том, что положительные либо отрицательные оценки государственности возникают не на пустом месте. Они имеют корни прежде всего в объективно противоречивом характере ценностной предметности государства. Однако сама по себе эта противоречивость не объясняет, почему субъект склоняется к выбору какой-то одной из двух его абсолютных оценок, почему предпочитает именно ее.

Секрет оценки в том, что ее ориентируют не только (даже, пожалуй, не столько) объективные параметры оцениваемой ценностной предметности. Оценка есть суждение, в котором субъект решает главный для себя вопрос: полезно и хорошо («благо») или же вредно и плохо («зло») ему оцениваемое. И решает он этот кардинальный вопрос под преимущественным влиянием своих потребностей, интересов, приоритетов. В основном они диктуют субъекту выбор оценок, определяют их ранг. «Можно было бы сказать: человек, накладывая на известные предметы внешнего мира... штампель „благ“, все более и более сравнивает эти „блага“ между собой и ставит их в известный ряд сообразно иерархии своих потребностей, т. е., если угодно, „измеряет“ их...»¹²⁸. Потребности, выступающие критериями сравнения, «измерения» (термин К. Маркса), оценки субъектом различных ценностей, в том числе государства как ценности, суть его индивидуализированные потребности. Но в них обязательно преломляются потребности общества, которому данный субъект принадлежит непосредственно. Другими словами, потребности субъекта социальны по природе и социальны выполняемые ими побудительные функции.

К тому, чтобы произвести (принять, выбрать) позитивную либо негативную оценку ценностной предметности государства, субъектов, побуждает в конечном счете их общественно-классовый интерес. Он определяется положением субъектов в системе экономических отношений, их социальным статусом, местом в иерархической структуре публичной власти классового общества. В случае с оценкой, которую производит политический мыслитель, теоретик государства, нужно, разумеется, брать за отправной пункт при установлении ее оснований, побудительных мотивов не факты его биографии. Сведения о родословной и титуле мыслителя, о количестве принадлежавшего ему имущества, о степени его образованности, об отправлявшейся им должности и т. п. иметь нелишнее. Однако исходное — связь самого содержания, знака такой оценки с тем общественно-классовым интересом субъекта (группы, коллектива, общности), который мыслитель в своей оценке объективно (и подчас неосознанно) выражает.

«Не следует думать,— пишет К. Маркс, в частности, об идеологах французской мелкобуржуазной революцион-

¹²⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 19. С. 381—382.

ной демократии 1848 г., — что все представители демократии — лавочники или поклонники лавочников. По своему образованию и индивидуальному положению они могут быть далеки от них, как небо от земли. Представителями мелкого буржуа делает их то обстоятельство, что их мысль не в состоянии преступить тех границ, которых не претупает жизнь мелких буржуа, и потому они приходят к тем же самым задачам и решениям, к которым мелкого буржуа приводит практически его материальный интерес и его общественное положение. Таково и вообще отношение между *политическими* и *литературными представителями* класса и тем классом, который они представляют»¹²⁹. Зависимость оценки, постановки задач, их решений от «материального интереса и общественного положения» субъекта естественна, закономерна. Но она не столь прямолинейна, как это порой видится. Качественно разные по социальному смыслу интересы и позиции в состоянии приводить к одной и той же абсолютной оценке.

В сугубо абстрактном рассуждении кажется нормальной ситуация, при которой позитивная оценка государства имманентна сознанию господствующих классов, слоев, группировок (ибо для них государственность — благо, обеспечивающее им власть над обществом), а негативная оценка государства свойственна сознанию «бедной, политически и социально обездоленной массы» (К. Маркс), ибо она более всего претерпевает от его репрессивно-угнетательского характера, физически ощущает государственность как зло. Если первая часть этого рассуждения в специальных пояснениях не нуждается¹³⁰, то вторая требует их, поскольку в реальной истории отношение «бедной, политически и социально обездоленной массы», ее идеологов к государству отнюдь не всегда негативно. Оставим пока в стороне самостоятельный вопрос о причинах такой неоднозначности (ценностные ориентации могут находиться как в единстве, так и в противоречии с потребностями и интересами) и проиллюстрируем лишь сам факт ее существования.

Нам уже известно, что киники, отражавшие интересы и положение низших слоев античного общества, объявля-

¹²⁹ Там же. Т. 8. С. 148.

¹³⁰ Не в порядке специального дополнительного пояснения, а в порядке справки, свидетельствующей о прихотливости судеб анализируемых оценок, сообщим, что манихейство, которое отнюдь не отличали этатистские элементы, было одно время государственной религией уйгурской державы (VIII в.).

ли государство злом и совершенно отвергали все политическое. Феодосий Косой, который выражал чаяния и надежды социальных низов русского средневекового города¹³¹, в созданном им «Новом учении» (окрещенном его противниками «рабым») выступил как откровенный антигосударственник. Подобной откровенности нет в «Завещании» Жана Мелье — труде, выражавшем настроения и взгляды французской деревенской бедноты начала XVIII в. Но неприятие политического принципа организации социальной жизни ощущается у Мелье достаточно. Оно заметно, в частности, в том, что мыслитель принимает за социальный идеал небольшую сельскую общину (приход), патриархально управляемую и долженствующую стать основной ячейкой будущего общества¹³². Шарль Фурье был одним из тех великих социалистов-утопистов XIX в., который сознавал, что в своих планах защищает «главным образом интересы рабочего класса как наиболее страдающего класса»¹³³. Он расценивал политику, деятельность государства в качестве занятия по меньшей мере бесполезного, отрицал за центральной властью и ее аппаратом какое-либо право на серьезное вмешательство во внутреннюю жизнь обширной сети фаланг, призванных образовать «новый хозяйственный и социетарный мир». Отрицание государственности Антисфеном и Мани, Феодосием Косым, Мелье и Фурье никакого недоумения не вызывает. Но выглядит неожиданным, что Ибн-Хальдун (1332—1406 гг.), отнюдь не испытывавший сильного расположения к «бедной, политически и социально обездоленной массе», отрицательно высказывается о государстве. А. А. Игнатенко, который исследовал творчество этого мыслителя, пишет: «Средоточием всех зол, основной

¹³¹ См.: *Клибанов А. И.* Указ. соч. С. 82.

¹³² О. Э. Лейст с сочувствием относится к предположению, высказанному А. В. Аксеновым (*Аксенов А. В.* По поводу «анархизма» Мелье // Учен. зап. Саратов. юрид. ин-та им. Д. И. Курского. 1966. Вып. 14. С. 187—189, 193—194 и след.), о том, что Мелье в какой-то мере угадывал неполитический характер общественного самоуправления в будущем обществе (см.: *Лейст О. Э.* Политическая идеология утопических социалистов Франции в XVIII в. М., 1972. С. 23). Мы разделяем это сочувственное отношение к такой гипотезе. Нам лишь думается, что Мелье не столько угадывает некоторые черты будущего общества, сколько воскрешает устройство и образ жизни раннехристианских общин, оставшиеся популярными в народном сознании со времен западноевропейских средневековых еретических движений.

¹³³ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 456.

причиной упадка общества является государство — это главная идея „Прологомен“ (вводной части главного произведения Ибн-Хальдуна — „Книги поучительных примеров“ — Л. М.). В конечном счете к разрушению общества приводят различные формы насилия, осуществляемые государством»¹³⁴. Однако какой-то чрезвычайной неожиданности в этом нет, ибо, как уже было замечено, возможны рассогласования ценностных ориентаций и реально имеющихся (представляемых) потребностей, интересов субъекта.

Вместе с тем история дает немало образцов позитивного отношения к государству низших классов общества, их политических и литературных представителей, но, конечно, не к такому государству, которое одобряется господствующими классами. В преддверии утверждения в Англии буржуазных общественных отношений, несших с собой трудящимся новые формы эксплуатации, голос в защиту крестьянско-плебейских масс возвысил Томас Мор. В знаменитой «Утопии» он выдвинул план такого идеального общества, в котором не было бы нищеты, произвола, насилия, несправедливости, вражды между людьми и т. п., в котором бы каждый имел возможность жить счастливо. Общество это мыслилось «гражданином и шерифом славного города Лондона» обществом государственно-организованным. Собственно, сама «весьма полезная, а также и занимательная, по-истине золотая книжечка» есть сочинение «о наилучшем устройстве государства». Исследователи длительное время дискутируют вопрос о том, какую конкретно политическую форму придал этому устройству Т. Мор¹³⁵. Но никто из них не сомневается в приверженности автора «Утопии» самой государственнической идее, не сомневается в его этизме.

Мысль о необходимости и благодетельности учреждения принципиально нового государства как средства осуществления радикального, коммунистического переустройства общества развивал крупнейший идеолог предпролетарских масс в эпоху Великой французской буржуазной революции Гракх Бабёф. Он предлагал на период перехода к коммунизму установить революционную диктату-

¹³⁴ *Игнатенко А. А.* Ибн-Хальдуи. М., 1980. С. 94.

¹³⁵ См.: *Штекли А. Э.* О политическом строе «Утопии» // Средние века. М., 1986. Вып. 49. С. 117—140. Сам А. Э. Штекли считает, что политический строй утопийцев есть вариант «смешанного правления». (Там же. С. 140).

ру трудящихся. По бабувистским понятиям этой революционной власти надлежало выступать в форме общенациональной централизованной республики, возглавляемой верховной администрацией¹³⁶. Для Бабёфа новая государственность — благо, позитивную роль которого нельзя заменить ничем иным.

Стоявший у истоков российской революционной традиции, выразитель интересов самых широких народных масс А. Н. Радищев предпринял беспощадную критику абсолютистско-монархического режима в России. Предрекая революцию, сокрушение феодально-крепостнических порядков, Радищев в то же время трезво оценивал возможный ход и исход революционного процесса. По его мнению, такой процесс не всегда и не обязательно завершается бесповоротным достижением более высокого уровня свободы¹³⁷ и введением соответствующих государственно-правовых институтов. Это соображение не заставило, однако, Радищева отказаться от того чтобы связать успех грядущего послереволюционного развития русского общества с реформированием российской государственности в прогрессивном духе. Наличие у Радищева двух политических программ и вытекающих из них двух конституционных проектов обновления политического строя говорит о реалистичности и глубине его прочно «государственнического» мышления.

Выбор той или иной оценки субъектом ценностной предметности государства детерминируют в конечном счете интересы и положение его самого либо той социальной группы, с которой он себя отождествляет. Но эти объективные обстоятельства влияют на субъекта не просто своей данностью, тем, что существуют. Они выполняют побудительную функцию, преобразуясь в мотивы принятия, выработки соответствующей оценки государства, в результате наложения на них сети усвоенных субъектом мировоззренческих представлений, социокультурных стереотипов, исторических традиций и т. д. Такого рода «вещи» тоже служат основаниями оценок¹³⁸, выносимых государственности.

¹³⁶ См.: Буонаротти Ф. Заговор во имя равенства, именусмый заговором Бабёфа. М.; Л., 1948. Т. 2. С. 307—317.

¹³⁷ Подробнее об этом см.: Пангин И. К., Плимак Е. Г., Хорос В. Г. Революционная традиция в России, 1783—1883 гг. М., 1986. С. 67—70.

¹³⁸ См.: Ивин А. А. Указ соч. С. 31.

Из числа мировоззренческих представлений, важных для вынесения оценочных суждений о государстве, отметим взгляды на структуру и динамику мира, на характер отношений между составляющими этот мир силами, взгляды на место и роль человека в окружающей его действительности. Такие взгляды питают стремление субъекта осознать прежде всего то, какие самые общие условия могут гарантировать ему самосохранение и безопасное существование. Одной из первых здесь рождается идея упорядочения, обеспечения организованности совместной жизни людей, преодоления хаотичности социального бытия. В свою очередь, идея организации, правила, порядка выводит на представление о культуре. В истории общественно-философской и политической (а также правовой) мысли оно оказалось (и неслучайно) противопоставленным представлению о природе¹³⁹.

Оппозиция «природа—культура» часто использовалась для выбора оценки государства. Поэтому задержимся на ней. Природа и культура — разные, но органично связанные друг с другом стороны исторического бытия человека¹⁴⁰. В досоциалистических классовых формациях различие между ними перерастает в антагонизм. Механизмы культуры, опосредствующие взаимодействие людей в государственно-организованном обществе, принципиально отличаются от тех простых, «естественных», близких к природному началу регуляторов, которые поддерживают социальное общение в дополитическом строе, еще свободном от отношений господства-порабощения. Чем дальше в прошлое уходят эти «естественные» регуляторы, чем многочисленнее и изощреннее становятся механизмы культуры, которые опосредствуют усложняющуюся жизнь государства, тем острее такие механизмы воспринимаются одними как искусственные, враждебные, отрывающие человека от природы и разрушающие его, а для других они все больше являются высокополезными, цивилизующими индивидов установлениями.

Совсем нетрудно догадаться, к какой абсолютной оценке государства подталкивала ностальгия по казавшемуся идиллическим «естественному» состоянию (жизни рав-

¹³⁹ Генезис и развитие понятий «природа» и «культура» прослежены в кн.: *Будагов Р. А.* История слов в истории общества. М., 1971. С. 108—133.

¹⁴⁰ Подробнее см.: *Межуев В. М.* Культура и история: (Пробл. культуры в филос.-ист. теории марксизма). М., 1977. С. 105—124.

ных между собой людей, согласной с природой и «неиспорченной» культурой) и к чему могло вести политическое сознание одобрения механизмов социальной культуры государственно-организованного общества. Однако заявить категорически, что восхваление институтов, норм, ролей и т. д., регулировавших дополитическую стадию человеческого общежития, всегда автоматически оборачивается отрицательным отношением к государству, негативной оценкой его ценностной предметности, нельзя. Это — лишь общая тенденция, общее правило, имеющее свои исключения.

Классическим (но не единственным) образцом такого исключения служит общеизвестная позиция Жан-Жака Руссо. Он жалеет о невозвратимости социальных основ былого совершенства, о тщетности усилий снова вернуть людей в состояние первичного, природного равенства, сохранявшего их пассивность и выступавшего источником их добродетели. Автор «Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства между людьми» скорбит по поводу того, что общество и законы «безвозвратно уничтожили естественную свободу, навсегда установили закон собственности и неравенства, превратили ловкую узурпацию в незыблемое право...»¹⁴¹. Предположив, что «люди достигли того предела, когда силы, препятствующие им оставаться в естественном состоянии, превосходят в своем противодействии силы, которые каждый индивидуум может пустить в ход, чтобы удержаться в этом состоянии»¹⁴², Руссо без колебаний становится на «прогосударственническую» точку зрения. Он ратует в «Общественном договоре» за создание такого государства, которое защитит и оградит общей силой личность и имущество каждого из своих членов и в котором каждый индивид, «соединяясь со всеми, подчиняется, однако, только самому себе и остается столь же свободным, как и прежде»¹⁴³.

У того, кто размышляет о соотношении природы и культуры, в горизонте умозрения непременно присутствует общество, поскольку оно есть творец и носитель культуры и в этом качестве совпадает с культурой. Если понятие культуры (в самом широком смысле слова) соотносится с понятиями как природы, так и общества, то понятие общества в первую очередь сопряжено с поня-

¹⁴¹ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С. 84.

¹⁴² Там же. С. 160.

¹⁴³ Там же.

тием личности, индивида. Будучи определенной человеческой целостностью, общество конкретно проявляется лишь в бытии составляющих его людей. Бытие общества социально по содержанию, индивидуально по способу выражения¹⁴⁴. Общество и индивид существуют только в единстве взаимообусловленности и взаиморазличия. Диалектика их связей (всякий раз исторически особенных) в домарксистском политическом сознании отражалась большей частью превратно. Либо гипертрофировалась роль общественного целого, за индивидом не признавалось практически никакого значения и он как бы растворялся в обществе (государстве), поглощался им. Либо гипертрофировалась роль отдельного индивида, абсолютизировались его относительная обособленность и автономность; ему придавалось самодовлеющее значение, и он противопоставлялся обществу как среде, которая лишь препятствует жизнедеятельности индивидов.

Те, кто защищал мнение о приоритете общественного целого над личностью, индивидом, не могли не склоняться к выбору положительной оценки государства, в котором это общественное целое концентрируется, институционализируется. Этот факт как нельзя лучше демонстрирует легизм, «прославившийся», кстати, не только безудержной апологией государства, циничным пренебрежением личностью, которую желал превратить в слепое послушное орудие правителя, но и открытым провозглашением войны государства против своего собственного народа. «Когда народ слаб,— поучал основоположник легизма Шан Ян,— государство сильное, когда государство сильное — народ слаб. Поэтому государство, идущее истинным путем, стремится ослабить народ»¹⁴⁵. В другой социально-исторической обстановке и на почве иной духовной культуры Жан Кальвин за счет очевидного равнодушия к положению личности в государстве, полного невнимания к гарантиям ее прав и свобод усердно восхвалял государство как учреждение, оберегающее веру, церковь, культ и обеспечивающее спокойствие в обществе¹⁴⁶.

¹⁴⁴ См.: *Резвицкий И. И.* Личность. Индивидуальность. Общество: Пробл. индивидуализации и ее социально-филос. смысл. М., 1984. С. 58.

¹⁴⁵ Шан цзюнь шу: (Книга правителя области Шан)/Пер., вступ. ст. и коммент. Л. С. Переломова. М., 1968. С. 219.

¹⁴⁶ См.: *Vunper P. Ю.* Церковь и государство в Женеве XVI в. в эпоху кальвинизма: Влияние Кальвина и кальвинизма на полит. учения и движения XVI в. М., 1894. С. 131—132.

Чрезмерное преувеличение суверенности личности и выставление общества в качестве враждующей с ней силой свойственно большей части концепций индивидуализма. Он побуждает занимать по отношению к государству негативную позицию, усматривать в государственности зло для людей. Не обязательно один лишь индивидуализм (и к тому же не всякий его вариант) является мировоззренческим и социально-этическим основанием отрицательной оценки государства. В истории наблюдались течения и внутри индивидуализма, которые не провоцировали антигосударственный тип политического сознания¹⁴⁷. С западноевропейским индивидуализмом эпохи Ренессанса связан, в частности, «гражданский гуманизм», считавший необходимым добиваться создания демократического государства и объявлявший искреннее служение такому государству, общему благу высоким назначением человека¹⁴⁸. Ряд похожих на это идей содержался в некоторых разновидностях раннебуржуазного индивидуализма XVII—XVIII вв. Однако индивидуализм в целом, взятый как особый способ осознания отношений между обществом и личностью, безусловно благоприятствовал выбору субъектом именно отрицательной оценки ценностной предметности государства.

Тот факт, что на процесс принятия абсолютной оценки государства потребности, интересы, общественное положение субъекта влияют через усвоенные им мировоззренческие представления, социально-этические стереотипы, нормативы политического поведения и прочее, наталкивает на вывод о сугубо экономической, общественно-классовой, духовно-культурной, короче — идущей только от социума природе оснований подобной оценки. В таком выводе заключена почти вся правда. В этом выводе нет лишь указания на определенные психические особенности субъекта, которые также участвуют в мотивации выбора обсуждаемой оценки. Ясно, что они иначе участвуют в этой мотивации, чем уже рассмотренные основания. Но иные формы, средства, доли их участия — вовсе не повод для того, чтобы вообще их не замечать.

В свое время редакцией, опубликовавшей работу С. Я. Лурье «Предтечи анархизма в древнем мире», было

¹⁴⁷ История различных форм индивидуализма рассматривается в кн.: *Macha K. Individuum und Gesellschaft: Zur Geschichte des Individualismus*. В., 1964.

¹⁴⁸ См.: *Брагина Л. М. Гражданский гуманизм в творчестве Маттео Пальмиери // Средние века*. М., 1981. Вып. 44. С. 197—224.

высказано суждение: «...вне прямой зависимости того или другого учения... от определенной социальной обстановки, надлежит признать, что есть специфический умственно-душевный склад, специфический характер, специфическое мироощущение, которые могут быть безоговорочно определяемы как анархические»¹⁴⁹. Оставим в стороне ригоризмы такого суждения («вне прямой зависимости», «надлежит признать», «безоговорочно определяемые») и выделим заключенную в нем мысль о «специфическом умственно-душевном складе, специфическом характере» как моментах, значимых для запытия той или иной позиции по отношению к государству. Эта мысль рациональна и может быть полностью учтена.

Связь социальных, политических и т. п. установок с «умственно-душевым складом», с чертами характера выявляется многими учеными. По мнению Эриха Фромма, «чем больше наше мышление сталкивается с этическими, философскими, политическими, психологическими или социальными проблемами... тем значительней оно оказывается детерминированным личностной структурой того человека, который мыслит»¹⁵⁰. Конкретизируя это положение, Фромм указывает: «Человек испытывает психологическое удовольствие, не только действуя сообразно требованиям, вытекающим из структуры его характера, но и воспринимая идеи, соответствующие ей. Для авторитарного характера очень привлекательна идеология, описывающая природу как могучую силу, которой мы должны подчиняться»¹⁵¹. От себя добавим, что еще привлекательнее для такого характера идея всеблагого и всемогущего государства, которому надо поклоняться и повиноваться. Давно известно, что публичная власть, государственность по-разному ощущаются, переживаются людьми. У одних они возбуждают положительные эмоции, выражающиеся либо в стремлении к обладанию ролями верхнего этажа иерархической структуры публичной власти, либо в ощущении комфорта от послушания власти преобладающим. У других они вызывают неприятное чувство, дискомфорт, который побуждает их уклоняться от взятия на себя каких-либо ролей

¹⁴⁹ Лурье С. Я. Предтечи анархизма в древнем мире. М., 1926. С. 5.

¹⁵⁰ Фромм Э. Бегство от свободы // Психология личности: Тексты. М., 1982. С. 49.

¹⁵¹ Там же. С. 50: Авторитарная личность, по Фромму, суть такая, которая получает удовлетворение от павязывания своей воли кому-то другому.

властвующих, отказывать государству в поддержке, держиваться от подчинения его диктату и т. п. Переживание, ощущение государственности (а через него и рассудочное отношение к ней) зависит от характера субъекта.

В марксистско-ленинской психологии установлено, что в образовании различных свойств характера, трактуемых в качестве особенностей отношения и способов реакции на различные обстоятельства, участвуют своеобразные черты типа первой деятельности субъекта, соотношенные с систематичностью, последовательностью и объективной обоснованностью тех воздействий, которые он испытывает¹⁵². Для историко-материалистической науки о человеке неприемлема интерпретация биологических и психических свойств индивида как факторов, которые определяют социальное содержание его жизненных целей, структуру мотивационной сферы, особенно мотивов, отражающих общественные потребности. Равным образом неприемлем для нее и вульгарный социологизм, закрывающий глаза на реальную роль психических, характерологических признаков субъекта в формировании конкретных проявлений его отношения к окружающему миру. Эти проявления суть поступки, поведение человека, а оно «детерминировано его наследственными задатками и условиями окружающей среды, в первую очередь — условиями социального воспитания»¹⁵³.

За последние десятилетия широко развернулось и продвинулось вперед эмпирическое изучение массовой политической психики в современном обществе; оно имеет серьезные успехи¹⁵⁴. Изучение же собственно психологического аспекта в истории политической мысли пока что не проводится столь интенсивно. Активизация познавательных усилий на этом участке исследований не только обогатит и углубит знание всей истории¹⁵⁵. Она

¹⁵² См.: *Мясищев В. Н.* Структура личности и отношения человека к действительности // Психология личности: Тексты. С. 36.

¹⁵³ *Симонов П. В., Ершов П. М.* Темперамент. Характер. Личность. М., 1984. С. 75.

¹⁵⁴ О результатах, полученных в этой области западными исследователями, см. сб.: *Political psychology/Gen. ed. M. G. Hermann.* San Francisco, 1986.

¹⁵⁵ Находящейся в некоторой близости от обозначенного участка исследований можно считать полезной статью: *Крамник В. В.* К вопросу о психологическом аспекте истории политических движений // *История и психология.* М., 1971. С. 215—225.

даст (по получении соответствующих результатов) возможность предметнее судить о совокупности тех слагаемых, которые участвуют в образовании типов политического сознания, хотя раскрытие упомянутого аспекта истории политической мысли — дело необычайно кропотливое и сложное.

После того как составлено примерное представление об основаниях абсолютных (положительной либо отрицательной) оценок ценностной предметности государства, необходимо выяснить специфику отношения, существующего между типами политического сознания, которые покоятся на таких оценках. С логической точки зрения это — отношение комплементарности: противопоставляемые в нем «государственнический» и «антигосударственнический» типы сознания (видовые понятия) дополняют друг друга до единого целого — родового понятия «политическое сознание».

Образование подобных типов сознания происходит, конечно, не поверх императива всякой интеллектуальной деятельности, согласно коему «нельзя мыслить *одно*, не противопоставляя его *другому*; *одно* и *другое* взаимоограничивают, о-предел-яют друг друга, одновременно отождествляясь и различаясь»¹⁵⁶. Но следование только этому всеобщему императиву не приводит к образованию «государственнического» и «антигосударственнического» типов сознания. Об обязательных общественно-исторических, классовых, организационно-институциональных и иных объективных предпосылках, прикосновенных к их появлению, говорить не станем; они сами собой разумеются. Попробуем лишь вычленить философский смысл той противоположности, которая воплощена в рассматриваемых типах политического сознания и чисто логическим путем из схемы упомянутого познавательного императива не выводится.

К. Маркс различает два вида противоположности: 1) противоположность внутри одной сущности (противоположные определения одной сущности) и 2) противоположность между двумя сущностями (действительные крайности). Он пишет: «...северный полюс и южный являются одинаково *полюсами*, их *сущность* тождественна; точно так же *мужской* пол и *женский* образуют один и тот же *род*, одну *сущность*. Север и юг — противо-

¹⁵⁶ Гаврюшин Н. К. Антитетика в концептуальных системах // Системные исследования, 1976. М., 1977. С. 245.

ложные определения *одной и той же* сущности, различия *одной сущности на высшей ступени ее развития*. Они представляют собой *дифференцированную сущность*. ...*Истинными, действительными* крайностями были бы полюс и не-полюс, человеческий и не-человеческий род. В одном случае различие есть различие *существования*, в другом — различие между *сущностями*, различие *двух сущностей*»¹⁵⁷. К. Маркс отмечает, что действительные крайности, противоположные по своей сущности, «не имеют между собой ничего общего, они не тяготеют друг к другу, не дополняют друг друга»¹⁵⁸. И наоборот. Противоположные определения одной и той же сущности взаимно притягиваются, дополняют друг друга и в единстве образуют один и тот же род. Связь «государственного» и «антигосударственного» типов сознания строится по модели именно такой противоположности. Во-первых, они являются определениями одного и того же «рода» — *политического* сознания; во-вторых, они соотносятся с одной и той же субстанцией: сущностью политического — публичной властью классового общества.

Когда утверждают, что противоположные определения одной и той же сущности дополняют друг друга, то имеют в виду не их смешение, прибавление к одному из них какой-то суммы признаков другого. Речь идет о таком взаимодополнении, которое нагляднее всего представлено взаимосвязью «мужского пола и женского», включающей в себя как моменты их единства, так и влияния друг на друга с неперменным сохранением ими своей собственной природы.

Идеи, раскрывающие взаимосвязи противоположных определений одной и той же сущности, — обобщения массы эмпирических, реальных фактов бытия таких определений. В том числе бытия противоположных оценок государственности в конфуцианстве и даосизме. Отношение двух идеологий, содержащих указанные оценки, и его социальное значение умело охарактеризованы Н. В. Абаевым. Он подчеркивает: «Само существование даосизма в рамках цивилизации, в которой доминирующее положение тем не менее занимало конфуцианство, отнюдь не склонное к тому, чтобы уступить свои господствующие позиции, и решительно пресекавшее попытки изменить

¹⁵⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 324.

¹⁵⁸ Там же.

такое положение, было залогом сохранения определенного равновесия двух начал — „естественного“ и „культурного“ — в масштабах всей суперкультуры. Само существование даосской „контркультуры“, придерживавшейся принципиально иных, чем конфуцианская культура, взглядов на пути развития человека, находившейся в состоянии перманентного конфликта — контакта с оппозиционной к ней конфуцианской культурой, в двуединстве острого противоборства и тесного взаимодействия, на метакультурном уровне создавало определенный баланс полярных и вместе с тем взаимодополняющих тенденций, придавало определенную вариативность и динамичность всему культурному организму, сдерживая его стагнацию, которая неизбежна при чрезмерной структуризованности его составных элементов и которая в конечном итоге может привести его к гибели»¹⁵⁹. Термины «перманентный конфликт — контакт», «двуединство острого противоборства» в полной мере выражают не только особенности совместного существования конфуцианства и даосизма, но и то, как противоположные оценки государства дополняют друг друга.

Понятно, что в условиях каждого конкретного классово-антагонистического общества «государственнический» и «антигосударственнический» типы сознания взаимодействуют по-своему. Их противостояние во времени и пространстве принимает многообразные формы; различной бывает мера доминирования одного типа над другим. Однако история не знает периода, в котором все домарксистское политическое сознание оказывалось бы сплошь «государственническим» или целиком «антигосударственническим». И это потому, что оба этих типа политического сознания не могли существовать (в контексте социокультуры классово-антагонистического общества) один без другого, по логике вещей они должны были дополнять друг друга и дополняли.

5. Тип и иные формообразования политического сознания

Наличие в истории домарксистских политических идей двух противоположных типов сознания («государственнического» и «антигосударственнического») едва ли опро-

¹⁵⁹ *Абаев И. В.* Чапъ-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск, 1983. С. 49.

вержимо. Но из признания этого обстоятельства никак не следует, будто во всей истории нет ничего, кроме «перманентного конфликта—контакта» названных типов сознания, будто она окрашена исключительно в одни только бело-черные цвета положительно-отрицательных оценок государства, девальвирующих значение других формообразований и проблем политической мысли. Концепция существования таких типов сознания не обедняет, а напротив, обогащает сложившуюся картину того развития политических идей, которое было в прошлом. Она расширяет понимание многоликого содержания истории политических воззрений, совершенствует представление об их различных формообразованиях.

Практически на них так или иначе отражается влияние «двуединого острого противоборства и тесного взаимодействия» обоих типов политического сознания. Кратко охарактеризуем влияние, выразившееся: 1) в отдельном политическом учении; 2) в отдельном направлении политической мысли; 3) в отдельной «сквозной» государствоведческой проблеме; 4) в политическом сознании социальной группы и общества. (Для историко-научных исследований они — «теоретические объекты», «единицы описания» и т. п. величины.) Кроме того, затронем вопрос о роли упомянутых типов в исторически совершающемся процессе познания государства.

Отдельное политическое учение по общему правилу «вписано» в один из двух типов политического сознания и от него получает свой соответствующий знак. Но это не все. Если перед нами достаточно развитое политическое учение, то в нем самом присутствуют (явно или подспудно) элементы отрицания противоположного типа сознания (выражаемой им реальности). Обратимся снова к Платону. В VIII книге «Государства» философ разбирает «четыре вида извращенного государственного устройства». Наряду с тимократией, олигархией и тиранией он критикует также и демократию, как ошибочное и порочное установление. Хотя он причисляет демократию к «государственному устройству», однако уничижительно изображает ее как состояние фактически безгосударственное. И впрямь что это за государство, в котором «нет никакой надобности принимать участие в управлении ...не обязательно и подчиняться, если не желаешь...», в котором, «если какой-нибудь закон запрещает тебе управлять либо судить, ты все же можешь управлять и судить» (Государство, VIII, 557 e)? У лю-

дей, живущих в условиях демократии, «не имеющей должного управления», «все принудительное вызывает... возмущение как нечто недопустимое». Платон полагает, что демократически настроенные люди «перестанут считаться даже с законами — писанными или неписанными, — чтобы уже вообще ни у кого и ни в чем не было над ними власти» (Государство, VIII, 563 d—e). Открытое осуждение Платоном состояния антигосударственности, анархии в форме критики демократического государственного устройства несомненно. Несомненно и то, что свой проект «идеального государства» мыслитель разрабатывал в определенной степени по способу «от противного», отвергая черты не только тимократии, олигархии, тирании, но и демократии.

Аналогично платоновскому строилось и интонировалось (в рассматриваемом плане) политическое учение Аристотеля (Политика, V, 1310a 30; VI, 1317b 10—15). В политических доктринах идеологов античности, Средних веков, Нового времени, продолжавших эту «прогосударственническую» линию, усиление полемики с «антигосударственнической» мыслью оставалось не меньшим, чем у Платона и Аристотеля. Причем в такой полемике чаще всего воспроизводились два основных аргумента Платона, обращенных против анархии: политический и этический. Политический заключался в том, что в состоянии анархии человеческое общежитие, по существу, лишено управления и порядка; вместо власти и закона необходимости в анархическом состоянии господствуют хаос, произвол. Этический аргумент сводился к следующим моментам. С одной стороны, анархия порождает нравственную вседозволенность, разнузданность почитается за свободу. Там формируется «демократический человек», «которому все безразлично». «Граждан, послушных властям, там смешивают с грязью как ничего не стоящих добровольных рабов» (Государство, VIII, 562 d) и т. д. и т. п.¹⁶⁰ С другой стороны, всякая сколько-нибудь развитая система анархических воззрений в долгу не остается и объявляет (в этом мы еще удостоверимся) полное неприятие этатистских идей.

Кроме учений, доктрин, в истории возникают и существуют, выходя за пределы одной формации, эпохи,

¹⁶⁰ Надо заметить, что такая платоновская аргументация обнаружилась поразительную живучесть. Во многих современных (и притом далеко не обыденных) представлениях об анархии и анархизме отчетливо слышатся ее отголоски.

такие идейно-теоретические комплексы, как *направления* политической мысли. Обычно они консолидируются вокруг определенных мировоззренческих и практически-политических принципов¹⁶¹. Известны, например, светское и теологическое направления, реакционное и прогрессивное, революционное и реформистские и др. Оба ряда упомянутых принципов по-разному совмещаются в одном и том же направлении. Скажем, теологически обосновываемое направление политической мысли может быть, смотря по обстоятельствам, исторически прогрессивным либо исторически реакционным.

На заре Возрождения у Данте, мечтавшего об уничтожении светской власти пап и создании национальной монархии, сквозь христианскую оболочку концепции пробивалось прогрессивное общественно-историческое содержание¹⁶². У Роберта Фильмера, написавшего во времена английской буржуазной революции трактат «Патриархия, или Естественная власть королей», под той же самой оболочкой велась яростная защита изживших себя реакционных абсолютистско-монархических порядков¹⁶³.

Направление политической мысли отличается от какой-либо отдельной доктрины, теории государства еще тем, что не совпадает нацело с одним из двух основных типов политического сознания. Нередко это направление становится платформой, на которой находится место

¹⁶¹ Дефиниций направлений в гуманитарном знании литература пока не дала. Т. И. Ойзерман констатирует, что «вопрос о направлениях — одна из наиболее сложных проблем историко-философской науки... Понятие „философское направление“, как и большинство философских понятий, не обладает строго фиксированным содержанием» (*Ойзерман Т. И. Главные философские направления*. М., 1971. С. 163, 166). Мало что проясняют положения типа: «История языкознания, как и история любой науки, в соответствии со своими задачами оперирует особыми единицами описания... Такие единицы в истории конкретной науки имеют свои названия: „школа“, „направление“, „научная традиция“, „этап в развитии науки“. Каждый из этих терминов отмечает научную теорию или совокупность научных теорий, обладающих определенной содержательной близостью...» (*Амирова Т. А., Ольховиков Б. А., Рождественский Ю. В. Очерки по истории лингвистики*. М., 1975. С. 21). Непонятно только, зачем нужно именовать научную теорию не «научной теорией», а «школой», «направлением», «научной традицией» (?) и пр.

¹⁶² Подробнее см.: *Баткин Л. М.* Данте и его время: Поэт и политика. М., 1965. С. 27—52.

¹⁶³ См.: *Лабугина Т. Л.* Политическая борьба в Англии в период реставрации Стюартов (1660—1681). М., 1982. С. 127—129.

обоим этим типам. Возьмем направление, представляющее политический аспект домарксистских социалистических учений. В нем видны как «государственнические», так и «антигосударственнические» тенденции. Отчасти мы с ними уже столкнулись при рассмотрении вопроса о связи абсолютных оценок ценностной предметности государства с интересом и общественным положением субъекта. Тогда довелось убедиться в том, что в среде идеологов «бедной, политически и социально обездоленной массы» есть такие, которые диаметрально противоположным образом относятся к государственности вообще (Мелье и Фурье, с одной стороны, Мор и Бабёф — с другой).

Это не единичные случайные факты, а закономерное состояние социалистического направления в истории политической мысли, выразившего прежде всего чаяния низших слоев и классов общества. Хождение в рамках данного направления совершенно разных взглядов на государство приобрело характер нормы. Томмазо Кампанелла, конструируя в «Городе Солнца» «образец для сильного подражания», предлагал наилучшее, с его точки зрения, *государство*, сохранявшее все главные черты политического устройства и притом не вполне народо-властного¹⁶⁴.

Французский же коммунистический писатель Ретиф де ля Бретон (1734—1806 гг.) считал образцом совсем иной тип социальной организации. По его мнению, существует восемь видов общественно-политического строя: деспотизм, монархизм, республико-монархизм, республиканизм, теократизм, сенатизм, патриархализм и коммунизм. Семь первых видов он резко порицает и только коммунизм называет идеальным общественным строем, правлением, единственно достойным разумных людей. Ретиф де ля Бретон понимал коммунизм как безгосударственное общежитие и примеры ему отыскивал среди некоторых индейских общин в Америке, в общинах моравских братьев, гернгутеров¹⁶⁵.

Близкий в ряде положений к социалистическим идеям Вильям Годвин в «Рассуждении о политической справедливости» (1793) ставил вопрос об уничтожении государства, в принципе отрицал всякую государственную власть, как зло, противоречащее разуму. В 30-х — первой

¹⁶⁴ См.: Штекли А. Э. «Город Солнца»: Утопия и наука. М., 1978. С. 209—221.

¹⁶⁵ Подробнее см.: Иоаннисян А. Р. Коммунистические идеи в годы Великой французской революции. М., 1966. С. 236—237.

половине 40-х годов XIX в. в Западной Европе стала развиваться необабувистская идеология, в которой вновь обозначилось в социалистическом направлении домарксистской политической мысли положительное отношение к государственности как таковой.

Почему в границах одного направления сосуществуют два типа сознания? На какой конкретно почве они оказываются вместе? Ссылкой на то, что действует закон комплементарности и противоположные определения одной и той же сущности обязательно дополняют друг друга, здесь не обойтись. Непосредственная причина кроется в том, что эти направления возникают не на базе абсолютных оценок государственности (эта база напрочь не допускает такого сосуществования)¹⁶⁶. Их основа — «предпосылочное» для политической мысли знание: мировоззренческое, методологическое, социологическое и т. д. На подобной основе типы политического сознания могут уживаться, не исключая друг друга, двигаться как бы параллельными курсами.

Если для доктрин, теорий тип сознания выступает решающим критерием их разделения на два главных лагеря: «государственнические» и «антигосударственнические», то для направлений тип сознания выступает как один из дополнительных, вторичных признаков их дифференциации. Вместе с тем тип сознания не только одно-сторонне влияет на учения и направления. Будучи органично включенным в них, а не привнесенным откуда-то снаружи и кем-то преднамеренно, он через них обретает свою «вещественность», лишь благодаря им обрывает «плотью» соответствующих знаний, логических конструкций, мыслительных стереотипов и т. п., становится узнаваемым и познаваемым.

Взаимность связи типа сознания с иными формообразованиями политической мысли прослеживается также в характере его отношения с кардинальными «сквозными» проблемами. Хотя последние и входят в структуру доктрин, направлений и т. д., но, обладая особым гносеоло-

¹⁶⁶ В списке заметим, что и направления, которые функционируют в границах лишь одного типа сознания, также не имеют в своей основе абсолютных оценок государства, зиждутся не на них. Они опираются на *сравнительные* оценки тех или иных компонентов государственности: форму правления, структуру территориального единства, способы и средства политического властвования и т. д. Отсюда разнообразные вариации монархизма, республиканизма, унитаризма, федерализма, демократизма, авторитаризма и пр.

гическим статусом, по-своему взаимодействуют с типом политического сознания. Знание, сопутствующее выдвижению и решению проблемы, используется при выработке оценки государственности. Оценка (тип сознания) активно задает методологическую и идеологическую программы как постановки проблем, так и поисков ответов на них¹⁶⁷. В этом отношении показателен эпизод, связанный с генезисом столь значительной в истории политической мысли «сквозной» проблемой, каковой является проблема происхождения государства и легитимации государственной власти.

В античной Греции родилась одна из наиболее распространенных версий ее решения: создание (и оправдание, узаконение) политических институтов посредством договора, который люди заключают между собой. Дорогу такой версии прокладывал Протагор. Он одним из первых доказывал, что приобретение человечеством политических навыков, умения жить в сообществе, приобщение к добродетели позволило сложиться политической организации. Государство, поддерживающие в нем порядок законы представляют собой установления, которых в самой природе нет. Они — продукты сознательной деятельности людей, овладевших политической «техникой» (ремеслом). Протагор говорит: «...государство, начертав законы, изобретения славных древних законодателей, сообразно им заставляет поступать и начальствующих и подначальных. А престающего законы государство наказывает...» (Платон, Протагор, 326 d). Софист Антифонт утверждал: «...предписания законов произвольны (искусственны)... И сверх того, предписания законов суть результат соглашения (договора людей), а не возникшие сами собой порождения природы»¹⁶⁸. Мысль об искусственности, релятивности и конвенциональности политических институтов, законов государства была в ходу у софистов. Некоторые из них к тому же начали ее использовать по идеологическим мотивам для шельмования тогдашнего демократического государственного устройства (Калликл, Фразимах). У киников она вообще обернулась

¹⁶⁷ Конечно, данное суждение является чересчур общим, абстрактно-бедным. Может ли оно в принципе быть здесь другим, «если до сих пор функции „ценностного“ сознания и оценки в познании исследованы недостаточно»? (Граниль Ю. Д. О гносеологическом содержании понятия «оценка» // *Вопр. философии*. 1987. № 6. С. 62).

¹⁶⁸ *Антология мировой философии*. Т. 1, ч. 1. С. 320.

аргументом против всякого государства и его законов, как изобретенных вопреки законам природы ради того, чтобы тиранить людей. Киники превратили ее в одно из обоснований своего нигилистического отношения к государству. Платон и Аристотель с их абсолютным «государственным» слухом верно расслышали анархические ноты в положениях софистов об искусственности, внеприродности мира политики¹⁶⁹ и постарались заглушить их, выдать за «далекие от истины» (Законы, X, 889 е; Политика, III, 1280 в 5—10)¹⁷⁰. Софистические понятия сделанного, рукотворного, условного, с помощью которых осмысливалась проблема происхождения государства, легитимности его власти, действительно сильно повлияли на выработку античного варианта анархистского типа политического сознания.

В свою очередь, оценка государственности, соответствующий тип политического сознания отражаются на формулировании и решении государствоведческой проблемы. Они заставляют субъекта приспособлять, подстраивать к ним ее интерпретацию. Рассмотрим сейчас, какую трансформацию претерпела договорная версия проблемы происхождения государства, легитимности его власти у монархомахов. Версия монархомахов особенно интересна потому, что она возникла на водоразделе двух эпох — феодальной и капиталистической; в ней сплелись как элементы ушедших в прошлое средневековых трактовок, так и те элементы анализируемой нами проблемы, которые получили большое развитие в буржуазном политическом сознании XVII—XVIII вв.

Тот факт, что монархомахи не мирились с процессом утверждения абсолютистско-монархического строя, проповедовали борьбу против государей, становящихся самодержцами, тиранами, не может, конечно, изменить взгляда на них как на идеологов, чье политическое сознание было и твердо оставалось «государственным». Однако он должен объяснить, каким образом это сознание специфицировало постановку и решение ими затронутой на предшествующих страницах «сквозной» проблемы.

¹⁶⁹ С. Я. Лурье видит в Антифонтe родоначальника анархизма. См.: *Лурье С. Я. Антифонт, творец древнейшей анархической системы.* М., 1925.

¹⁷⁰ Подробнее об этом см.: *Müller R., Klenner H. Gesellschaftsvertragstheorien von der Antike bis zur Gegenwart.* В., 1985. S. 16—17.

Монархомахи по-разному толкуют причины, порождающие политическое общежитие; но почти все они сходятся на том, что объединение людей в государство опосредствуется договором. В центре такого договора — соглашение народа с правителем о властвовании, которое устанавливает взаимные полномочия договаривающихся сторон и которое одно сообщает власти правителя законное основание. Ведущая сторона договора — народ. Монархомахи подчеркивают, что не народы создаются государями, а, наоборот, государи делаются народами. «Народ, — утверждает царей, вверяет скипетр в их руки и своим выбором подкрепляет их избрание»¹⁷¹. Являясь важнейшей фигурой в государстве, государь не перестает быть частью (только частью) государства. Поэтому он всегда связан действующими в государстве законами и никогда не выступает равным самому государству (на чем настаивали абсолютисты). В стремлении подчинить своей общей оценке государства интерпретацию проблемы его возникновения, легитимности его власти монархомахи прибегли (не могли по условиям времени не прибегнуть) также к доводам теологического порядка. Они ни в коей мере не хотели подрывать ту опорную новозаветную идею, что «всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от бога». Но верность призыву апостола Павла закрывала монархомахам возможность развивать главный их тезис — тезис об оправданности сопротивления государю-тирану. Выход нашлся. В библейских текстах были отысканы суждения, из которых вытекало, что лишь один бог пользуется своим собственным правом властвовать над людьми, государь же — только порученным ему от бога. Бог уподоблялся верховному созерену, а государь — его вассалу. Косвенно все подданные оказывались под властью бога. Когда государи повелевают, нарушая божий закон, подданные освобождаются от обязанности повиноваться им. Пови-

¹⁷¹ Цит. по кн.: *Ковалевский М.* От прямого народоправства к представительному и от патриархальной монархии к парламентаризму: Рост государства и его отражение в истории полит. учений. М., 1906. Т. II. С. 35. Слово «народ», не сходящее с уст монархомахов, в их понимании означало не совокупность всех жителей страны и уж тем более не простолудинов, «чернь». Под ним они разумели, на кальвинистский манер, знатные и состоятельные слои населения, представленные в магистратах, сословных палатах, генеральных штатах и других учреждениях.

пуясь таким государям, они становятся мятежниками против самого бога¹⁷².

Специфичность содержания и формы трактовки монархомахами обсуждаемой проблемы проступает отчетливее, когда она сопоставляется с иным решением данной проблемы, тем, которое «вызвало на себя огонь» тираноборческой критики-трактовки. Во времена, непосредственно предшествовавшие появлению идей монархомахов, и в период распространения этих идей в политическом сознании правящих кругов господствовал тезис о короле как едином носителе высшей власти, источнике всякой другой власти публичного характера, о невозможности обзывать короля какой-либо присягой, связывать его какой-либо договоренностью и т. д. «Короли держат свою власть от бога и не имеют другого суверена, кроме него. Короля нельзя создать путем выбора»¹⁷³.

Именно это положение хотели теоретически переиграть, опровергнуть монархомахи. Но ничуть не намеревались они отринуть сам монархический принцип, тем паче — государственническое начало. Сторонники абсолютизма, самодержавной власти государей и монархомахи придерживались одной и той же (позитивной) оценки государства в целом. Однако конкретные решения узловых политико-идеологических проблем, по существу, предлагали неодинаковые. Нет ли тут парадокса? Кажется, нет, ибо в выборе вариантов таких решений участвует не только оценка, однозначно резюмирующая отношение субъекта к ценностной предметности государства. Вместе с нею на этот выбор влияют ее основания, а они (что ныне известно) являются величинами самого разного социально-классового, мировоззренческого, методологического, историко-культурного и т. п. свойства.

К числу первостепенной важности формообразований политического сознания принадлежит политическое сознание определенного социального класса, определенной общественной группы, прослойки. Не стоит пространно рассуждать об истинах, теперь уже совсем очевидных; незачем выстраивать цепь доказательств в подтверждение, например, тезиса о наличии в границах политического сознания одного отдельного класса не просто несовпадающих, но диаметрально противоположных оценок госу-

¹⁷² Подробнее см.: *Трейман Р.* Тираноборцы. СПб., 1906. С. 85—86.

¹⁷³ См.: *Ковалевский М.* Указ. соч. С. 27.

дарства. Кое-что было раньше сказано по поводу роли этих оценок в построении, организации такого сознания. Но они влияют не только на его структуру. Их воздействие видно и на процессе его функционирования, на практической реализации политической мысли класса как громадной духовной силы. Свидетельством тому служит история политического сознания средневекового крестьянства.

В каждую эпоху истории досоциалистических общественно-экономических формаций идеи господствующего класса были господствующими идеями. Церковные и светские феодалы, обслуживавшая их ученая дружина производили и втесняли в головы подданных доброжелательную оценку феодально-монархической государственности. Общие объективные условия социально-политической и духовной жизни Средних веков плюс эти неустанные усилия власть имущих и их идеологов имели в результате то, что мышление подавляющего большинства средневековых крестьян протекало в границах этактистского сознания. Политической аксиомой был для них догмат о святости, божественной природе власти государей. Крестьянство, будучи не в состоянии само себя представлять как класс на политической сцене общества, жило в уверенности, что его интересы представляет монарх. Многие столетия крестьяне пребывали в том убеждении (воспользуемся здесь его характеристикой, сформулированной К. Марксом), что «их представитель должен вместе с тем являться их господином, авторитетом, стоящим над ними, неограниченной правительственной властью, защищающей их от других классов и ниспосылающей им свыше дождь и солнечный свет»¹⁷⁴. Не есть ли это убеждение-предрассудок один из глубинных политико-психологических корней «суеверной веры в государство», сумевшей в некоторых своих современных модификациях выйти даже на рубежи третьего тысячелетия новой эры?

Монархические умонастроения средневекового земледельческого класса—сословия в основном обеспечивали его лояльное поведение по отношению к политическому строю феодального общества. Но и в тех случаях, когда крестьянские массы открыто становились в оппозицию к нему, они по общему правилу не переставали пребывать в тенетах таких иллюзий. Политический идеал средневековых крестьян почти всегда монархический.

¹⁷⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 8. С. 208.

Конечно, «крестьянский монархизм в любом своем варианте был отличен и от монархической идеологии церкви с ее идеей божественности королевской власти, и от монархизма светских феодалов, в основе которого лежал принцип вассальной верности...»¹⁷⁵. Мнение о дистанции, отделяющей любую форму крестьянского монархизма от идеи божественности королевской власти, нуждается, по видимому, в некотором уточнении. Эта идея не обошла его стороной, хотя восходит скорее к общинной традиции, пытается воспоминаниями о прямой связи королевской (княжеской и т. п.) власти с простым народом и сочетается с враждебностью к политике феодального государства, в особенности — к представителям государственной власти.

Хотя мышление подавляющего большинства средневековых крестьян протекало в границах этактистского сознания, но были среди них и такие (правда, очень немногие), кто воспринимал анархистские взгляды и осуждал всякие политические установления. Они, в частности, разделяли идеи секты «братьев и сестер свободного духа» — еретического учения амальрикан, которое создал магистр теологии Амальрих Бенский (вторая половина XII — начало XIII вв.)¹⁷⁶. Согласно пантеистической концепции Амальриха, все едино и все есть бог. Поскольку бог находится везде и во всем, а стало быть, в человеке тоже, постольку человеческая воля идентична воле божьей. Следовательно, внешние обязательства, налагаемые на людей, излишни и предосудительны; каждый вправе (более того — должен) повиноваться лишь своим желаниям. «Братья и сестры свободного духа» считали себя провозвестниками якобы уже наступившего «царства духа» — состояния, в условиях которого нет никакого неравенства и потому не нужны ни церковь, ни государство с его законами¹⁷⁷. Амальриканы, таким образом, выступали за самое радикальное переустройство

¹⁷⁵ Гутнова Е. В. Классовая борьба и общественное познание крестьянства в средневековой Западной Европе (XI—XV вв.). М., 1984. С. 318.

¹⁷⁶ Подробнее об этом см.: Ley H. Geschichte der Aufklärung und des Atheismus. В., 1971. Bd. 2/2. S. 104—117.

¹⁷⁷ См.: Из истории общественных течений: (История социализма). 2-е изд. СПб., 1906. Т. 1: Предтечи новейшего социализма. С. 181—182. Данная в этой книге трактовка идеологии амальрикан повторяется в работах: Волгин В. П. История социалистических идей. М.; Л., 1928. Ч. 1. С. 282; Застенкер Н. Е. Указ. соч. С. 86.

основ социальной, политической и духовной жизни общества.

Вера в доброго царя и иные монархические иллюзии, составлявшие содержание этатистского сознания средневекового крестьянства, не закрывали для него возможности бороться против ненавистных ему государей и слуг государевых, против угнетавших его политических институтов и норм. Будет здесь правомерен тот вывод, что в классово-антагонистических формациях эффекты общественного функционирования, практической реализации этатистского и анархического сознания (даже в пределах идеологии одного класса) одинаковы, тождественны? Положительный ответ на этот вопрос расходился бы с истиной. Да, этатистское сознание допускает возможность быть непримиримым по отношению к наличному политическому строю. Однако анархистское, «антигосударственническое» сознание (если оно принято всерьез) исключает возможность примирения с ним, с миром политики вообще. Разница есть, и притом весьма существенная.

Один из крупномасштабных «теоретических объектов», с которым приходится иметь дело истории политической мысли как науки,— политическое сознание общества. Оно представляет собой совокупность идей, доктрин, проблем, направлений, «предпосылочных знаний» и т. д., вырастающих из определенной конкретной социально-политической структуры общества и ей соответствующих. Неудивительно, что теми проявлениями влияния, которое оказывают типы сознания («государственническое» и «антигосударственническое») на различные отдельные формообразования политической мысли, мы встречаемся также в «материале» политического сознания общества. Эти типы выступают органическими элементами его содержания; они по-своему участвуют в его построении (дифференциации и интеграции); без них не происходит его функционирование в качестве практически действенного фактора политической жизни классового общества.

На уровне политического сознания общества особенно заметен столь специфический вид влияния рассматриваемых типов, как их активная роль в познавательном процессе, который составляет неотъемлемый атрибут бытия, способ существования политического сознания в целом. Основной коллективный субъект познания—отражения мира политики—класс. Однако не просто класс сам по себе, а тесно взаимодействующий с другими обществен-

ными классами. Наличие «определенных связей между разными коллективными субъектами обеспечивает единство познавательного процесса»¹⁷⁸. Носителем «единства познавательного процесса» и в этом плане «подлинным субъектом мышления» является общество¹⁷⁹. Оно есть система, не только извлекающая информацию о феноменах политики, но одновременно включающая в себя и процесс коммуникации в самом широком смысле слова: передачу и привитие политических знаний, обмен политически значимыми мнениями, борьбу политических идей и т. д. Надо лишь не впасть в крайность и не представлять общество неким самостоятельным сверхлицом, обладающим собственным разумом, который не имеет никакого отношения к разуму составляющих общество личностей.

Познание политики, совершаемое досоциалистическим классовым обществом через познавательную деятельность множества его коллективных и индивидуальных субъектов¹⁸⁰, регулируется сложными гносеологическими и аксиологическими механизмами. В них входят также типы этактистского и анархистского сознания как важные ценностно-смысловые нормативы познающего политического мышления.

Нормативы подобного рода «работают» вместе с когнитивными средствами и методами, позволяющими добывать общезначимые, ценностно-нейтральные сведения о мире политики. В едином познавательном процессе гносеологические и аксиологические механизмы политического мышления непременно дополняют друг друга. В итоге обществом создается знание о политических феноменах, в котором синтезируются как безоценочная информация о них, так и их оценка, в качестве определенных ценностных предметностей. Каждый из этих механизмов неповторим и незаменим в выполнении собственных ему функций. Ясное понимание этого облегчает анализ особенностей единого познавательного процесса, ориентированного на окружающую субъекта политическую действительность. Неудобства, осложнения,

¹⁷⁸ Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. М., 1980. С. 281.

¹⁷⁹ См.: Копнин П. В. Диалектика как логика и теория познания: Опыт логико-гносеол. исслед. М., 1973. С. 110.

¹⁸⁰ «Человек, не занимающийся наукой, тоже осуществляет процесс познания и, следовательно, тоже подключен к различным коллективным субъектам» (Лекторский В. А. Указ. соч. С. 280—281).

путаница могут возникать лишь тогда, когда такие механизмы смешивают (вольно или невольно) друг с другом, когда каждый из них в отдельности начинает наделять непосильной для него компетенцией, делая именно его и только его единственным универсальным способом духовного освоения мира политики, ожидая результатов, которые он один дать не в состоянии.

Значение собственно гносеологического (направленного непосредственно на поиск истины) и аксиологического механизмов в познавательном процессе одинаково; по меньшей мере с той точки зрения, что оба они ему необходимы. Но одинаково ли в нем значение различных компонентов этих механизмов? В частности, какова роль различных компонентов аксиологического механизма познавательной деятельности? Поставим, однако, вопросы конкретнее. Одинаковыми или нет являются эвристические потенциалы двух типов политического сознания? Равны ли их объяснительные возможности? Одинакова ли весомость их влияния на ход познания обществом мира политики?

Надо заметить, что в философско-методологической литературе, исследующей познавательный процесс, пока лишь в очень осторожных и весьма абстрактных выражениях говорится о том, как ценностно-смысловые нормы мышления соучаствуют в познании. В основном констатируется, что они оказывают либо стимулирующее, либо тормозящее, блокирующее воздействие на него. Это — верное наблюдение. Но с ним одним далеко не уйдешь, ища ответы на сформулированные выше вопросы. Оно, впрочем, специально не рассчитано на решение последних. Почва для выработки должных ответов на них — опыт истории развития политической мысли.

Его изучение не оставляет сомнений в том, что с «государственническим» типом политического сознания были в прошлом связаны фактически все главные теоретические завоевания познающей политической мысли. Непредвзятость требует уже по одному этому фундаментальному обстоятельству признать: данный ценностно-смысловой норматив политического мышления обладал гораздо большим эвристическим потенциалом и гораздо большими объяснительными возможностями, чем анархистский тип сознания; его влияние на ход познания обществом мира политики намного превосходило влияние «антигосударственнического» типа. Историко-научные исследования установят, какие конкретные социально-клас-

совые позиции, мировоззренческие и методологические факторы сопутствовали и обеспечивали «лидерство» этатистского сознания. Столь же логично ожидать от этих исследований раскрытия причин того, почему для этатизма оказывались вне зоны видимости некоторые принципиальные аспекты и признаки политического, почему случалось ему (в его наиболее одиозных формах) заводить познающую политическую мысль в тупики.

Традиционно с анархистским типом политического сознания ассоциировалось извращенное отражение политической действительности, нечто деструктивное, мешающее постижению истин мира политики. Анархизм (особенно в демонстративно нигилистических своих проявлениях) давал реальные поводы для бытования подобных небеспочвенных представлений о себе. Обвинения в адрес анархизма, инкриминирование ему познавательной несостоятельности, деструктивных в отношении теоретической деятельности акций и прочее строились преимущественно на том, что он был, так сказать, всецело мыслью отрицающей. В подобных обвинениях к правде подмешивалась полуправда, а часто подверстывалась еще и неправда¹⁸¹. Однако задача сейчас не в том, чтобы начать слушание дела о прегрешениях (подлинных и мнимых) анархистской мысли. Целесообразнее и актуальнее коснуться здесь вопроса о гносеологической роли отрицания, которое, бесспорно, определяло специфику анархизма как особого ценностно-смыслового норматива политического мышления.

Отрицание (если оно не «зряшное», «голое», «пустое») значит в познании не меньше, чем утверждение. Позитивна его роль как в психологическом плане, так и в логико-познавательном. Отрицание ставит ум и всего человека в напряженное состояние, боевое положение, подготавливая его к преодолению различных неопределенностей, с которыми он сталкивается при решении жизненных проблем. Далее. «Благодаря отрицанию мышление приобретает диалектический характер, т. е. возникает возможность (даже не обязательно осознаваемая самим субъектом) мыслить объект одновременно как то, что он „есть,“ и как то, что он „не есть“»¹⁸². Эти особенности

¹⁸¹ Речь ведется о критике, которой анархизм подвергался со стороны идеологов, приемлевших «государственнический» тип сознания.

¹⁸² Желеско П. С., Роговин М. С. Исследование отрицания в практической и познавательной деятельности. Кишинев, 1985. С. 119.

отрицания (в том числе отрицательной оценки) скрадываются, однако, чрезвычайно сильной эмоциональной его насыщенностью, причем скорее отталкивающего, нежели притягательного свойства. Еще Фрэнсис Бэкон отмечал, что ум человеческий «более поддается положительным доводам, чем отрицательным, тогда как по справедливости он должен был бы одинаково относиться к тем и другим»¹⁸³. Гегель называл отрицание «злым принципом»¹⁸⁴.

Вероятно, такая эмоциональная насыщенность отрицания, которое в политической идеологии отождествлялось с анархизмом, способствовала упрочению мнения о последнем как о ценностно-смысловом нормативе, ущербном для познавательного процесса.

Общие суждения об отрицании потребовались отнюдь не ради возвеличивания научного потенциала анархизма, а для того, чтобы могло сложиться более полное представление о гносеологической основе, на которую так или иначе опирались определенные конструктивные функции, выполнявшиеся им в едином (в масштабах политического сознания общества) процессе постижения истин мира политики. Анархизм со своим видением этого мира служил подходящим объектом (и полезным «раздражителем»), в критическом противоборстве с которым этактизм наращивал, уточнял и совершенствовал знание, составившее действительное достижение познающей политической мысли. Но не только в таком качестве анархизм был подключен к прогрессу политического познания. В рамках «антигосударственнического» типа сознания поднимались проблемы и развивались идеи, которые либо пребывали на периферии интересов этактизма, либо обсуждались в нем приглушенно. Например, одними из первых определили и резко обозначили ситуацию, впоследствии получившую наименование политического отчуждения, киники. Антиэтактистски настроенные мыслители настойчиво развивали тезис о том, что никакая форма государства не изменяет его угнетательской (по отношению к личности и массе) сущности. Они особенно выдвигали и защищали взгляд, согласно которому насильственное регламентирование и унификация государством поведения людей противоречит потребности индивидуально-неповторимого самовыражения личности, сковывает шаблоном

¹⁸³ Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 21.

¹⁸⁴ Гегель. Философия религии. М., 1977. Т. 2. С. 29.

спонтанную самодеятельность человека. Можно было бы привести еще и некоторые другие аналогичные положения, к которым анархизм проявлял исключительный интерес.

Разумеется, не стоит переоценивать того, что числится в теоретическом приходе анархизма. Но незачем и отворачиваться от фактов, пребывая в ошибочном убеждении, будто у него нет ни единого собственного гроша за душой.

Отрицание как социально-практическая установка и логическая операция главенствовало в анархизме и определяло его идейно-теоретический профиль. Однако ведь и в «государственническом» типе сознания оно имелось и исполняло свою роль так и в той мере, в какой требовал данный ценностно-смысловой норматив. В чем же тогда дело? Почему отрицание сопрягается в первую очередь с анархизмом и символизирует именно анархизм? Дело, очевидно, в самой степени и характере отрицания, присутствующих каждому из этих двух типов сознания. Для оценки различий меры и характера отрицания сохраняет (с известными поправками) силу вывод, сформулированный ранее в этой главе применительно к социальному эффекту функционирования этатизма и анархизма: «Этатистское сознание допускает возможность быть непримиримым по отношению к политическому status quo. Однако анархистское, „антигосударственническое“ сознание (если оно принято всерьез) исключает возможность примирения с ним, с миром политики вообще».

По объяснимым причинам в тексте небольшого параграфа нельзя было осветить взаимоотношения типа политического сознания со всеми остальными (и сколько их?) формообразованиями политической мысли. Столь же затруднительно было охватить все многочисленные связизависимости (содержательные, структурные, функциональные, временные и пр.), в которых реализуются эти взаимоотношения. С учетом таких сложностей цели ставились здесь предельно скромные: во-первых, привлечь внимание к существованию проблемы «тип и иные формообразования политического сознания», во-вторых, нарисовать некоторые линии ее необходимого в дальнейшем обстоятельного анализа.

Выработка общего понятия типа политического сознания меньше всего является конструированием по заранее готовому чертежу теоретической модели, долженствующей быть окончательной и неизменной. Эта выработка представляет собой прежде всего поиск социально-классового и духовно-культурного контекста такого понятия. Она заключается в попытке систематизировать свойственные данному понятию отличительные признаки, в испытании его соответствующим историческим материалом. Ясно, что говорить тут об окончательности, завершенности предложенного общего понятия типа политического сознания не приходится. Оно открыто для дальнейшего обсуждения, конкретизации, критики. Последующие главы дают подобную возможность.

ЭТАТИСТСКИЙ ТИП ПОЛИТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

1. Вводные замечания

Точка зрения на этатизм, которая развивается в этой работе, не вполне совпадает с уже имеющимися о нем представлениями. Поэтому они должны быть воспроизведены и оценены. Но сначала несколько слов об истории самого этого понятия.

Полагают, что оно возникло около 80-х годов прошлого столетия во Франции для обозначения политической доктрины, содержавшей требование о распространении полномочий и функций государства на все сферы экономики и общества¹. Гораздо конкретнее информация о том, что в 90-х годах XIX в. его ввел в оборот швейцарский буржуазный либерал, бывший в 1881—1887 гг. президентом Швейцарской конфедерации, Ньюма Дроз (Numa Droz). В своем сочинении «Демократия и социализм государства» (1896) он использовал термин «этатизм» в полемическом ключе, выступая против сторонников расширения компетенции конфедерации за счет ущемления прав кантонов, против экспансии централизованного государственного управления и сужения области местного, общественного самоуправления. Для Н. Дроза «этатизм» служил синонимом «социализма», который швейцарский либерал превратно изображал как торжество централизма и государственности над свободой и индивидуальностью. В начале XX в. термин «этатизм» как характеристика государственной централизации и усиления роли государства в экономической жизни общества имел успех в Турции при Кемале Ататюрке. В 1937 г. он был даже включен в конституцию Турецкой республики в качестве названия официальной экономической доктрины турецкого правительства².

В современной западной литературе под этатизмом имеют в виду два ряда явлений: а) определенные политико-экономические ситуации и процессы; б) доктрины,

¹ См.: Meyers Enzyklopädisches Lexikon. München, 1973. Bd. 8. S. 217.

² См.: Сов. ист. энциклопедия. 1976. Т. 16. С. 638.

связанные с квалификацией роли государства по отношению к обществу, экономике, личности. Эвальд Кёст аттестует этатизм таким образом: «смягченная форма государственного хозяйства, которая не есть полный государственный социализм, но которая обеспечивает планомерное государственное руководство экономикой, в особенности благодаря тому, что государство владеет важнейшими отраслями промышленности»³. По Ларуссу, этатизм есть «система, в рамках которой государство осуществляет прямое вмешательство в экономическую сферу»⁴. Подобные дефиниции, которым несть числа, давно перекочевавшие на страницы справочников и энциклопедий, говорят о том, что их авторы практически ничего принципиально нового не добавляют к взглядам Н. Дроза. Введенный им и употребляемый в его духе термин «этатизм» несет преимущественно классово-идеологическую (а не собственно научную, познавательную) нагрузку, выражая политическую позицию одной из фракций буржуазии (либералов), вовсе не ставящей под вопрос необходимость существования самой капиталистической государственности.

Приблизительно так же толкуется этатизм, когда берется в доктринальном выражении. В нем усматривается «неологизм, означающий учения, которые стремятся связать все социальные функции с управлением, осуществляемым непосредственно государством»⁵. Этатистским признается «образ мышления, ориентированный на государство, а не на народ, общество, экономику и т. д.»⁶. Все-таки приведенные и аналогичные им формулировки не идентичны по ценности тем, что давались этатизму чуть раньше в качестве названия некоторой политико-экономической реальности. В них заключены возможности (пусть минимальные) для интерпретации этатизма (при соблюдении соответствующих условий) как собственно государственно-политического типа политического сознания.

Обратимся к определениям этатизма, имеющимся в советских изданиях, рассчитанных на массового читателя. Статус таких изданий предполагает, что содержащиеся в них определения понятий опробованы и обще-

³ *Köst E.* Juristisches Wörterbuch. Bremen, 1961. S. 201.

⁴ *La Grande Encyclopédiques Larousse.* 1961. T. 4. Art. "Etatisme".

⁵ *Laland A.* Vocabulaire technique et critique de la philosophie 11^e ed. P., 1972. P. 304.

⁶ *Brockhaus Enzyklopädie.* 1968. Bd. 5. S. 740.

приняты. Направлением политической мысли, для которого государство выступает высшим результатом и целью общественного развития, признается этатизм в БСЭ. «Идеи этатизма исторически прослеживаются во многих политических доктринах. В докапиталистический период они были связаны по преимуществу с обоснованием и защитой абсолютизма (например, учение Гоббса о государстве). Гегель утверждал, что государство — „цель в себе“, высшая из всех целей»⁷. В историко-научном плане важны и заслуживают поддержки два момента. Во-первых, квалификация этатизма как направления политической мысли. Во-вторых, фиксирование наличия идей этатизма во многих политических доктринах прошлого. От этих моментов могут быть прямо протянуты нити к концепции этатизма как типа политического сознания. К сожалению, не все из краткой энциклопедической справки об этатизме является приемлемым. Как-то получилось, что Гоббс и даже Гегель оказались помещенными в... «докапиталистический период». Идеи этатизма были сопряжены «с обоснованием и защитой абсолютизма», но не «по-преимуществу», а лишь в ряде случаев. Главное же в том, что взгляд на государство как на высший результат и цель общественного развития не есть специфицирующий признак этатизма в целом, хотя в отдельных этатистских доктринах такой взгляд присутствует. Один, но чрезвычайно любопытный пример. В «Лекциях о назначении ученого» Иоганн Готлиб Фихте говорит: «Жизнь в государстве не является абсолютной целью человека... Лишь при известных условиях она (т. е. такая жизнь.— Л. М.) есть наличное средство для основания совершенного общества. Государство, подобно всем другим человеческим институтам, представляющим собою только средство, имеет тенденцию к своему собственному упразднению (у Фихте резче — *Vernichtung*.— Л. М.): *цель всякого правительства — сделать правительство излишним...* это совершенно точно, что на жизненном пути, предначертанном роду человеческому, находится такой пункт, за которым все государственные объединения становятся ненужными»⁸.

По логике определения, данного в БСЭ, Фихте — антиэтатист. Однако подобная характеристика его поли-

⁷ БСЭ. 3-е изд. 1978. Т. 30. С. 289. Стб. 855.

⁸ *Fichte J. G. Sämtliche Werke/Hrsg. J. H. Fichte. Leipzig, 1845. Bd. 6. S. 306.*

тической теории совсем не приложима к идеям «Замкнутого торгового государства», «Учения о государстве», «Введения в учение о государстве» и других произведений мыслителя, посвященных государствоведческой проблематике.

В «Кратком политическом словаре» этатизм расширяется как «активное вмешательство государства в жизнь общества, а также различные буржуазные и реформистские взгляды, оправдывающие такое вмешательство якобы для блага всего общества. Концепции этатизма отражают возросшую роль буржуазного государства в регулировании экономики, также и других сторон общественной жизни в интересах монополистического капитала»⁹. Здесь правильно подчеркнута: этатизм — термин, который используется в буржуазной и реформистской идеологии, и этот факт ни на минуту нельзя оставлять без внимания. Но почему тогда без каких-либо пояснений повторяется прежде всего тезис о том, что этатизм и есть «активное вмешательство государства в жизнь общества»? Неужели этот тезис адекватно раскрывает суть этатизма? Не может вполне удовлетворить и увязывание концепций этатизма лишь с «возросшей ролью буржуазного государства», действующего «в интересах монополистического капитала». Задолго до возрастания такой роли, еще «в докапиталистический период», этатизм уже существовал в качестве «направления политической мысли», притом существовал столь основательно, что его «идеи исторически прослеживаются во многих политических доктринах».

Научных публикаций советских исследователей, в которых так или иначе затрагивается проблема этатизма, досадно мало.

Рассмотрим две из них. В. С. Нерсесянц анализирует ее в связи с критикой различных современных буржуазных интерпретаций учения Гегеля о государстве. «Своеобразие государственных воззрений, установок и устремлений» философа получает наименование «этатизм». Содержанием последнего выступает восхваление государства как идеи права (правового государства), как такой организации свободы, «в которой механизм насилия и аппарат политического властвования обузданы правом, введены в правовое русло, функционируют лишь в государственно-правовых формах и

⁹ Крат. полит. словарь 4-е изд., доп. М., 1987. С. 503.

каналах»¹⁰. Разбирая известное гегелевское положение из «Философии права» о «нравственном моменте войны», коренящемся «в правомочии государства требовать от индивидов, сфер и частей нравственного целого любых жертв, если речь идет о судьбе самого суверенитета»¹¹, В. С. Нерсесянц приходит к следующему заключению: «Нравственный момент войны, демонстрируя верховное право суверенитета (идеальность подчинения частей целому) во внутривполитической сфере жизни, резюмирует государственнические воззрения Гегеля. По существу, это и есть этатизм...»¹². Согласно В. С. Нерсесянцу, этатизм гегелевский радикально отличается от идей «этатистов обычного толка, возвышающих государство над правом, отвергающих всякое ограничение государства со стороны права, саму идею правового государства, и тоталитаристов всякого толка, которые видят в организованном государстве и правопорядке лишь тормоз в функционировании политического механизма насилия и террора»¹³.

В проведенном В. С. Нерсесянцем анализе отметим подробное и ясное определение особенностей гегелевского этатизма, имеющее серьезное теоретическое и идеологическое значение. Для исследований этатизма важно указание на то, что существует ряд его разновидностей. Интересна попытка отмежевать этатизм от идеологии тоталитаризма и выявить характерные черты таковой. Сомнение вызывает строгость критерия, по которому одни идеологи попадают в лагерь «этатистов обычного толка», а другие оказываются среди «тоталитаристов всякого толка». Трудно, в частности, уловить принципиальную разницу между отрицанием какого бы то ни было ограничения государства со стороны права и усмотрением в правопорядке тормоза, препятствующего функционированию «политического механизма насилия и террора». Бесспорно, весь предпринятый анализ выиграл бы, присутствуй в нем объяснение той общей политико-теоретической платформы, на которой сходятся этатизмы гегелевский, «обычного толка» и любой другой.

Иной взгляд на этатизм изложен в монографии «Современное политическое сознание в США». Этатистское сознание понято тут как антитеза «рыночному», «эко-

¹⁰ Нерсесянц В. С. Гегелевская диалектика права: Этатизм против тоталитаризма // *Вопр. философии*. 1975. № 11. С. 146.

¹¹ См.: *Гегель*. Сочинения. М.; Л., 1934. Т. 7. С. 344.

¹² Нерсесянц В. С. Указ. соч. С. 149.

¹³ Там же. С. 146.

номическому» сознанию, доминировавшему в условиях свободной конкуренции и уступившему пальму первенства этатизму с «переходом ведущей роли от свободного саморегулирующегося рынка к государству»¹⁴. «„Этатистское“ сознание есть „политическое“ („административное“) сознание, связывающее решение основных социальных проблем, включая вопрос о функционировании рынка, с действием механизмов политического (государственного) регулирования». Этатизм сочтен «тотальным» сознанием, «для которого интересы целого (прежде всего государства, или корпорации, или какой-либо другой организации) выше частных (индивидуальных) интересов»¹⁵; он признается сознанием, отдающим «предпочтение — в рамках системы „мораль—закон“ — легальным механизмам регулирования поведения индивидов, групп, общества в целом»¹⁶.

«Рациональное зерно» такого взгляда на этатистское сознание в том, что оно верно истолковано как сознание, отвечающее определенному способу социальной регуляции, соответствующее определенному типу совершающихся в буржуазно-классовом обществе управленческих процессов.

Полезный вывод содержит суждение о том, что, «сколь бы интенсивно ни происходила этатизация общественной жизни и политического сознания США, она не может свести действие рыночных механизмов на нет и разрушить биполярную систему политического сознания как таковую»¹⁷. Не часто эта методологически продуктивная формула о «биполярной системе политического сознания как таковой» встречается в рефлексии по поводу политического сознания. Другое дело — характер трактовки такой системы и составляющих ее полюсов в упомянутой монографии.

В этой системе уязвимо для критики подыскание этатистскому сознанию социокультурной «ниши» лишь в границах капиталистического строя. Оно выходит за его пределы (по крайней мере, за нижние пределы). Чересчур акцентируется положение о том, что этатистское сознание порождается процессами возрастания активности государства. За столь энергично подчеркива-

¹⁴ Современное политическое сознание в США. М., 1980. С. 58.

¹⁵ Там же. С. 59.

¹⁶ Там же. С. 60.

¹⁷ Там же. С. 63.

емым активизмом государства можно ведь и упустить из поля зрения действия иных немаловажных факторов, причастных к генерированию этого сознания. Если согласиться, по существу, с мыслью, что полюсы единой системы *политического* сознания образуют сознание «рыночное» и «этактистское», то первое нельзя считать сознанием «неполитическим», «экономическим» и т. п. — нельзя даже по формальным соображениям, диктуемым принципом системности.

Беглый обзор имеющихся представлений об этактизме позволяет констатировать: этактистское сознание устойчиво воспринимается и признается ныне в качестве особого самостоятельного идеологического образования. В его изучении достигнуты положительные результаты. Намечены правильные методологические подходы к нему. Отчасти выявлены свойственные ему признаки. Показано существование некоторых его исторических модификаций. Вместе с тем в области исследования этактизма как типа политического сознания остается еще весьма значительное число непроясненных и дискутируемых проблем. Классика домарксистской политической мысли — богатнейший материал, обращение к которому дает возможность решать многие из этих проблем.

Для воссоздания облика этактизма в том его виде, в каком он начал формироваться на пороге наступления буржуазной эпохи и сложился в Новое время, будут использованы политические учения Макиавелли, Гоббса, Гегеля. Но не каждое из них само по себе и не каждое во всем своем объеме. Предметом разбора станут соответственно «Государь», «О гражданине» и «Левиафан», «Философия права» как произведения, в которых наиболее полно воплотилось этактистское сознание домарксистского периода истории развития политической мысли. Вполне вероятно появление у кого-то желания добавить к перечню этих знаменитых трудов еще «Шесть книг о республике» Жана Бодена, «О праве войны и мира» Гуго Гроция, «Два трактата о государственном правлении» Джона Локка, «Общественный договор» Жан-Жака Руссо и т. д. Это желание, вообще говоря, законное, поскольку авторы дополнительно названных (и, пожалуй, не менее знаменитых) произведений тоже четко держались этактистской ориентации, положительно оценивали государственность как форму (принцип) организации человеческого общежития. Однако неконтролируемое следование логике такого желания грозит провалом в бес-

конечность и... уходом от попытки приступить к решению стоящей сейчас задачи. Будет расширен указанный перечень или он останется неизменным — в любом варианте вряд ли кто сможет опровергнуть выбор Макиавелли, Гоббса и Гегеля в качестве теоретиков, чьи труды в главном, в основном достаточно репрезентируют этактистский, государственнический тип политического сознания.

Этот тип сознания возник и существовал задолго до того, как были написаны «Государь», «Левиафан», «Философия права», и впервые проявился не в них. Но в этих (и одноплановых им) сочинениях впервые отразилась качественно новая социально-политическая ситуация, которой история еще не знала: процесс постепенного выделения — под воздействием развития капиталистических общественных отношений — собственно государственнической сферы жизни людей («политического государства») в особую сферу, процесс «отщепления» «политического государства» как формы от «материального государства», общества, составлявшего содержание такой формы. При феодализме социально-экономическое и политическое находятся в слитном состоянии. Более того, все социально-экономическое тут политизировано: «в средние века собственность, торговля, общность людей, человек имеет *политический* характер; материальное содержание государства определено здесь его формой»¹⁸. Однако там, где собственность, производство, торговля и т. д. начинают высвобождаться от феодальной зависимости, где автономизируются различные частные сферы, там в отдельную сферу человеческого бытия конституируется и обособляется «политическое государство». К. Маркс пишет: «Абстракция *государства как такового* характерна лишь для нового времени, так как только для нового времени характерна абстракция частной жизни. Абстракция *политического государства* есть продукт современности»¹⁹. Этактизм Макиавелли, Гоббса, Гегеля «заземлен» как раз на такую «абстракцию *политического государства*», т. е. на данный конкретный «потусторонний» способ существования политического, которого не было (и не могло быть) в предшествующих классовых формациях.

¹⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 255.

¹⁹ Там же. С. 254—255.

«Политическое государство» конституируется в обособленную «потустороннюю» (располагающуюся как бы по другую сторону общества) сферу как олицетворение всеобщего, «родового содержания» человеческой жизни. Однако в силу того, что эта сфера «противостояла другим сферам, то и содержание ее становилось формальным и особым»²⁰. Объективные причины подобного противостояния и превращения всеобщего в формальное и особенное кроются в общественном разделении труда, базирующемся на капиталистической частной собственности, в социально-классовых антагонизмах, присущих буржуазному обществу, в феноменах экономического и политического отчуждения. Макиавелли, Гоббс, Гегель не расценивали в таких точно выражениях причины противостояния государства обществу (сословиям, корпорациям, индивидам), но сам этот факт видели отлично. Не замечали они и того, что всеобщее содержание превращается в «политическом государстве» в нечто формальное и особенное. Потому их апология государства искренняя: в ней нет лицемерия, фальсификаций, сознательного обмана.

Искренность не избавляет, однако, эту апологию от пронизанности, насыщенности ярко выраженным классовым интересом. У поименованных идеологов им был пробуржуазный (буржуазный) интерес. Он концентрировал сложившиеся в определенных исторических условиях потребности еще молодого тогда класса буржуазии в прочной, сильной государственности, способной удовлетворить его (класса) социальные притязания. В Италии в XVI в. особенно велика была потребность в ликвидации партикуляризма, в освобождении страны от иноземцев и создании единого национального централизованного государства. Во времена английской революции XVII в. бросившая вызов феодально-абсолютистскому строю буржуазия хотела закрепиться у кормила политической власти; Гоббс представлял позиции крупной и потому умеренной в своих политических амбициях буржуазии. В начале прошлого века Гегель отразил в своем политическом учении интересы тех слоев немецкого бюргерства, которые старались заполучить подходящее политико-юридическое «место под солнцем» в рамках конституционной монархии. Эти неизбежные нюансы в конкретном содержании классового интереса, которым фактически руко-

²⁰ Там же. С. 254.

водствовались Макиавелли, Гоббс, Гегель, не заслоняют того обстоятельства, что их этатизм был буржуазным по своей социальной сути.

Конечно, этатистское кредо каждого из идеологов отличается одно от другого не только конкретно-историческим содержанием выражаемого в нем классового интереса. Различен их научный уровень, их мировоззренческо-философские посылки, сугубо индивидуальна манера преподнесения идей и т. д. Однако есть и общие, аналогичные трактовки сходных вопросов, имеются единые оценки кардинальных начал политической жизни. Иными словами, реально есть все то, что интегрирует эти кредо в один целостный тип политического сознания. Одновременное же освещение взглядов трех мыслителей дает возможность выявлять характерные моменты эволюции теоретических аспектов буржуазного этатизма.

Напомним, что под этатизмом имеется в виду система политических представлений, содержание которых цемнтируется положительной оценкой ценностной предметности государства как «блага». Такая оценка «овеществляется» в совокупности соответствующих взаимосвязанных понятий и утверждений. Те понятия и утверждения, с которыми мы ознакомимся в последующем изложении, специфичны для «Государя» Макиавелли, «Левиафана» и «О гражданине» Гоббса, «Философии права» Гегеля. Можно ли только по ним одним судить обо всем том, что заключено в огромном множестве модификаций этатизма, появившихся и пребывавших в истории? Самоочевидно, что нельзя. Какой тогда прок от обращения к Макиавелли, Гоббсу и Гегелю? Прок есть, и большой. Он в том, что эти мыслители заостренно, самым рельефным образом обозначили экстремальные тенденции, которыми был чреват буржуазный этатизм в домарксистский период развития политической мысли.

2. Интерес государства

Идея «интереса государства»²¹ выступает тем отправным пунктом, двигаясь от которого можно будет выйти также на другие ключевые позиции этатизма и обозреть

²¹ На Западе политологи, государствоведы, историки политической мысли обыкновенно рассматривают идею «интереса государства» в ближайшей связи (а подчас и взаимозаменяемости) с категорией «резон государства». По-русски она звучит не совсем привычно и, быть может, не воспринимается с тем смыс-

их. Такая идея, взятая сама по себе, с этатизмом органически не связана. Однако она присутствует в нем не сама по себе, а как отражение сугубо специфических потребностей самого государства и особого его отношения к негосударственным сферам социальной жизни. Специфичность таких потребностей и своеобразие этого отношения проистекают из охарактеризованного К. Марксом противостояния «политического государства» обществу, обусловливаются преобладанием в государственности формального и особенного над всеобщим.

С этатистской точки зрения все области частного, непосредственно не входящие в сферу публичной власти, суть явления низшего (по сравнению с государством) порядка. Ни одна из них не выполняет миссии носителя политического единства, но каждая порознь и все вместе так или иначе его подрывают. Поэтому государство вынуждено конфронтировать с ними, укрощать их, удерживая в рамках политической целостности. Чтобы справиться с подобной задачей, оно обязано заботиться о самосохранении, о собственной мощи. В первую очередь это и составляет интерес государства.

Макиавелли принято считать (что соответствует истине) пионером в разработке идеи «интерес государства». Так как представление об этой разработке мы будем выносить на основании текста «Государя», то подчеркнем, что в человеческих качествах государя Макиавелли, по существу, раскрывает черты, закономерности политической деятельности персонифицированного в нем (государе) самого государства²². У Макиавелли «за внешним

лом, который закрепился за ней, например, в итальянском *ragion di stato*, французском *raison d'etat*, немецком *Staatsräson*. «Резон государства» толкуется чаще всего в значении «польза государства», «государственная необходимость (целесообразность)», «притязание (право) государства» и т. п. Фридрих Мейнеке, обстоятельно исследовавший эволюцию категории «резон государства» в истории западноевропейской политической мысли Нового времени, пишет: «Резон государства (*Staatsräson*) есть максима предпринимаемых государством действий, закон движения государства. Эта максима говорит государственному деятелю, что он должен делать, дабы поддерживать здоровье и силу государства. Поскольку государство — органическое образование, чья полная сила сохраняется лишь тогда, когда она получает какую-либо возможность расти, постольку резон государства указывает также пути и цели такого роста» (*Meinecke F. Die Idee Staatsräson in der neueren Geschichte. 2. Aufl. München, 1960. S. 1*).

²² «Государство воплощено в государе — вот... убеждение... которое положил в основу своей политической концепции Макья-

антропоморфизмом скрывается логическое построение новой социально-экономической и политической системы»²³. Макиавелли прямо говорит, что он изучает «свойства государств»²⁴.

«Макиавелли прав, — считает Антонио Грамши, — когда он сводит все к политике, т. е. к искусству управлять людьми, добиваться их постоянного согласия и, следовательно, создавать „крупные государства“»²⁵. Поскольку для Макиавелли политическое и государственническое — вещи фактически идентичны, постольку можно сказать, что он сводит все к государству, которое в политической реальности доминирует над всеми прочими сферами социального общежития и главные забота и интерес которого — самосохранение, упрочение и расширение своей власти. Причем Макиавелли заявляет об этом недвусмысленно. Цель своего основного политического труда он формулирует так: выяснить, «какими способами государи могут управлять государствами и удерживать власть над ними»²⁶. Оказывается: «военное искусство наделено такой силой, что позволяет не только удержать власть тому, кто рожден государем, но и достичь власти тому, кто родился простым смертным»²⁷. Государь, «если он хочет сохранить власть, должен приобрести умение отступать от добра». Чтобы удержаться у власти, благоразумный государь не станет пренебрегать теми пороками, которые на деле обеспечивают ему «благополучие и безопасность»²⁸. Не грех государю «ради сохранения государства» пойти против своего же слова. Поскольку о действиях всех людей заключают по результату, «пусть государи стараются сохранить власть и одержать победу»²⁹. Надо заимствовать из истории все наилучшее и наиболее достойное для сохранения государства. Государственная власть должна являться крепкой и решитель-

велли» (Андреев М. Л. Итальянская трагедия позднего Возрождения и *ragion di stato* // Культура эпохи Возрождения и Реформация. Л., 1981. С. 85).

²³ Долгов К. Гуманизм, Возрождение и политическая философия Никколо Макиавелли // Макиавелли Н. Избр. произведения. М., 1982. С. 25.

²⁴ Макиавелли Н. Указ. соч. С. 331.

²⁵ Грамши А. Избр. произведения. М., 1980. С. 270.

²⁶ Макиавелли Н. Указ. соч. С. 303.

²⁷ Там же. С. 342.

²⁸ Там же. С. 345.

²⁹ Там же. С. 353.

тельной; этому призвано содействовать — помимо всех прочих мер — ее прославление и возвеличивание.

Самосохранение и упрочение политической власти практически любой ценой — доминирующий интерес государственности, направленный на нее самое. Во вне, во взаимоотношениях с обществом, нацией, страной на долю государства выпадает решение грандиозной патриотической задачи. Ему предназначено избавить отечество от «жестокости и насилия варваров», политически объединить всю Италию под общим знаменем. Однако находится ли решение этой благородной задачи в коллизии с упомянутым интересом, подчиняет ли оно его себе? По «Государю», нет³⁰. Действительно, ведь только мысля государственность всемогущей (каковой она в состоянии быть лишь при доминировании ее собственного интереса), можно ожидать от нее, что она сумеет воспользоваться имеющимся в Италии «материалом», «чтобы придать ему форму — во славу себе и на благо отечества»³¹. Есть, по-видимому, зависимость между описанным макиавеллиевским пониманием интереса государства и расчетом на то, что благодаря соблюдению этого интереса удастся с помощью государства накопившемуся в Италии в достатке аморфному материалу придать любую форму. Уподобление государства искусному политическому скульптору, который усилием своей воли способен облечь «материал» существующих в стране порядков и отношений в «любую форму», — веское доказательство самодовлеющего, а не служебно-подчиненного значения государственного интереса³². Анализируя «Диалоги» флорентийца Антонио Бручоли (тоже первая половина XVI в.),

³⁰ Ф. М. Бурлацкий правильно отмечает, что патриотический аккорд, «которым завершается „Государь“, придает звучание всей симфонии» (*Бурлацкий Ф. М. Загадка и урок Никколо Макиавелли. М., 1977. С. 131*). Этот аккорд, конечно, придает тексту определенное звучание. Но заключенной в партитуре симфонии общей темы он все же не меняет, не переиначивает ее. В «Государе»: «Политика всеобъемлюща и превращает в свое орудие любую мыслимую ценность, кроме пользы, которая и есть политика» (*Андреев М., Хлодовский Р. Комментарии // Макиавелли Н. Указ. соч. С. 478*).

³¹ См.: *Макиавелли Н. Указ. соч. С. 377*.

³² Думается, что и этот момент уловлен в высказывании А. Грамши: «Макиавелли представляет и пытается органически увязать политические тенденции буржуазии (республики) и государей, поскольку и те и другие стремятся к основанию государств или к расширению их территории и к усилению их военной мощи» (*Грамши А. Избр. произведения. М., 1959. Т. 3. С. 297*).

Л. С. Чиколини пишет: «В его произведении проходила тема, столь близкая Макиавелли, о государственном интересе. Блюсти его — значит, по Бручоли, блюсти частную пользу индивидуумов»³³. Тема государственного интереса была весьма близка Макиавелли. Но автор текста «Государя», скорее всего, отклонил бы ту трактовку, которую ей дал А. Бручоли.

Глава XXVI в «Государе» («Призыв овладеть Италией и освободить ее из рук варваров») склоняет отдельных исследователей к тому мнению, что «вовсе не государство является у Макиавелли последней целью, и вовсе не этатизм является его последней идеологией. Последняя идеология для него — это единство народа и восстановление его родины»³⁴. При такой постановке вопроса (неоправданном отмежевании государственных от национально-патриотического) можно подумать, будто Макиавелли представляет себе единство итальянского народа и восстановленную родину, существующими вне определенной политической структуры и независимо от нее. Такое предположение нельзя назвать строго научным.

В действительности автор «Государя» мыслит освобожденную и собранную воедино родину как безгранично могущественное национально-целостное государство, чья абсолютная власть простирается на всех его подданных, на весь итальянский народ. Еще Гегелем было сказано: «цель Макиавелли — поднять Италию до уровня государства»³⁵. Многозначительное замечание, которое не всегда, к сожалению, учитывается в оценках типа макиавеллиевского политического сознания и содержащихся в нем приоритетов. В этой связи спорным, с нашей точки зрения, выглядит утверждение о том, что Макиавелли интересуется родина, но не государство. И совсем неприемлем следующий из такого утверждения конечный вывод: «У него (Макиавелли.— Л. М.) патриотизм, а не этатизм»³⁶. Почему, однако, патриотизм исключает этатизм? Где доказательства их несовместимости? «Государь» блистательно демонстрирует как раз противоположное. Если угодно, он — образец этатистского патриотизма или патриотического этатизма. Поставим вопрос иначе: бывает ли вообще этатизм антипатриотичным?

³³ Чиколини Л. С. Социальная утопия в Италии, XVI — начало XVII в. М., 1980. С. 158.

³⁴ Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 557.

³⁵ Гегель. Политические произведения. М., 1978. С. 152.

³⁶ Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 562—563.

Непризнание в Макиавелли этактиста лишь под тем предлогом, что мыслитель выступает страстным патриотом, встречается редко. Большой частью «на защиту выносятся» другой тезис: спасение отечества есть, по Макиавелли, высшее требование государственного интереса³⁷. Воздержимся от того, чтобы воспроизводить уже изложенный нами взгляд на макиавеллиевское представление об интересе государства. Привлечем только внимание к одной любопытной и симптоматичной вещи. Говорится, например: «Не поэтическим „привеском“, а логическим итогом „Государя“ является последняя, патетическая глава, призывающая „нового“ государя взять на себя подвиг спасения отечества»³⁸. Но ведь в первую очередь глава призывает «нового» государя «овладеть Италией» (т. е. стать самодержавным правителем всей страны, подчинить себе ее всю и т. п.). Обычно содержание этого призыва к «овладению» Италией, наставления сделаться «владельцем» отечества подробно не расшифровывается. Отчего? Не оттого ли еще, что психологически и нравственно-эстетически дело «овладения» отечеством «плохо смотрится» рядом с «подвигом спасения отечества»? Однако сам Макиавелли этим соседством не смущен. Он спокойно, стoически воспринимает ту правду, что здесь первое и второе взаимосвязаны и одно не может осуществиться без другого.

«Патетическое послесловие „Государя“ показывает, что и эта книга имела в виду не самовластье монарха, а широкий государственный интерес, в жертву которому должно быть принесено все... „Государственный интерес“, которому подчинена политическая деятельность, не сводим у Макиавелли к пользе и выгоде государя. Это интерес „отечества“, понимаемый прежде всего как интерес народный, общенациональный; конкретно в условиях Европы и Италии начала XVI в. речь шла о национальном государстве, возникающем в борьбе с феодальной анархией»³⁹. Мы вполне единодушны с А. Х. Горфункелем. Макиавелли, конечно же, не имеет в виду господство какого-то здравствующего монарха, не пользу и выгоду какого-то отдельного государя. Макиавелли слишком велик, чтобы поставить свое перо на службу тому или иному правителю. Он ратует сразу за страну в целом,

³⁷ См.: Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980. С. 153.

³⁸ Там же. С. 152—153.

³⁹ Там же. С. 153.

за возвышение Италии на уровень всемогущественного национально-целостного государства, располагающего абсолютной властью над подданными и непреступного для внешних врагов⁴⁰.

В этакитском сознании интерес государства приравнивается в первую очередь к тому, что работает на сохранение и усиление мощи этой организации публичной власти. Он — род корпоративного эгоизма, который, однако, существует не в изоляции от интереса других сфер. Как государство не может быть полностью оторванным от них, так и его «личный» интерес не может не быть как-то связан с их интересом. Хотя бы уже по одному тому, как показали К. Маркс и Ф. Энгельс в «Немецкой идеологии», что государство есть репрезентация эмпирически существующего общего (общесоциального) интереса как выражения реальной взаимозависимости особенных интересов индивидов, между которыми разделен общественный труд. Всюду в истории общий интерес создается индивидами, определенными в качестве частных лиц: «...так называемое „всеобщее“ постоянно порождается другой стороной, частным интересом»⁴¹. Наличия данной связи не отменяет то обстоятельство, что в условиях стихийно совершающегося общественного разделения труда и возникающей на его основе классовой дифференциации общества общий интерес становится в большой степени независимым от воли индивидов, чуждым им и принимает форму своеобразного особого интереса.

Вот почему в своей практической деятельности государство руководствуется не только исключительно собственным интересом. Оно вынуждено откликаться так или иначе на чужой для нее интерес других сфер социальной жизни общества, учитывать его⁴². Действие ор-

⁴⁰ «Никто никогда не сомневался в патриотизме Макиавелли. Но мы не должны путать философа с патриотом. „Государь“ — произведение политического мыслителя, очень радикального мыслителя. Многие современные ученые ошибаются, когда забывают об этом радикализме макиавеллиевской теории или, по крайней мере, недооценивают его. В своем стремлении уберечь Макиавелли от всех делаемых ему упреков они умаляют его труд» (*Cassires E. Vom Mythes des Staates. Zürich, 1949. S. 189*).

⁴¹ *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 236.*

⁴² Это, в частности, прекрасно понимает Макиавелли. Не правы те, по мнению которых такое понимание якобы «не находит никакого отражения в макиавеллизме» (*Heyer K. Die Machiavellismus. B., 1918. S. 30*).

ганизации публичной власти во имя чужого интереса всегда основывается на определенной стороне ее интереса. Такое действие не колеблет приоритета собственного, партикулярного интереса государства и тем более не превращает чужой ему интерес в свой, «личный». Эти представления о соотношении интереса публичной власти и интересов противостоящих ей других областей человеческого общежития позволяют избегать односторонности в суждениях об этактистском толковании идеи «интереса государства».

Широко оперирует этой идеей Гоббс, различавший государство, «правлящее государство» и «народ», т. е. «множество граждан, которыми управляют»⁴³. Народ, по Гоббсу, не является носителем интереса государства. Одна из причин такого положения в том, что народ «всегда находился и будет находиться в неведении относительно своих общественных обязанностей, поскольку он никогда не задумывается ни над чем, кроме своих частных интересов»⁴⁴. Интересы же государства сосредоточены лишь в нем самом; их имеет и сознает только суверен (человек или собрание лиц), обладающий верховной властью, нехватка которой оказывается для государства роковой. «*Что ослабляет или ведет государство к распаду... Недостаточность абсолютной власти... человек, добившийся королевства, довольствуется иногда меньшей властью, чем та, которая необходима в интересах мира и защиты интересов государства*»⁴⁵. Если без абсолютной власти нельзя защитить интересы государства, то ее заполучение, удержание и приумножение закономерно становится главным интересом суверена. Владения сувереном всей полнотой должествующих принадлежать ему прав, их использования — этого требуют интересы государства. Того же самого, согласно Гоббсу, требуют и частные лица, которые в отсутствии абсолютной власти, способной держать в подчинении всех, не испытывают никакого удовольствия от жизни в обществе.

И снова возникает непростой вопрос: совместимо ли явное толкование интереса государства как такого, который концентрируется прежде всего вокруг проблемы обеспечения стабильности и могущественности государственной власти, с провозглашением цели государ-

⁴³ Гоббс Т. Избр. произведения: В 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 377.

⁴⁴ Там же. Т. 2. С. 708.

⁴⁵ Там же. С. 334.

ства как «охраны и защиты» людей? ⁴⁶ Гоббс, например, не раз выступает с подобными декларациями, и звучат они впечатляюще. «Все обязанности правителя содержатся в одном положении: благо народа — высший закон» ⁴⁷. «Обязанность властителей состоит в том, чтобы заботиться об общем благе» ⁴⁸. «Цель государства — главным образом обеспечение безопасности» ⁴⁹. «Обязанности суверена... определяются той целью, ради которой он был облечен верховной властью, а именно целью обеспечения безопасности народа» ⁵⁰. Эти высказывания Гоббса говорят о том, что общее благо понимается им преимущественно как безопасность народа. Под нею он разумеет такой порядок, при котором все подданные неукоснительно выполняют предписания (законы) суверена, исключен произвол одних частных лиц в отношении других (нет «войны всех против всех»), обеспечена защита страны от нападений извне.

Но означает ли безопасность народа («общее благо») также его гарантированность от произвола со стороны самого суверена? Гоббс реалистичен и смел, чтобы закрепить отсутствие такой гарантированности. Он признает такой факт: «Монарх или большая часть верховного собрания может... многое предписать для удовлетворения своих страстей и против совести, что является вероломством и нарушением естественного закона» ⁵¹. «Вероломство и нарушение естественного закона» — вовсе не случайности, не эксцессы отправления верховной (и к тому же еще абсолютной) власти. Они — в ее природе. Гоббс предлагает следующее их объяснение: «...всякий носитель лица народа (иначе, суверен.— Л. М.)... есть одновременно носитель своего собственного естественного лица... как бы усердно такой человек в качестве политического лица ни заботился об обеспечении общего блага, он, однако, более или менее усердно заботится об обеспечении своего личного блага... и, если общие интересы сталкиваются с его частными интересами, он в большинстве случаев отдает предпочтение своим интересам, ибо страсти людей обычно бывают сильнее их разума» ⁵².

⁴⁶ Там же. С. 47.

⁴⁷ Там же. Т. 1. С. 375.

⁴⁸ Там же. Т. 1. С. 377.

⁴⁹ Там же. Т. 2. С. 192.

⁵⁰ Там же. С. 346.

⁵¹ Там же. Т. 2. С. 267.

⁵² Там же. Т. 2. С. 211.

Гоббс, следовательно, считает, будто общие интересы остаются в проигрыше по сравнению с частными ввиду личного своекорыстия властвующих из-за неистребимых пороков человеческой природы. Но секрет утеснения общих интересов в другом. Мыслитель сам, кажется невольпо, намекает на то место, где сокрыт такой секрет. Он клеймит как пагубное «ложное учение, согласно которому цари не стоят выше толпы, а являются ее слугами»⁵³. По учению Гоббса, наоборот: нормально, когда толпы — слуги царей, а цари стоят над толпами и повелевают ими. Положение властвующих как господ, а подвластных как слуг — вот истинный источник того, что по своему содержанию «общее благо» выступает приноровленным к интересу защиты устойчивости, цельности и могущества власти суверена и что оно постоянно приносится в жертву данному интересу⁵⁴. Разумеется, сам Гоббс этих выводов не делает, но предпосылки для них в гоббсовых текстах есть. Наличие таких выводов облегчает получение достоверного ответа на вопрос, каким конкретно образом совмещаются в этатизме понимание подлинного главного интереса государства с провозглашением заботы об «общем благе» целью деятельности государства. Они же позволяют правильно установить степень точности формулы: «Государство у Гоббса не есть самоцель»⁵⁵.

Для описания причин и направленности деятельности социального субъекта (индивида, группы, организации) наряду с понятием интереса нередко употребляются понятия потребности, мотива, цели. Подобная взаимозаменяемость имеет свои основания. Эти понятия тесно связаны друг с другом, поскольку то, что в одном отношении может быть интересом, в иной плоскости представляется целью, и т. д. В определенных случаях возможно и полное совпадение между потребностью, интересом и целью⁵⁶. Толкование интереса государства в гегелевской

⁵³ Там же. Т. 1. С. 211.

⁵⁴ Этот момент явно не берет в расчет Якоб Баррион. Характеризуя гоббсово политическое учение, он просто механически повторяет вслед за Гоббсом его слова о том, что конечная цель создания государства — мир среди граждан. См.: *Barion J. Grundlinien philosophischer Staatstheorie*. Bonn, 1986. S. 79.

⁵⁵ *Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart/Hrsg. A. Kaufmann, W. Hassemer*. 4. Aufl. Heidelberg. 1985. S. 49.

⁵⁶ См.: *Здравомыслов А. Г. Потребности. Интересы. Ценности*. М., 1986. С. 85.

«Философии права» демонстрирует такую синонимию понятий интереса и цели государства. Однако нам сейчас важна не лингвистическая, а политико-теоретическая сторона вопроса.

Гегель утверждает: «...целью государства является всеобщий интерес как таковой, а в этом всеобщем интересе — сохранение особых интересов, субстанцию которых он составляет»⁵⁷. Смысл этой точки зрения становится нагляднее тогда, когда она «стыкуется» с гегелевским взглядом на государство как на развернутую систему (сферу) того же всеобщего интереса. Их единство сразу дает предельно ясный постулат: цель государства — сохранение самого государства и тех особых, производных от него интересов, осуществление которых обеспечивает его бытие. Короче, для Гегеля государство — самоцель⁵⁸. В XIX в. эту идею не отнесешь к числу архиоригинальных. Но ее обоснование Гегелем безусловно оригинально, ново и по-своему глубоко содержательно.

Сказанное касается прежде всего гегелевской трактовки соотношения интересов государства и интересов гражданского общества (частных интересов). К. Маркс отмечает, что у Гегеля, правильно описывающего современное ему состояние, занимаемые государством и обществом позиции выступают как взаиморасположение «двух враждебных армий»⁵⁹. Первая из них (государство) одерживает победу над второй (обществом) и подчиняет ее себе⁶⁰. Диалектика объективного духа «обрекает» государство на такую победу. В соответствии с ее законами государство пребывает на вершине иерархии подразделений этого духа, воплощает «действительность нравственной идеи»⁶¹; оно — конкретное и высшее право, высшая ступень, «действительность конкретной свободы» и т. д.

⁵⁷ Гегель. Сочинения. Т. 7. С. 278.

⁵⁸ См.: Там же. С. 263.

⁵⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 276.

⁶⁰ Гюнтер Малушке придерживается такого мнения: конфликт всеобщих интересов государства и частных интересов «ни в какой мере не составляет исходного пункта или лейтмотива» политической философии Гегеля (*Maluschke G. Hegel und das Problem des Staatsräson // Staatsräson: Studien zur Geschichte einer politischen Begriffs/Hrsg. R. Schnur. B. (W.), 1975. S. 573*). Допустим, «исходного пункта» всей гегелевской политической философии в целом «не составляет». Но осознание этого конфликта во многом обуславливает трактовку Гегелем оппозиции «государство—гражданское общество».

⁶¹ Гегель. Сочинения. Т. 7. С. 263.

Цель, благо государства никак нельзя отождествлять с формальным правом отдельного лица, с благом единичного, поскольку *«всеобщая польза, благо государства, т. е. право действительного конкретного духа, представляет собой совершенно другую сферу, в которой формальное право есть такой же подчиненный момент, как и особенное благо и счастье единичного»*⁶². Гегель настоятельно предостерегает от смешения государства с гражданским обществом. Он полагает, если назначение государства видят «в обеспечении и защите собственности и личной свободы», то признают *«интерес единичных людей как таковых* той окончательной целью, для которой они соединены, и из этого вытекает также, что мы можем по произволу быть или не быть членами государства»⁶³. На самом деле (по Гегелю), частные интересы единичных людей удовлетворяются в сферах частной жизни (семья, сословия, корпорации, гражданское общество). Задача государственности — принципиально иная: обеспечить *объединение* как таковое; оно «само есть истинное содержание и цель, и индивидуумы предназначены вести всеобщий образ жизни»⁶⁴.

Гегель старается всемерно подчеркнуть, что интерес государства не просто (и только) возвышается над частным интересом, подчиняя его себе⁶⁵, но и формируется отдельно и независимо от него. Благо государства «имеет совершенно другое оправдание, чем благо отдельного лица, и нравственная субстанция, государство, имеет свое наличное бытие, т. е. свое право, непосредственно не в абстрактном, а в конкретном существовании»⁶⁶. Философ категорически отвергает точку зрения, согласно которой воля отдельных лиц, частная воля подданных, граждан служит основанием всеобщей воли (а стало быть, и всеобщего интереса). По Гегелю, эта точка зрения упречна не в одном лишь логико-философском плане. Она сугубо вредна в практическо-политическом плане, ибо санкционирует сдачу государственной власти на милость частной

⁶² Там же. С. 145.

⁶³ Там же. С. 263.

⁶⁴ Там же. С. 264.

⁶⁵ «Общие особенные интересы, входящие в круг гражданского общества и лежащие вне себя и для себя сущего всеобщего, составляющего сферу государства... ведаются корпорациями ...общинами, прочими промыслами и сословиями... эти сферы должны быть подчинены высшим интересам государства...». (Там же. С. 314).

⁶⁶ Там же. С. 352.

воле, оборачивается потерей государством суверенитета, приводит к внутреннему распаду и внешнему разрушению государственности.

Гегелевское толкование соотношения интереса государства и интереса гражданского общества, частных сфер социальной жизни — одно из многих проявлений «логического, пантеистического мистицизма» (К. Маркс) автора «Философии права». Этот мистицизм заключается в том, что «условие превращается у Гегеля в обусловленное, определяющее — в определяемое, производящее — в продукт своего продукта»⁶⁷. Потому и рождается всеобщий интерес, интерес государства в гегелевском политическом учении вне и помимо особенных эмпирических интересов, предшествуя им и обладая магической способностью одухотворять их, приобщать к субстанциональной воле и т. д.⁶⁸

Гегель — диалектик, мыслитель, разделявший многие принципы европейского Просвещения; в своеобразной идеологической форме им выражались социальные потребности подымавшейся немецкой буржуазии⁶⁹. Эти обстоятельства побуждали его стремиться к тому, чтобы не допускать разрыва между всеобщим и единичным, особенным. И такого разрыва в его «Философии права» нет.

⁶⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 226.

⁶⁸ В контексте обсуждаемых здесь вопросов привлекает внимание тезис о том, что «интересы социального целого предшествуют исторически и логически интересам индивида, первые не могут быть выведены из последних» (*Здравомыслов А. Г.* Указ. соч. С. 81). Если этим хотят сказать, что уже существующие «интересы социального целого» предзаданы для каждого отдельного нового индивида, для каждого нового поколения, вступающего в общественную жизнь; что они объективируются и продолжают объективироваться в самой структуре «социального целого», а не в личностной структуре отдельно взятого человека, — то разногласий нет. Однако, если утверждается, что «интересы социального целого» вообще внеличностны, возникают и функционируют как демиурги независимо от реальных интересов реального индивида, то мы с таким утверждением решительно не согласны. Откуда же еще могут появиться и развиваться «интересы социального целого», из какого «материала», как не из интересов отдельных, конкретных индивидов?

⁶⁹ «...Гегель прежде всего... примыкал к позиции мануфактурной буржуазии, из среды которой в ходе революционных изменений, происходивших на европейском континенте, начала формироваться промышленная буржуазия» (*Kuczynski R.* *Zu den gesellschaftlich-historischen Voraussetzungen der Kategorie des Allgemeinen in der Hegelschen „Rechtsphilosophie“* // *Vom Mute zur Erkennens: Beiträge zur Philosophie G. W. F. Hegels.* В., 1981. С. 315).

Он пишет: «Разумность, рассматриваемая абстрактно, состоит вообще во взаимопроникающем единстве всеобщности и единичности»⁷⁰. Гегель осуждает недопущение особенных различий, признает за ними право на определенный объем внеположности, т. е. на некоторую их самостоятельность в границах целостности. Момент особенности в государстве существен, и его удовлетворение необходимо: «Особый интерес не должен быть отстранен, и тем паче он не должен быть подавлен, а должен быть приведен в согласие с всеобщим»⁷¹. Напомним это: «особый интерес... не должен быть подавлен». По словам Гегеля: «Сущность нового государства... в том, что всеобщее связано с полной свободой особенности и с благоденствием индивидуумов... всеобщность цели (здесь, государство.— Л. М.) не может двигаться вперед без собственного знания и воления особенности, которая должна сохранить свое право»⁷². Коротко познакомимся с тем, сколь последовательно проведены в гегелевском политическом учении принципы ненарушимости особого интереса, полной свободы особенности и сохранения ею своего права.

Во «взаимопроникающем единстве всеобщности и единичности» интерес государства («всеобщность») и частный интерес («единичность») выступают у Гегеля отнюдь не как две одинаковые стороны, две равноценные величины. Воспроизведем сначала место, в котором этот дисбаланс представлен более или менее мягко. Конкретная свобода «состоит в том, что личная единичность и ее особенные интересы получают свое полное *развитие*, пользуются *признанием своего права* самого по себе (в системе семьи и в гражданском обществе) и в то же время частью *переходят* через себя самих в интерес всеобщего, частью сознательно и добровольно признают его, признают его именно как свой собственный субстанциальный *дух* и *действуют* для него, как своей *окончательной цели*, так что ни всеобщее не имеет силы и не выполняется без особенного интереса, знания и воли, ни индивидуумы не живут исключительно лишь для особенного интереса частных лиц...»⁷³. Очень характерная и важная деталь: Гегель не дает ни малейшего повода полагать,

⁷⁰ Гегель. Сочинения. Т. 7. С. 264.

⁷¹ Там же. С. 272.

⁷² Там же. С. 271.

⁷³ Там же. С. 270.

что всеобщий интерес действует ради особенных, что они для него — окончательная цель и пр. Правда, им замечена потребность всеобщего интереса в наличии интересов особенных, частных. Однако они нужны ему, чтобы черпать в них силу, опираться на них, с их помощью выполняться. Они (частные интересы) нужны ему (всеобщему интересу) в качестве слуг, и притом безропотных.

Гегель называет недоразумением абстракции тот ход рассуждений, в результате которого частному праву как частному благу придается самостоятельный смысл и оно противопоставляется всеобщности государства. Для философа это такой же нонсенс, как предположение, будто государственность есть договор и будто бы ее субстанциональную сущность составляют защита и обеспечение жизни и собственности индивидов в качестве отдельных лиц. По Гегелю, наоборот, «государство есть то наивысшее, которое изъявляет притязание также и на самое эту жизнь и самое эту собственность и требует от индивидуума, чтобы он принес их в жертву»⁷⁴. Но перед лицом таких агрессивных притязаний, что остается от пожелания «особой интерес не должен быть подавлен»? Кто оградит от них этот интерес?

Аналогична судьба пожелания «полной свободы особенности». Оно начисто обесценивается принципом, согласно которому: «Жизнь не необходима в сравнении с высшим свободой»⁷⁵ (т. е. с государством.— *Л. М.*). Если самая жизнь индивида не необходима в сравнении с высшим воплощением свободы (причем не только в ситуации войны, но и в отсутствии таковой), то сколь химерична тогда свобода этого индивида, «полная свобода особенности». Было точно подчеркнуто, что «в гегелевской философии права государство действительно свободно и полномочно, но таковым оно является во многом за счет других субъектов социальной и политической жизни»⁷⁶. Собственно, ничего другого не может быть там, где объективная свобода, свобода государства, его интерес не выступают осуществлением субъективной свободы личности, ее интересов.

Понимание интереса государства, которое внедряли в политическую теорию Макиавелли, Гоббс, Гегель, не выглядит привлекательным с морализаторской точки зре-

⁷⁴ Там же. С. 117—118.

⁷⁵ Там же. С. 118 (перевод уточнен и дается в нашей редакции).

⁷⁶ *Нерсесянц В. С.* Гегель. М., 1979. С. 53.

ния. Зато в нем есть достоинство реалистического отображения современного им социального миропорядка. Это понимание соответствует тому фактическому положению, при котором государство (корпус занятых в государственном аппарате людей), прикрываясь маской всеобщего, навязывает обществу особенный, частный, эгоистический интерес — интерес господствующих классов, движимых стремлением сохранять и усиливать государство как орудие своей власти над обществом.

3. Государство — монополист публичной власти

Эта статистская трактовка интереса государства как первоочередной заботы правящего слоя, самого аппарата государства о сохранении и увеличении государственной власти естественно смыкается с вопросом, какой конкретно должна быть такая власть и как надлежит ее отправлять. В «Государе» Макиавелли, «О гражданине» и «Левиафане» Гоббса, «Философии права» Гегеля этому вопросу отведено, пожалуй, центральное место. Упор сделан на доказывании того, что именно государство — непрекаемый носитель публичной власти, обладает (предназначено обладать) всей ее полнотой и осуществляет публичную власть всеми доступными ему методами и средствами.

В работах о Макиавелли выявлено, сколь неоднозначно употребляется им термин *stato*. Однако в «Государе» и применительно к проблеме «власть — государство», «властвующие — подвластные» термин *stato* используется преимущественно в значении аппарата⁷⁷, управляющего народом, обществом, подданными. Он включает в себя государя и его министров, чиновников, советников, прочих должностных лиц; другими словами, он есть то, что современным языком можно было бы назвать центральной администрацией. Этому аппарату, вернее, даже государю, распоряжающемуся им, принадлежит публичная власть — право командовать городом-государством, страной по своему усмотрению.

Образцом «нового государя» для Макиавелли служит Фердинанд Арагонский, король Испании. Слабый вначале, «он сделался по славе и блеску первым королем хри-

⁷⁷ См.: Höhn R. Der individualistische Staatsbegriff und die juristische Staatsperson. В., 1935. S. 36—37.

стианского мира»⁷⁸. Что же придало необычайное величие этому монарху? Основанием его могущества стала «война за Гренаду, предпринятая вскоре после вступления на престол. Прежде всего он начал войну, когда внутри страны было тихо, не опасаясь, что ему помешают, и увлек ею кастильских баронов так, что они, занявшись войной, забыли о смутах; он же тем временем незаметно для них сосредоточил в своих руках всю власть и подчинил их своему влиянию»⁷⁹. Государь не должен допускать того, чтобы политическая власть в стране находилась еще в чьих-либо руках (в том числе у тех же баронов); он обязан концентрировать ее всю только в своих руках⁸⁰. Разными приемами достигается такая концентрация и обуздание тех элементов, которые имеют честолюбивое намерение удерживать за собой хотя бы часть этой власти.

Пример обуздания властолюбивых притязаний знати подает, по Макиавелли, современная ему монархическая Франция. Она кажется мыслителю хорошо устроенным и хорошо управляемым государством. «В ней имеется множество полезных учреждений, обеспечивающих свободу и безопасность короля, из которых первейшее — парламент с его полномочиями. Устроитель этой монархии, зная властолюбие и наглость знати, считал, что ее необходимо держать в узде; с другой стороны, зная ненависть народа к знати, основанную на страхе, желал оградить знать. Однако он не стал вменять это в обязанность королю, чтобы знать не могла обвинить его в потворстве народу, а народ — в покровительстве знати, и создал третейское учреждение, которое, не вмешивая короля, обуздывает сильных и поощряет слабых». Французский

⁷⁸ Макиавелли Н. Указ. соч. С. 365.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Дитрих Хильгер считает, что в современных Макиавелли политических условиях («хаос итальянских государств») проблемы ограничения духовной и светской власти, законности господства, признания суверенитета и т. п. были беспредметными (см.: *Hilger D. Herrschaft // Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Stuttgart, 1982. Bd. 3. S. 20—21*). Такие условия впрямь затрудняют решение этих вопросов, но они отнюдь не делают их беспредметными, а, напротив, чрезвычайно актуализируют. Надо признать и то, что у истории вообще большой дефицит на внешние обстоятельства, особо благоприятствующие обсуждению и должной практической реализации проблем легитимности и суверенности государственной власти, границ и способов ее деятельности, взаимоотношений государства и личности.

парламент потому так понравился Макиавелли, что ограждал «свободу и безопасность короля», не ущемлял, и, напротив, гарантировал полновластие монарха.

Сосредоточения у государя (государства) всей полноты власти надо добиваться при любых вариантах его прихода к власти. А такой приход может случиться, в частности, «в силу благоволения сограждан» — знати или народа. Если знать приводит к власти государя, то он «правит посредством магистрата». Существование магистрата, утверждает Макиавелли, делает «положение государя слабее и уязвимее», чем при отправлении государем власти единолично. Это учреждение ограничивает, стесняет власть государя, «ибо он всецело зависит от воли граждан, из которых состоит магистрат, они же могут лишить его власти в любое, а тем более в трудное время, т. е. могут либо выступить против него, либо уклониться от его распоряжений. И тут, перед лицом опасности, поздно присваивать себе абсолютную власть, так как граждане и подданные, привыкнув исполнять распоряжения магистрата, не станут в трудных обстоятельствах подчиняться приказаниям государя»⁸¹. Теперь ясно, что не устраивает Макиавелли в существовании магистратов: они тоже претендуют на власть и мешают монархической государственной власти стать абсолютной.

Согласно Макиавелли, следует ограничивать властолюбие родовой знати и магистратов, всемерно расширяя сферу и объем полномочий государя. В тех единовластно управляемых государствах, «где государь правит в окружении баронов, властвующих не милостью государя, но в силу древности рода»⁸², подданные признают их власть над собой, питают к ним естественную привязанность. Это, понятно, расшатывает единовластие монарха. Оно оказывается неполным также из-за того, что родовая знать издревле наделена привилегиями, на которые король не может безнаказанно посягнуть. Уже известное нам макиавеллиевское представление о необходимых чертах полной единоличной власти монарха дополняется указанием на нее еще и как на власть, которой сподручнее быть безнаказанной.

Макиавелли отдает свои симпатии тем единовластно управляемым государствам, «где государь правит в окружении слуг, которые милостью и соизволением его по-

⁸¹ *Макиавелли Н.* Указ. соч. С. 330.

⁸² Там же. С. 311.

ставлены на высшие должности и помогают ему управлять государством»⁸³. Управляя с помощью слуг, государь «обладает большей властью, так как по всей стране подданные знают лишь одного властелина; если же повинутся его слугам, то лишь как чиновникам и должностным лицам, не питая к ним никакой особой привязанности»⁸⁴. Государь поручает своим чиновникам и должностным лицам практическое исполнение его воли, ведение государственных дел. Но это вовсе не значит, что слуги государя хоть в малейшей степени становятся носителями прерогатив власти. Последние целиком сосредоточены у государя.

Даже ближайшие помощники, советники государя ни в коей мере не обладают такими прерогативами. Как слуги государя, они обязаны печься прежде всего не о личном благе, искать не свою собственную выгоду, а заботиться о величии и мощи государственной власти. Министр, «в чьих руках дела государства, обязан думать не о себе, а о государе, и не являться к нему ни с чем, что не относится до государя»⁸⁵. Благоразумный государь найдет возможность отличить несколько мудрых людей, советников и предоставит им право высказывать все, что они думают по тем вопросам, которые он сам ставит перед ними. Государь должен всегда советоваться с другими, но только тогда, когда сам этого пожелает, а не когда того захотят другие. Главная рекомендация государю такова: «...спрашивать надо обо всем и выслушивать ответы, решение же принимать самому и по своему усмотрению... прямо идти к намеченной цели и твердо держаться принятого решения»⁸⁶. Макиавелли против того, чтобы государь, принимая решения, был связан каким-либо мнением, был ограничен чьей-либо волей, испытывал давление постороннего интереса. Суть власти, самодержавия государя в том и состоит, что все в государстве определяется лишь его единоличным усмотрением.

Макиавелли отрицательно относится к наличию властных полномочий у баронов и магистратов, не признает их отдельно существующими (отдельно от компетенции самого государя) у чиновников и должностных лиц государства. Макиавелли совершенно чуждо представление о

⁸³ Там же.

⁸⁴ Там же. С. 311—312.

⁸⁵ Там же. С. 369.

⁸⁶ Там же. С. 370.

пароде как о носителе, источнике верховной власти. О каких правах, полномочиях парода на управление государством или даже на минимальное его подключение к отправлению государственных дел может идти речь в ситуации, при которой народ вообще вытолкнут из сферы собственно политической жизнедеятельности? Удел парода — быть пассивной массой, превращаемой всевозможными манипуляциями государей в удобный, послушный объект государственной власти⁸⁷.

Макиавелли скупо описывает общий статус и конкретные прерогативы государя. Отмечается, например, что представителей знати государь вправе карать и миловать, приближать или подвергать опале. По-видимому, аналогично он может действовать и в отношении других своих подданных. Людей же, причисляемых к врагам государственной власти, опасных для нее, он волен просто уничтожить. Государя находятся вне юрисдикции суда: с государей «в суде не спросишь»⁸⁸. Их решения, касающиеся частных дел подданных, должны быть бесповоротными. Подданным нужно давать чувствовать непререкаемость государственной власти. Однако на одной прерогативе (и вместе с тем обязанности) государя Макиавелли останавливается подробно.

Эта исключительная по важности прерогатива-обязанность — занятие военным делом: создание надежной боеспособной армии, овладение воинским искусством и военной наукой, ведение войн и т. п. Обостренное внимание Макиавелли к такой прерогативе, единственной, «которую правитель не может возложить на другого», закономерно, так как обусловлено заключенным в «Государе» пониманием самих оснований политической власти. Мыслитель исходит из того, что «...власть государя должна покоиться на крепкой основе, иначе она рухнет. Основой же власти во всех государствах — как унаследованных, так и смешанных и новых — служат хорошие законы и

⁸⁷ См.: *Андреев М., Хлодовский Р.* Указ соч. С. 476. Мы не решаемся присоединиться к мнению о том, что политическая организация, за которую ратовал Макиавелли в «Государе», являлась своеобразным типом демократии, поскольку была «выражением активного согласия народных масс на абсолютную монархию как ограничивающую и разрушающую феодальную и синьориальную анархию и власть папы, как основывающую великие национальные территориальные Государства ...абсолютная монархия в те времена была формой народного строя...» (*Долгов К.* Указ. соч. С. 55).

⁸⁸ См.: *Макиавелли Н.* Указ. соч. С. 353.

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»⁸⁹. Логично, что у Макиавелли основа законов (так же как основа власти) — хорошее войско, вооруженная сила; с его точки зрения, власть и закон — явления одного порядка. В качестве фундамента, на котором можно воздвигнуть любое государственное здание, в другом месте «Государя» называются собственное войско и собственные союзники⁹⁰. Во всяком варианте основании власти остается армия. Ставка на силу отчетливо выражена в макиавеллиевском афоризме: «все вооруженные пророки побеждали, а все безоружные гибли»⁹¹.

Макиавелли не восторгается тем, что государственная власть зиждется на мощи, силе, оружии. Он лишь отмечает, констатирует это как факт, подтверждаемый прошлым и современным ему политическим опытом, и настоятельно призывает считаться с ним. К. Маркс и Ф. Энгельс установили, что «начиная с Макиавелли, Гоббса, Спинозы, Бодена и других мыслителей нового времени, не говоря уже о более ранних, сила изображалась как основа права; тем самым теоретическое рассмотрение политики освобождено от морали, и по сути дела был выдвинут лишь постулат самостоятельной трактовки политики»⁹². Продолжив эту идею, можно сказать так: начиная с Макиавелли сила стала изображаться как основа существующей политической власти, государственного аппарата, который эту власть воплощает и реализует; тем самым открывалась благоприятная перспектива более углубленного осознания материальных корней, закономерностей и способов функционирования государства.

Методы и средства как достижения, так и осуществления принадлежащей государю (государству) политической власти — предмет первоочередного интереса Макиавелли. Непременное условие ее осуществления в видах, угодных государю, — согласие с ней подданных. Мыслитель буквально заклинает правителей не в коем случае не навлекать на себя ненависти подданных; «презрение и ненависть подданных — это то самое, чего государь

⁸⁹ Там же. С. 335.

⁹⁰ См.: Там же. С. 318.

⁹¹ Там же. С. 317.

⁹² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 314.

должен более всего опасаться»⁹³; если государь сумел заслужить признание подданных и устранил завистников, то он на долгое время обретает могущество, покой, почести и счастье. Такое признание наступает тогда, когда государь не ожесточает знать и старается вызвать к себе расположение народа. Макиавелли понимает, что, сколь ни могуществен государь, ему не устоять перед волнами народного гнева: «какие крепости ни строй, они не спасут, если ты ненавистен народу»⁹⁴. Оп, правда, тут же добавляет (в духе своего времени): «ибо, когда народ берется за оружие, на подмогу ему всегда явятся чужеземцы»⁹⁵. Вот, оказывается, в чем по Макиавелли, сила народная... Но, как бы там ни было, правитель, на стороне которого величие власти, законы, друзья и вся мощь государства, должен заручиться признанием народа.

Мудрому государю «надлежит принять меры к тому, чтобы граждане всегда и при любых обстоятельствах имели потребность в государе и в государстве»⁹⁶. Хотя Макиавелли говорит, что меры эти — разные, что они меняются от случая к случаю и потому не могут быть подведены под какое-либо определенное правило, он неоднократно выделяет ряд из них, наиболее типичных.

Начнем с такой меры, которую сегодня можно было бы назвать созданием «имиджа» государей, способного повышать авторитет, придавать еще большее величие и славу политической власти. Для этого прежде всего требуется, чтобы в глазах подданных правитель выглядел, казался добродетельным и умным государственным мужем. Тем, кто его видит и слышит, он должен представлять «как само милосердие, верность, прямодушие, человечность и благочестие, особенно благочестие. Ибо люди большей частью судят по виду... немногим известно, каков ты на самом деле»⁹⁷. Еще одна мера, сопутствующая властвованию государя, — введение новых законов, новых установлений. Здесь Макиавелли предупреждает правителей о том, что обновление старых порядков — вещь необходимая, но рискованная: «нет дела, коего устройство было бы труднее, ведение опаснее, а успех со-

⁹³ *Макиавелли Н.* Указ. соч. С. 347.

⁹⁴ Там же. С. 365.

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ Там же. С. 331.

⁹⁷ Там же. С. 352.

мнительнее, пежели замена старых порядков повыми»⁹⁸. Испытанная мера — система поощрений и наказаний: «когда кто-либо совершает что-либо значительное в гражданской жизни, дурное или хорошее, то его полезно награждать или карать таким образом, чтобы это помнилось как можно дольше»⁹⁹. Ничто не внушает, по мнению Макиавелли, такого почтения к государю (государству), ничто так не прославляет его власть, как различные военные предприятия: строительство фортификаций, усиление войска, удачное ведение военных действий и т. д. Причем желательнее, чтобы осуществление этих мероприятий держало подданных в постоянном восхищении и напряжении¹⁰⁰.

В «Государе» проанализированы конкретные приемы, способы, которые правителю (государству) целесообразно использовать в процессе осуществления власти, реализации государственного интереса. Власть осуществляется в государстве нормально, если подданные полностью повинуются государю. Макиавелли задается вопросом: как добиться их повиновения? Что тут эффективнее и надежнее: любовь к государю или страх перед ним? Лучше всего, конечно, «когда бояться и любят одновременно, однако любовь плохо уживается со страхом, поэтому если уж приходится выбирать, то надежнее выбрать страх» и поддерживать его «угрозой наказания, которой невозможно пренебречь».

Делая выбор в пользу страха как состояния, которое вернее всего гарантирует государству покорность его подданных, Макиавелли руководствуется одной из основных аксиом своей политической философии — аксиомой об исконной, от их асоциальной природы идущей порочности, злобности, эгоистичности индивидов. О людях в целом, считает он, «можно сказать, что они неблагодарны и непостоянны, склонны к лицемерию и обману, что их отпугивает опасность и влечет нажива...»¹⁰¹. Столетие спустя макиавеллиевскую идею асоциальной сущности человека примет и разовьет Гоббс.

В «Государе» от угрозы наказания, поддерживающей в людях страх перед государством, до самого наказания, расправы расстояние почти незаметное. Правитель, чтобы

⁹⁸ Там же. С. 316—317.

⁹⁹ Там же. С. 366.

¹⁰⁰ Там же. С. 349

¹⁰¹ Там же.

заставлять своих подданных повиноваться ему, не должен пренебрегать максимально суровыми, жестокими карами. Жестокость допустима не только в военное, но и в мирное время. По Макиавелли, «жестокость жестокости рознь. Жестокость применена хорошо в тех случаях — если позволительно дурное называть хорошим, — когда ее проявляют сразу и по соображениям безопасности, не упорствуют в ней и по возможности обращают на благо подданных; и плохо применена в тех случаях, когда поначалу расправы совершаются редко, но со временем учащаются, а не становятся реже. Действуя первым способом, можно... с божьей и людской помощью удержать власть; действуя вторым — невозможно»¹⁰². Это суждение интересно не столько оправданием репрессивного характера властвования (таких оправданий по разным поводам высказано много), сколько недвусмысленной квалификацией жестокости в политике как явления дурного.

Политическое сознание автора «Государя» — несчастное: оно раздвоено внутри себя, исполнено трагизма. С одной стороны, в нем выражена отрицательная оценка жестоких, бесчеловечных акций правителей, сопровождающих процесс осуществления власти: нельзя назвать «доблестью убийство сограждан, предательство, вероломство, жестокость и нечестивость»¹⁰³. А с другой стороны (и одновременно), в нем содержится не просто одобрение подобных действий как практически эффективных, позволяющих «стяжать власть» и крепко держать ее, но и уверенность, что в случае успеха правителя все эти акции будут сочтены достойными¹⁰⁴. Тем не менее Макиавелли, наверное, горько усмехнулся бы, доведись ему прочесть слова: «То, что политически хорошо, не должно быть нравственно дурно»¹⁰⁵.

Л. М. Баткин прав, когда пишет: «Решимся не отводить взгляда и признаем, что „Государь“ — страшная книга... „Государь“ страшен не безнравственностью автора, а поставленной в нем проблемой»¹⁰⁶. Проблема эта — непреходящий конфликт этико-гуманистических детерминаций социального бытия с сугубо утилитарным смыслом функционирования публичной власти в обществе, где

¹⁰² Там же. С. 327.

¹⁰³ Там же. С. 325.

¹⁰⁴ См.: Там же. С. 353.

¹⁰⁵ *Бенгем И.* Избр. соч. СПб., 1867. Т. 1. С. 19.

¹⁰⁶ *Баткин Л. М.* Макиавелли: Опыт и умозрение // *Вопр. философии.* 1977. № 12, С. 116—117.

противоборствуют классы и где политика отторгает от себя всякую нравственность как нечто невыгодное, как помеху.

Гоббс вслед за Макиавелли идет по намеченной и проведенной в «Государе» линии на интерпретацию государства в качестве монополиста публичной власти. Он хочет при этом опереться на знание природы тех реальных индивидов, из которых образуются политические сообщества. «Чтобы познать свойства государства, необходимо предварительно изучить,— полагает Гоббс,— склонности, эффекты и нравы людей»¹⁰⁷. Необходимо понять, какова человеческая природа, что делает ее пригодной либо непригодной для сплочения людей в государство. Надо выяснить, каким образом должны соединяться друг с другом люди, изъявляющие желание жить вместе. Такое изучение убеждает Гоббса в необщественной сущности человека («человек человеку — волк»), из-за которой люди в естественном, безгосударственном состоянии находятся в обстановке непрерывной изнуряющей «войны всех против всех». Покончить с этой невыносимой обстановкой, переломить асоциальную природу индивидов и установить между ними гражданский мир может, согласно Гоббсу, только обладающий чудовищной мощью «великий Левиафан, который называется Государством (по латыни — *civitas*)»¹⁰⁸.

Левиафан—Государство создается индивидами, пожелавшими жить совместно, их искусством. Искусство это наиболее полно выражается в заключении ими договора об учреждении государства и наделении его абсолютной властью. Государство (и, соответственно, абсолютная власть) конструируется, по Гоббсу, посредством изъявления индивидами добровольного согласия на передачу принадлежавшего им в естественном состоянии права на все одному лицу (группе лиц). Перенесение этого права есть акт сознательного и совершаемого навечно отказа от сопротивления действиям лица, принимающего на себя это право и отныне полностью распоряжающегося таковым. Государство устанавливается в тот момент, «когда множество людей договаривается и заключает соглашение каждый с каждым о том, что в целях водворения мира среди них и защиты от других каждый из них будет признавать как свои собственные все действия и суждения того человека или собрания людей, которому боль-

¹⁰⁷ Гоббс Т. Избр. произведения. Т. 1. С. 59.

¹⁰⁸ Там же. Т. 2. С. 47.

шинство дает право представлять лицо всех (т. е. быть их представителем) независимо от того, *голосовал ли он за или против них*¹⁰⁹. Договорившись подобным образом, люди всецело подчиняют свою волю и суждение суждению и воле одного лица (суверена). Так в нем сосредоточиваются вся власть и сила; он выступает единственным носителем права и свободы¹¹⁰.

«Власть суверена в государстве должна быть абсолютной»¹¹¹ — вот девиз этицистской концепции Гоббса. Материалист по своим философским убеждениям, он не упускает подходящего случая для того, чтобы подкрепить эту установку авторитетом религии. «Абсолютный характер верховной власти подтверждают очевиднейшие места как Ветхого, так и Нового завета»¹¹². В качестве одного из таких мест Гоббс приводит цитату из Первой книги Царств: «...вы будете ему (царю.— Л. М.) рабами». В первую очередь он оперирует доводами разума и на Священное писание ссылается для того, чтобы провести мысль об обширности верховной власти настолько, насколько это только можно себе представить. О системе взглядов на существенные права, делающих верховную власть государства абсолютной, Гоббс пишет: «Если мы предположим, что изложенные мной принципы не являются принципами разума, то я во всяком случае уверен, что они являются принципами, имеющими за собой авторитет писания»¹¹³.

Верховная неограниченная власть, обладателем которой становится суверен, превосходит своей мощью как власть каждого из его подданных в отдельности, так и их всех в совокупности. Она не связана волей учреждавших ее индивидов. Последние заключали соглашение друг с другом, а не с сувереном, прерогативы которого никакими предварительными условиями не оговорены. Мысль Гоббса о том, что во всем содержании соглашения, объе-

¹⁰⁹ Там же. С. 197—198.

¹¹⁰ «Диалектика изображаемого Гоббсом процесса договорного учреждения государства... такова, что выход людей из естественного состояния сопровождается ценой такого отказа от их прав и свобод в пользу гражданской власти, что последняя, беря в свои руки силы и возможности естественного состояния, превращается в нового и единственного субъекта естественного права и свободы» (*Нерсеяну В. С. Право и закон: Из истории правовых учений*. М., 1983. С. 235).

¹¹¹ *Гоббс Т.* Избр. произведения. Т. 2. С. 230.

¹¹² Там же. Т. 1. С. 369.

¹¹³ Там же. Т. 2. С. 349.

диняющего людей в государство, нет и намека на какой-либо контракт между сувереном (властителями) и подданными, вплотную подводит эту модель общественного договора к черте, за которой кончается сфера общественно-договорных представлений, развивавшихся в Западной Европе в XVII—XVIII вв. По гоббсовской логике, нелепы всякие суждения о нарушении сувереном договора, конституирующего государство, с целью оправдать выход из повиновения суверену.

Если воля подданных юридически не может сузить, ограничить абсолютную власть суверена, то еще меньше оснований есть для ее ограничений гражданскими законами, издаваемыми самим государством. Гоббс освобождает суверена от повиновения своим же собственным законам. «Само государство не связано гражданскими законами, потому что гражданские законы суть законы государства, и, если бы оно было обязано к чему-либо ими, оно имело бы обязательство перед самим собой (для Гоббса это совершенно невероятная ситуация. — Л. М.)... Воля государства... охватывает волю отдельных граждан. Поэтому тот, кому вручена верховная власть, не связан ни гражданским законом (ибо в противном случае он был бы связан обязанностью перед самим собой), ни кем бы то ни было из граждан»¹¹⁴. Гражданский закон есть лишь воля, приказание искусственного человека — государства, адресуемые исключительно подданным суверена и подлежащим неукоснительному соблюдению ими как членами государства.

Монопольное владение государством всей полнотой публичной власти предполагает, что никакая другая инстанция, никакое другое лицо в гражданском обществе не должны выступать в этом плане (и в остальных, пожалуй, тоже) конкурентами суверена. Гоббс решительно отклоняет возражение, исходившее от духовенства и связанное с защитой мыслителем тезиса о единственности и всемогуществе верховной власти. Такой тезис был весьма злободневным в английской буржуазной революции. Возражая своим критикам, Гоббс говорит: «В этой жизни нет другой власти ни в государстве, ни в отношении религии, кроме мирской... Должен быть один верховный правитель, иначе необходимо возникнут в государстве мятеж и гражданская война между церковью и государ-

¹¹⁴ Гоббс Т. Избр. произведения. Т. 1. С. 350—351.

ством»¹¹⁵. Допускать подобной войны нельзя; предотвратить ее способно только подчинение церкви государству. Он полемизирует с учеными, думающими, будто государство может иметь более одной души (т. е. более одного суверена), и противопоставляющими верховенство церкви суверенитету государства, каноны — гражданским законам, духовную власть — светской, гражданской. Гоббсу неприемлемо положение, при котором существует сразу два царства и каждый подданный оказывается в подчинении двух властелинов.

Угрозу создания такого положения он видит не только в наличии церкви, неконтролируемой государством, но и в «политических телах», выходящих за пределы предоставленных им полномочий. «*Политическими* (иначе называемыми политическими телами, юридическими лицами) являются те группы людей, которые образованы на основании полномочий, данных им верховной властью государства»¹¹⁶. Эти группы дозволяются лишь для того, чтобы с их помощью подданные могли удовлетворять свои определенные частные интересы, достигать определенных частных целей. Разрешить какому-либо политическому телу абсолютное представительство интересов и стремлений подданных — значит «уступить соответствующую часть власти государства и разделить верховную власть, что противоречило бы целям водворения мира среди подданных и их защиты»¹¹⁷. В каждом государстве только суверен и никто другой есть абсолютный представитель всех подданных. Действительно, государство официально, в силу своего социологического статуса, представляет все общество. Это, однако, не означает, что «политические тела», «юридические лица», другие объединения людей не являются в некотором роде носителями общественных интересов. Будучи определенными составными частями целостной социальной системы и обладая тем самым специфическими для нее качествами, они по-своему тоже выражают ее. Осознавал ли это сам Гоббс? Если даже и осознавал, то не желал с этим считаться. Призрак разделения власти суверена все время преследует Гоббса; такое разделение он оценивает как ограничение и ослабление всемогущества государства.

Мыслитель последовательно останавливается на тех,

¹¹⁵ Там же. Т. 2. С. 462.

¹¹⁶ Там же. С. 245.

¹¹⁷ Там же.

по его мнению, опасных очагах, откуда можно ожидать злокозненных попыток разрушения единовластия суверена. Он, в частности, противник существования политических партий в стране. «Для сохранения мира (гражданского мира.— Л. М.) следует распустить партии... Партия как бы государство в государстве... властители, допускающие наличие партий в государстве, поступают так же, как если бы они впустили в стены крепости врага»¹¹⁸. Гоббс не без оснований считает, что обычно партии домогаются прерогатив публично-властного характера либо борются по крайней мере за возможность быть причастными к их осуществлению. Тем самым они покушаются на монополию абсолютной власти суверена, объективно ведут дело к ее разделению и потому выступают врагами государства. Для Гоббса разделение верховной власти есть появление двух суверенов, двоевластие, а «разделенные власти взаимно уничтожают друг друга»¹¹⁹; таким образом, люди вообще оказываются без всякой власти и снова попадают в стихию однажды преодоленного естественного состояния.

Не только в церкви, «политических телах» («юридических лицах»), партиях Гоббс усматривает силы, угрожающие полновластью государства, но и в отдельных индивидах, причем не в рядовых обывателях, конечно, а в тех, кто приобрел известность, кто честолюбив и т. д. Он считает опасной болезнью политического сообщества «популярность могущественных подданных (если государство не имеет очень хорошего залога их верности). Ибо народ (который должен был бы получать свое движение от авторитета суверена) отвращается лестью и славой честолюбивого человека от повиновения законам, чтобы следовать за ним»¹²⁰. Быть может, здесь нет прямой связи с проблемой разделения верховной власти суверена, «отщепления» от нее каких-то частей; однако «выход» на родственную проблему — обеспечение авторитета государства, его абсолютной мощи и непререкаемости — очевиден.

Гоббс никого, кроме суверена (монарха или собрания лиц), не признает легитимным носителем публичной власти. Но он отлично сознает, что обладание титулом на политическую власть и деятельность по ее практическо-

¹¹⁸ Там же. Т. 1. С. 378—379.

¹¹⁹ Там же. Т. 2. С. 339.

¹²⁰ Там же. С. 344.

му отправлению не всегда совпадают по конкретным субъектам, по исполнителям. «Нужно проводить различие между *правом* на верховную власть и его осуществлением. Ибо они могут быть отделены друг от друга»¹²¹. Такое отделение самого права на верховную власть как легитимного основания последней от процедуры использования данного права не тревожит Гоббса. Оно для него — технологический момент властвования, который оставляет неприкосновенной монополию суверена на верховную власть. С определенной долей условности рассматриваемое положение поддается истолкованию в качестве прообраза идеи распределения функций и ролей внутри остающейся единой сферы публичной власти. И не более, чем распределения...

Монополия суверена на верховную власть в значительной степени обуславливает ее абсолютный характер и во многом благодаря ему держится. Поэтому руки суверена должны всегда оставаться несвязанными, а всякие поползновения умерить и ограничить известными рамками его власть — жестко пресекаться. Абсолютность и всемогущество верховной власти реализуются в отношениях государства с подданными и подданных с государством. Эти отношения Гоббс в принципе уподобляет отношениям господина и раба. «В том-то и состоит различие между свободным гражданином и рабом, что свободный гражданин служит только государству, а раб — еще и одному из сограждан»¹²². Гоббс, следовательно, в природе, в самом содержании зависимости свободного человека от государства не находит чего-либо существенно иного, что отличало бы ее от зависимости раба, прислуживающего своему хозяину.

Наивысшая возможная власть государства над подданными выражается конкретно в дозволении «безнаказанно... делать все, что ему угодно, а именно устанавливать законы, разрешать судебные споры, налагать наказания, пользоваться по своему усмотрению силами и средствами всех граждан,— и все это по праву»¹²³. Наличие

¹²¹ Там же. Т. 1. С. 375.

¹²² Там же. С. 363. В издании, которое используется нами, опущено одно очень важное определение государства, имеющееся в этом произведении: «...соединение, состоящее из господина и многих рабов, будет государством, и в защиту противного нельзя привести ни одного основания» (*Гоббс Т.* Философские основания учения о гражданине. М., 1914. С. 125).

¹²³ *Гоббс Т.* Избр. произведения. Т. 1. С. 349—350.

у государства таких полномочий подтверждается, по Гоббсу, всем предшествующим и современным ему политическим опытом. Заимствование доказательств из исторического опыта было, как мы помним, излюбленным способом аргументации Макиавелли.

Попробуем, следуя гоббсовым текстам, песколько предметнее представить отношения государства с подданными. В чем, например, социальный смысл издаваемых сувереном гражданских законов? По мнению Гоббса, они суть искусственные цепи, которыми государство приковывает к себе своих свободных граждан. Право государства «пользоваться по своему усмотрению силами и средствами всех граждан» делает положение и собственность этих свободных людей совершенно беззащитными перед волей суверена. *«Собственность подданного исключает пользование ее другим подданным, но не сувереном... право собственности подданного на свои земли состоит в праве исключить всех других подданных на их пользование ими, но не вправе исключить своего суверена»*¹²⁴. В зоне досягаемости «несвязанных рук» государства находятся также занимаемые подданными должности, их действия и мысли. Венгерский исследователь Ласло Солиом подчеркивает, что в политическом учении Гоббса: «Дамоклов меч власти... висит над собственностью и всеми самостоятельными действиями граждан»¹²⁵.

Когда необходимость абсолютной власти была оспорена по той причине, что она ввергает граждан в бедственное состояние и самодержец получает возможность обирать, грабить и убивать их, последовало примечательное возражение Гоббса. Сама объективная возможность произвола суверена им не отрицалась, а лишь смягчалась риторическим вопросом: «зачем королю делать это?» Толкуя же о тех фактических «величайших притеснениях», которые подданные испытывают со стороны верховных правителей, Гоббс не находит ничего лучшего, как признать подданных виновниками своего бедственного состояния. Он считает, что «упорная скаредность самих подданных, неохотно идущих на материальные жертвы для своей собственной защиты, ставит их правителей перед необходимостью извлечь из них все, что можно, в мирное время с тем, чтобы иметь средства в случае

¹²⁴ См.: Там же. Т. 2. С. 267.

¹²⁵ *Sólyom L. Die Persönlichkeitsrechte: Eine vergleichend-historische Studie über ihre Grundlage. Budapest, 1984. S. 53.*

крайней или внезапной необходимости для организации сопротивления...»¹²⁶ врагу. Итак, по Гоббсу, величайшие притеснения, совершаемые правителями, вызываются самими притесняемыми и производятся ради самих подданных.

Абсолютная власть суверена простирается не только па поступки, положение, собственность и достоинство индивида¹²⁷, но также па его сознание, умонастроение, чувства. Такая мысль в общих чертах уже есть у Макиавелли. Гоббсом она тщательно разработана под углом зрения потребности государства в благонадежных и праведных подданных. Суверен вправе и должен изгонять из умов людей ложные учения, провоцирующие мятежи в государстве, и внушать им понятия, прямо противоположные. К числу такого рода учений отпесены взгляды, касающиеся ограничения прерогатив властвующих, возможности отказа подданных от подчинения несправедливым акциям правителей, связанности суверена гражданскими законами и т. д. Среди этих, по Гоббсу, вредоносных учений особо выделяется то, по которому частные лица могут и обязаны сами устанавливать справедливость или несправедливость гражданских законов¹²⁸, различных приказаний правителей, могут определять, что является добром или злом, честью или бесчестьем. Всякое действие, утверждает Гоббс, «становится справедливым или несправедливым в результате осуществления права повелителя. Поэтому повеления законных королей делают все, что они приказывают, справедливым, а их запреты делают все, что они запрещают, несправедливым»¹²⁹. Если же частные лица стараются присвоить себе право по собственному разумению отличать добро от зла, то они стремятся стать вровень с властвующими, а это несовместимо с сохранением целостности государства. Никаких иных суждений о добре и зле, справедливом и несправедливом, кроме тех, что заключены в гражданских законах, воле суверена, в государстве вообще быть не должно.

В концепции Гоббса законодательство выступает одновременно и как кодекс политической морали подданного. В той разновидности эгатиистского сознания, которая представлена гоббсовым учением о государстве, освобож-

¹²⁶ Гоббс Т. Избр. произведения. Т. 2. С. 208—209.

¹²⁷ «Власть и честь подданных исчезают в присутствии верховной власти» (Там же. С. 207).

¹²⁸ Гоббс Т. Избр. произведения. Т. 1. С. 289.

¹²⁹ Там же. С. 370—371.

дение теоретического рассмотрения политики от морали шло об руку с подчинением (чтобы не сказать сильнее) трактовки нравственности, этических проблем политике.

Гоббс настаивает на единообразном, находящемся в строгом соответствии с предписаниями суверена понимании всеми подданными справедливого и несправедливого, доброго и злого. Такое унифицированное понимание протвращает расхождения во взглядах, всякие рассуждения и споры по поводу власти суверена. Там, где ведутся эти рассуждения и споры, там возможны и дурные отзывы о ней, высказывания против ее абсолютного, неограниченного характера. А такие рассуждения суть тяжкие преступления¹³⁰. Гоббс берет под подозрение и криминализует самостоятельно вырабатываемые людьми оценки политического. Эти оценки кажутся ему признаками умысла, воли подданных выйти из безусловного повиновения абсолютной власти правителей, уклониться от следования нормам гражданского закона и пр. Поэтому «надо людям внушать, что не только незаконные деяния, но и намерения совершать их (хотя случайно неосуществленные) являются беззаконием; ибо в порочности воли беззаконие заключается точно так же, как в преступности деяния»¹³¹. Буржуазный идеолог повторяет логику корпоративистского мышления средневекового католицизма, объявлявшего еретические взгляды преступными, а еретиков — наихудшими преступниками. Однако не в пример римско-католической курии, которая боролась с инаковерием жестокими расправами с еретиками, Гоббс предлагал направить законы «не на тех, кто заблуждается, а против самих заблуждений»¹³².

Говоря вообще, когда Гоббс распространяет абсолютную власть верховного суверена как на деятельность, внешние поступки подданного, так и на его умонастроение, душу, он, по существу, наделяет государство еще и статусом церкви. Отрицая за ней правомочие активно вмешиваться в политические отношения, Гоббс заодно хочет вручить государству и «исконное» право церкви влиять на моральные отношения. Он не представляет себе, как можно по-другому добиться действительной абсолютности светской политической власти и полного подчинения ей всех без исключения сфер социального обще-

¹³⁰ См.: Там же. Т. 2. С. 351.

¹³¹ Там же. С. 353.

¹³² Там же. Т. 1. С. 377.

жития. Юридическое мировоззрение буржуазии (особенно в период формирования) являлось теологическим мировоззрением, которому придали светский характер и в котором место церкви заняло государство¹³³ (со всеми вытекающими из этого факта следствиями). Верно было подмечено, что, взяв на себя в определенном плане роль церкви, «у Макиавелли, у Гоббса, у Руссо государство становится источником нравственной жизни людей»¹³⁴.

Если государство единовластно и всеобъемлюще управляет подданными, то что остается на стороне подданных? На их стороне остается прежде всего и главным образом обязанность повиноваться верховной власти, как бы ни была она организована (монархия, республика и т. д.), — повиноваться неукоснительно, безропотно, уважать, чтить ее и к тому же еще *«все это делать искренне, от души»*¹³⁵. Такое подданным вменяется, и такое им разрешено. Кроме того, разрешено поступать по своему усмотрению «в тех вещах, которые суверен при регулировании их действий обошел молчанием, как, например, свобода покупать и продавать и иным образом заключать договоры друг с другом, выбрать свое местопребывание, пищу, образ жизни, паставлять детей»¹³⁶. Эти лицензии подданным ослабляли узы средневеково-феодальной регламентации общественных отношений, имели исторически прогрессивное значение. К сожалению, нельзя сказать то же самое о множестве запретов, которыми, по Гоббсу, необходимо скрутить подданного.

Ему запрещено «поричать и оспаривать повеления тех, кто имеет право повелевать»¹³⁷; наложен запрет на требование участвовать в обсуждении и решении общественных и государственных дел; не дозволяется изменять существующую форму правления¹³⁸; под запретом привлечение властителей к ответственности¹³⁹; запрещено уклонение от ответственности за действия правителей: «Каждый подданный является виновником каждого

¹³³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 496.

¹³⁴ Новгородцев П. И. Лекции по истории философии права: Учение нового времени, XVI—XIX вв. 4-е изд. М., 1918. С. 5.

¹³⁵ Гоббс Т. Избр. произведения. Т. 2. С. 353.

¹³⁶ Там же. С. 231.

¹³⁷ Там же. С. 230.

¹³⁸ См.: Там же. Т. 2. С. 198. Но и этого мало: *«Подданные обязаны понимать бесполезность изменения формы правления»* (Там же. С. 350).

¹³⁹ *«Любой суверен ненаказуем подданным...»* (Там же. С. 202).

акта, совершаемого сувереном»¹⁴⁰. О некоторых других запретах говорилось выше. Вместе взятые, они свидетельствуют об одном: подданные Государства—Левиафана — существа политически бесправные и никакими реальными средствами для избавления от этого бесправия они не располагают.

Есть точка зрения, что внутри всей системы политико-юридических представлений Гоббса как бы сама собой сложилась достаточно стройная и последовательная концепция, суть которой «в обосновании целостной совокупности прав-свобод, признаваемых за индивидом как субъектом «правого разума» и ограничивающих волю верховного правителя по типу конституции»¹⁴¹. Вопросы о правах-свободах индивида мы отчасти еще коснемся позже. А сейчас лишь выразим сомнение о наличии в политическом учении Гоббса модели государственно-правового механизма, ограничивающего «волю верховного правителя (т.е. абсолютную власть государства.— Л. М.) по типу конституции». Это сомнение возникает из разделяемого нами общего понимания конституционализма, согласно которому он «означает прежде всего сам факт наличия конституции и ее активного влияния на политическую жизнь страны, верховенство и определяющую роль конституции (писаной или неписаной) как основного закона в системе действующего законодательства, опосредованность политических отношений конституционно-правовыми нормами, конституционную регламентацию государственного строя и политического режима, конституционное признание прав и свобод личности, *правового характера взаимоотношений* гражданина и государства»¹⁴² (курсив наш.— Л. М.). Вероятно, процитированное суждение опирается на какое-то иное, не вполне совпадающее с приведенным только что пониманием конституции и конституционализма. Но в таком случае едва ли целесообразно развлекать дискуссию о спонтанно появившейся у Гоббса идее ограничения всевластия суверена механизмом «типа конституции».

Этапистские политико-теоретические построения Макиавелли и Гоббса, предпочтение, отдаваемое ими государству с неограниченной, абсолютной властью, принято

¹⁴⁰ Гоббс Т. Избр. произведения. Т. 2 С. 235.

¹⁴¹ Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983. С. 240.

¹⁴² История буржуазного конституционализма XVII—XVIII вв. М., 1983. С. 4.

объяснять в первую очередь теми конкретными остро-драматическими событиями, происходившими на их родине, современниками, участниками и аналитиками которых они выступали. Гегель, в частности, увязывает создание концепции макиавеллиевского «Государя» с поразившем Италию политическим разложением, с жизнью страпы «на грани тления». «Весьма неразумно рассматривать идею, сложившуюся под непосредственным впечатлением о состоянии Италии, как некий безучастный компендиум морально-политических принципов, пригодный для любых условий, другими словами, ни для чего не пригодный. «Государя» надо читать под непосредственным впечатлением исторических событий, предшествовавших эпохе Макиавелли и современной ему истории Италии, и тогда это произведение не только получит свое оправдание, но и предстанет перед нами как истинно великое творение подлинного политического ума высокой и благородной направленности»¹⁴³. Считается, что мысль о Государстве—Левиафане как бы подслана Гоббсу анархо-революционным хаосом, междоусобицами, стихией массовых выступлений гражданской войны, охватившими Англию в 40-х годах XVII столетия¹⁴⁴.

Объяснение социальных причин генезиса соответствующей идеологической конструкции надо начинать с указания и раскрытия таких (и подобных им) объективных обстоятельств. Однако знание одних лишь этих обстоятельств или получаемых от них «непосредственных впечатлений» ненамного продвигает вперед понимание как специфики политико-теоретического содержания данной конструкции, так и продолжающейся ее жизни в новом историческом времени. Ведь, кроме Макиавелли, на итальянской земле в первой половине XVI в. были и другие патриоты, опечаленные судьбой своей родины, но предлагавшие иные, расходящиеся с макиавеллиевским проектом пути решения политических задач, которые стояли тогда перед Италией.

Равно и в Англии 40—50-х годов XVII столетия имелось немало мыслителей, иначе, нежели Гоббс, представлявших себе путь к установлению достойного гражданского мира. Одной только информации о факте зависи-

¹⁴³ Гегель. Политические произведения. С. 152.

¹⁴⁴ См.: Соловьев Э. Ю. Теория «общественного договора» и кантовское моральное обоснование права // Философия Канта и современность. М., 1974. С. 187.

мости макиавеллиевских и гоббсовых идей от определенной социально-исторической обстановки недостаточно, чтобы уяснить, почему лейтмотивом «Государя» и «Левиафана» стал мотив создания всемогущественного государства с абсолютной, неограниченной властью. В существенной мере этот мотив произведен также от подхода Макиавелли к природе индивида как сугубо эгоистической, аполитичной и от взгляда мыслителя на личность как на простую арифметическую единицу, от его воззрений на фортуна, волю и доблесть человека, от оценки им соотношения целей и средств и т. д.

У Гоббса тоже этот мотив навеян восприятием индивида как существа эгоистичного, способного объединиться с другими индивидами и жить вместе с ними лишь вследствие страха; он произведен от трактовки философом строения и состояния государства как искусственного автомата по аналогии с устройством и состоянием живого человеческого организма; явственна его связь с оценкой Гоббсом человека в качестве отдельного элемента, винтика громадного механического автомата — государства¹⁴⁵. В свою очередь, такая оценка делается возможной в результате развиваемого философом абстрактно-рассудочного понимания жизни, из-за которого его материализм *«становится враждебным человеку»*¹⁴⁶.

То, что идея государства как монополиста публичной власти, обладающего всей ее полнотой, напрямую не сопряжена с кризисными, чрезвычайными общественно-историческими ситуациями и ими одними не объяснима, показывает, в частности, содержание гегелевской «Философии права». Оно обдумывалось и излагалось тогда, когда Германия не переживала сколько-нибудь серьезных внутри- и внешнеполитических неурядиц, когда ее социально-экономическое положение было (по тем временам) вполне стабильным, а оппозиция правящим феодально-монархическим кругам являлась довольно слабой.

Для Гегеля государство и публичная власть суть феномены однопорядковые, зачастую — просто идентичные. Внутреннее государство (государство, занятое внутренними делами) есть, по мнению Гегеля, гражданская власть. Политическое (оно же внутреннее) государство составляют три разные власти: законодательная (определяет

¹⁴⁵ Подробнее см.: *Сатыхев В. Е.* Учение Т. Гоббса о государстве и праве // Правоведение. 1979. № 5. С. 54.

¹⁴⁶ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 143.

и устанавливает всеобщее), правительственная (подводит особенные сферы и отдельные случаи под всеобщее), княжеская (выносит последнее волеустройство, объединяет различные власти в индивидуальное единство); княжеская власть «есть вершина и начало целого, конституционной монархии»¹⁴⁷.

Хотя в перечне властей, образующих в своем единстве политическое государство, власть монарха указывается последней, Гегель именно с нее начинает разбор «внутреннего государственного устройства», ибо в гегелевской диалектике последнее в том или ином системном образовании выступает онтологически первичным, «началом целого». Во власти государя заключены сразу «все три момента целостности: всеобщность государственного устройства и законов, совещание как отношение особенного к всеобщему и момент окончательного решения как самоопределения, к которому все возвращается и от которого оно берет начало своей действительности. Это абсолютное самоопределение составляет отличительный принцип власти князя»¹⁴⁸. К. Маркс, проанализировав трактовку Гегелем смысла и масштабов власти монарха, приходит к выводу, что у Гегеля «всеобщность государственного устройства и законов» и «отношение особенного к всеобщему» (иначе говоря, законодательная и правительственная власти) оказываются в итоге властью самого же государя¹⁴⁹. Кроме того, Гегель считает отличительным принципом власти монарха момент окончательного решения как самоопределения, абсолютного самоопределения; этим он фактически приравнивает изъявление монархией воли к произволу, ибо в гегелевской схеме субстанциональных различий, на которые распадается политическое государство, данный момент «отделен от „всеобщности“ содержания и от особенности совещания»; вот и получается, что власть государя есть произвол.

О несвязанности власти государя законодательной и правительственной властями можно судить и по тому, как очерчивает Гегель их правомочия и задачи. Законодательная власть (она рассматривается вслед за правительственной!) «есть часть государственного устройства, которое является ее предпосылкой и постольку лежит

¹⁴⁷ Гегель. Философия права. С. 295.

¹⁴⁸ Там же. С. 300.

¹⁴⁹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 240.

в себе и для себя вне области ее прямого определения»¹⁵⁰. Не должна законодательная власть участвовать и в созидании государственного строя. Свое развитие она получает лишь «в усовершенствовании законов и в характере поступательного движения, который носят всеобщие правительственные дела»¹⁵¹.

Правительственная власть, всеобщие правительственные дела тоже играют, по существу, вспомогательную роль в функционировании всей системы власти государства. «Отлично от решения выполнение и применение решений князя и вообще продолжение и поддержание уже решенного... Это дело *подведения* вообще выполняется *правительственной властью*, в которую входят также и *судебная и полицейская власти*»¹⁵². Избрание занимающихся этим делом в совещательно-исполнительных инстанциях лиц, так же как и их увольнение, составляет прерогативу его (монарха) неограниченного произвола. Монарх своей собственной волей формирует органы правительственной власти. Однако он ни перед кем не отвечает за деятельность им же создаваемых учреждений: величество монарха «как последняя решающая субъективность стоит выше всякой ответственности за действия правительства»¹⁵³. А действия, в частности, полиции, могут сколь угодно далеко вторгаться в жизнь подданного; ясных, четких пределов для них нет. Не существует границы, «которая бы сама по себе указала бы нам, что вредно и что не вредно, не существует также и по отношению к преступлению такой границы, которая указала бы нам, что подозрительно и что не подозрительно, что нужно запретить или подвергнуть надзору и что не нужно подвергать запрещению, не нужно подчинять, заподозреть, подвергать допросу и требовать отчета. Ближайшие определения по всем этим деталям дают нравы, дух государственного устройства, опасность данного момента и т. д.»¹⁵⁴ Очень характерно для гегелевского взгляда, бросаемого с высоты власти государя — с вершины, «выше которой

¹⁵⁰ Гегель. Философия права. С. 320.

¹⁵¹ Там же. С. 320—321.

¹⁵² Там же. С. 314. «Правительственные дела носят объективный характер, они сами по себе, по своей субстанции, уже вырешены...» (Там же. С. 316).

¹⁵³ Там же. С. 312. В оригинале «действиям правительства» соответствует понятие — *Regierungshandlungen*. Его можно перевести и как управленческие, административные акции, т. е. действия, предпринимаемые разными органами исполнительной власти.

¹⁵⁴ Там же. С. 249.

нельзя восходить»¹⁵⁵, — видение острейших для индивида, общества проблем надзора, запрета, уголовного преследования, отчета, свободы и неприкосновенности члена государства как мелочей, пустяков («деталей»). Решение всех таких «деталей» Гегель отдает на откуп личному, субъективному мнению чиновника, духу государственно-го устройства и прочим зыбким неопределенностям, конечно же направляемым монархической волей. Правильно он считает, что в сфере упомянутой проблем абсолютные границы провести нельзя. Но это не значит, что здесь нельзя провести вообще никаких границ. Гегель, например, не высказывается в пользу создания специального комплекса юридических гарантий, который мог бы защищать области частной жизни индивидов, гражданское общество от произвольных действий аппарата публичной власти. Именно власти государства как таковой, поскольку исполнительно-полицейская власть — её органический и притом лишь подчиненный в ней момент.

Залогом требуемого в политическом государстве публичного порядка Гегель полагает разделение властей или, по-другому, расчленение функций государственной власти. Необходимость и абсолютный источник этого разделения — логическое самодвижение понятия государства, развивающегося в свои различия и их объективную действительность. «Эти различные стороны суть таким образом *различные* власти, их функции и сферы деятельности...»¹⁵⁶. Власти в государстве должны быть различны и разделены, но исключительно как моменты одного понятия, как стороны гармонического единства. Только находясь в таком состоянии, они бывают организованы логически разумно. Каждая такая власть, функция, сфера «не есть нечто независимое, самостоятельное в своих целях и способах действия и лишь в себя углубляющееся, а зависима в этих целях и способах действия от определяющей ее *цели целого* (которую, выражаясь более неопределенно, в общем называют *благом государства*)»¹⁵⁷. Разделение властей, расчлененность функций государственной власти, бытование их в качестве разных моментов одного и того же понятия государства не делает, однако, их равнозначными. Приоритет имеет власть монарха как особая единичность, которая «есть вместе с тем душев-

¹⁵⁵ Там же С. 307.

¹⁵⁶ Там же. С. 277.

¹⁵⁷ Там же. С. 302.

ность и животворящий принцип, суверенность, содержащая в себе все различия»¹⁵⁸.

Гегель критикует «ложное» истолкование сути разделения властей, пытающееся их представить в виде абсолютно самостоятельных по отношению друг к другу частей организма государства. Отвергает он и «одностороннее понимание их взаимного отношения как чего-то отрицательного, как взаимного *ограничения*. В этом воззрении предполагается враждебность каждой из властей к другим, страх каждой из них перед тем, что остальные замышляют против нее как против зла, и вместе с тем — противодействие им и устание благодаря этому противовесу всеобщего равновесия, а не живого единства»¹⁵⁹. Гегель убежден: такое происходит только тогда, когда в качестве основания различения (разделения) властей выдвигают не логику определения понятием и идеей себя в самих себе через свои моменты всеобщности, особенности и единичности, но какие-либо посторонние цели и соображения пользы. Самостоятельность законодательной и исполнительной властей их противостояние, взаимоограничение могут привести, по Гегелю, к разрушению государства. Лишь внутреннее органическое единство властей (и в этом конкретном смысле их неразъединенность) «спасает существенное, существование государства»¹⁶⁰.

Ясно, что перед нами полемика с той концепцией разделения властей, в которой оно мыслится реализованным в механизме различных «сдержек и противовесов», препятствующих концентрации всего объема властных полномочий государства только в каком-то одном из его институтов. Poleмика эта едва ли последовательна в политико-организационном отношении. Во-первых, механизм «сдержек и противовесов» не ориентирован на ограничение пределов всей власти государства как таковой. Во-вторых, признание в «Философии права» монархической власти высшей и свободной от юридико-нормативных обязательств перед другими властями не исключает, по-

¹⁵⁸ Там же. С. 300.

¹⁵⁹ Там же. С. 293—294.

¹⁶⁰ Там же. С. 294. «Представление о так пазываемой независимости властей друг от друга заключает в себе ту основную ошибку, что независимые друг от друга власти все же должны, согласно этому представлению, ограничивать друг друга. Но благодаря этой независимости уничтожается единство государства, которого мы больше всего должны требовать» (Там же. С. 323—324).

видимому, практической возможности ограничения ею «закопных» сфер этих властей.

Иное дело, что рассматриваемая концепция в определенных направлениях политической мысли (в буржуазно-демократических учениях, в частности) выдвигалась в тесной связи с идеей народного суверенитета, согласной которой источник и постоянный обладатель верховной власти — народ. Гегель не приемлет ни этой концепции, ни этой идеи, но отвергает каждую из них скорее познать, чем в прямой их взаимосвязи. Его одинаково заботит как сохранение цельности и всего объема публичной власти, так и «присущность» и сосредоточенность ее единственно в государстве, выступающем не в качестве совокупного целого существования народа, а в виде политико-управляющего устройства, публично-властной организации, политического строя.

Сказанное достаточно проясняет, почему Гегель резко отрицательно оценивает факт отсутствия всей полноты власти во времена феодальной монархии не только в руках монарха, но даже и у самого государства. В ту пору особенные функции и власти государства и гражданского общества частью «находились в ведении независимых корпораций и общин, и целое поэтому представляло собою больше агрегат, чем организм, частью же они были собственностью единичных лиц, и вследствие этого то, что последние должны были делать в отношении к целому, ставилось в зависимость от их мнения и каприза»¹⁶¹. Развитие государства в конституционную монархию, в которой «идея отпускает от себя как целостности свои моменты... и именно поэтому содержит их в идеальном единстве понятия, в чем и состоит реальная разумность»¹⁶², есть, по Гегелю, дело и достижение нового мира, нового времени.

Со своих политико-теоретических позиций он отклоняет любые попытки разъять «идеальное единство понятия» и «растачить» на части по различным негосударственным образованиям «гражданскую власть», государственный строй. Отсюда его тезис: «Религия как таковая не должна... править»¹⁶³, т.е. церкви не подобает быть политико-управляющей системой. Поэтому категорически исключаются корпорации, сословия, представительные

¹⁶¹ Там же. С. 302.

¹⁶² Там же. С. 296.

¹⁶³ Там же. С. 292.

учреждения, депутатские корпуса и т. д. из числа субъектов власти. Гегель ценит их роль, но усматривает ее в том, что они суть опосредствования, с помощью которых индивиды, гражданское общество (как одно частное сословие) вовлекаются во всеобщее, поднимаются на уровень политической жизни и благодаря этому делаются более удобными объектами властвования. Настоящее значение сословий состоит, например, в том, что через них государство «проникает в субъективное сознание народа и начинает принимать в нем участие»¹⁶⁴. В конституционной монархии разного рода негосударственные образования могут легально высказывать перед властью свои частные точки зрения, формулировать перед ней свои особые интересы, информировать ее через общественное мнение о содержании своей особенной воли (кстати, непременно проникшись чувством и умонастроением государства). Все это, однако, не выводит их из предназначенного им положения — являться объектами властвования, администрирования.

Если церковь и корпорации, сословия, представительные учреждения не вправе быть, по Гегелю, субъектами политической власти, то тем более таковым не может выступать народ. Представление о народном суверенитете, о единовластии и полновластии народа в стране Гегель причисляет к разряду сбивчивых мыслей, вырастающих из путаного, неверного понятия о народе. С гегелевской точки зрения, допустимо утверждать: народ есть суверен в том плане, что по отношению к внешнему миру определенный народ является самостоятельным и составляет свое собственное государство. Это утверждение аналогично тезису: государство обладает суверенитетом. Гегель разделяет такой тезис и по-своему его обосновывает. Возмущают его те суждения о суверенитете народа, согласно которым народный суверенитет это *«противоположность суверенитету, существующему в монархе»*¹⁶⁵, пребывающему в государстве¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Там же. С. 326.

¹⁶⁵ Там же. С. 305.

¹⁶⁶ Мы специально подчеркиваем, что Гегеля возмущает не просто мнение о противоположности народного суверенитета суверенитету монарха, но мысль о переносе суверенитета в целом с государства (а не только с монарха) на народ. Это хорошо видно из принадлежащих Карлу Густаву фон Грисхейму записей лекций Гегеля по философии права, прочитанных в Берлинском университете в зимний семестр 1824/25 г. «Слово „народ“ есть общее выражение, которое охватывает собою все; но

Порок, подобных суждений заключается, по Гегелю, в том, что они игнорируют краеугольный принцип политической жизни, понимаемый философом так: «Народ, взятый без своего монарха и непосредственного связанного с последним расчленения целого, есть бесформенная масса, уже больше не представляющая собою государства и больше уже не обладающая ни одним из определений, паличпых лишь в сформированном внутри себя целом, не обладающая суверенитетом, правительством, судами, начальством, сословиями и чем бы то ни было. Благодаря тому, что в данном периоде выступают такие имеющие отношение к организации, к государственной жизни моменты, он перестает быть той неопределенной абстракцией, которую чисто общее представление называет *народ*»¹⁶⁷. Позиция, занятая Гегелем в вопросе о суверенитете, критически разобрана К. Марксом.

Анализ затрагивает несколько аспектов гегелевского подхода к этой проблеме. Во-первых, К. Маркс вскрывает антидемократизм такого подхода, нежелание усматривать в народе действительное государство, отказ признать суверенитет государя производным от суверенитета народа, объявление суверенитета достоянием только монарха. Во-вторых, марксов анализ обнаруживает противоречие отстаиваемого Гегелем монархического принципа самому смыслу государственности, должествующей быть проявлением всеобщего. В монархии «часть определяет характер целого... В монархии мы имеем народ государственного строя»¹⁶⁸. В-третьих, К. Маркс показывает, что Гегель, наделяя «таким живым качеством, как суверенитет»¹⁶⁹, абстракцию, понятие государства, впадает в по-

под этим охотно разумеют массу, отдельную от монарха, от правительства; потом противопоставляют обе эти стороны и затем допускают ту ошибку, что приписывают суверенитет народу... Народ как таковой — толпа... он, в сущности должен быть государством... Есть нечто злобное в бесконечных разговорах о народе и в приписывании ему черт государства, в противопоставлении народа как толпы правительству. Народ имеет право — абсолютное право народа есть его абсолютная обязанность быть в себе организованным — сформироваться в государство. Это — абсолютная необходимость. Однако... часто и охотно народ отделяют от этой необходимости... Когда говорят о народе, то, по сути дела, тут же имеют в виду государство, это — главное, это — разумное. Народ без государства не заслуживает никакого уважения» (*Hegel. Vorlesungen über Rechtsphilosophie/Ed. K.-H. Ilting. Stuttgart, 1974. S. 675*).

¹⁶⁷ Гегель. Сочинения. Т. 7. С. 305.

¹⁶⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 251.

¹⁶⁹ Там же. С. 250.

литическую мистику и защищает идею создания народа государством, идею принадлежности народа субъекту-государству, а не наоборот — принадлежности государства народу. Думать при такого рода позиции, будто народ располагает какими-либо полномочиями публичной власти, значит поистине держаться (воспользуемся выражением Гегеля) «дикого представления». Собственно, это одно хотел сказать и внятно сказал философ своей трактовкой проблемы суверенитета.

От Макиавелли до Гегеля видоизменялась и усложнялась этатистская интерпретация государства, государственной машины как монополиста публичной власти, единственного суверенного обладателя всех публично-властных прерогатив. При этом ими едва ли просматривались все те тяжкие социальные и политические, правовые и нравственные последствия, потери, которые неизбежно наступают для общества в результате такого монопольного и бесконтрольного обладания властью фактически крайне ограниченной группой лиц в государстве. По-разному характеризовалось уже само государство в «Государе», «Левиафане», «Философии права». Макиавелли, Гоббс, Гегель отнюдь не одинаково смотрели на объемы и границы верховной, государственной власти (если слово «границы» тут уместно), а тем паче — на способы и средства ее осуществления. Пользоваться в разборах решения ими каждого конкретного вопроса, связанного с рассмотренной в этом параграфе интерпретацией, какой-то одной заранее заготовленной меркой неисторично и малоперспективно в познавательном плане. То же самое относится к анализу общего для всех упомянутых мыслителей взгляда на государство как на патрона, благодетеля индивида, людей, общества.

4. Государство как благодетель

Многие формообразования политической мысли, составившие материал изучаемого варианта этатистского сознания, сложились на базе односторонне-завышенных оценок и характеристик реальных свойств государства, действительных (а не иллюзорных) особенностей его функционирования, бытия. Обратимся к уже известному понятию интереса государства. В нем этот интерес осознан как потребность организации публичной власти классового общества прежде всего в самосохранении и упрочении собственной мощи, в усилении влияния на ок-

ружающую социальную среду. Объективно за таким понятием в конечном счете стоит выделившаяся вследствие общественного разделения труда в относительно автономную сферу публично-властная деятельность с присущей ей тенденцией к гипертрофии своего особого интереса, к обретению «возможно большей самостоятельности» (Ф. Энгельс).

Взгляд на государство (оно здесь — государственная машина, политико-управляющее устройство общества) как на феномен, который дает начало публичной власти и один заключает в себе всю ее полностью, тоже не есть плод чистого умозрения. В этом взгляде не получает, правда, выражения то решающее обстоятельство, что публичная власть — функция *всего* социального организма, принадлежащая *всему* обществу (а не его политическому устройству), и что лишь общество целиком является ее источником и постоянным носителем¹⁷⁰. Однако в этом взгляде по-своему отражены такие подлинные факты, как неизбежная в условиях существования классов политико-юридическая институционализация данной функции и борьба лиц, входящих в государственный аппарат, за то, чтобы только им самим (без чьего бы то ни было соучастия) монопольно заведовать ее управлением.

Социально-политическую основу имеет под собой и представление о государстве как учреждении, озабоченном в первую очередь всяческим благодетельствованием индивидов, народа, общества. Пожалуй, именно формула «государство — благодетель» есть сгусток тех односторонне-завышенных характеристик, которые определяют облик рассматриваемого варианта этатизма, его идеологический смысл. Государство, поскольку в нем в силу исторической необходимости институционализируется публичная власть, не может не заниматься ведением дел, нужных всему обществу. Альтернативы здесь у него нет. Занятие общесоциальными делами — *conditio sine qua non*

¹⁷⁰ Мысль о власти как об атрибуте социального целого, а не о принадлежности образующих его отдельных субъектов и структур достаточно представлена в современных политологических публикациях. Е. Уатт пишет: «Власть во всех ее формах пребывает только там, где члены сообщества интегрированы воедино благодаря определенной активности, зависящей от их многообразных ролей. Не может быть власти, существующей по отношению к самому себе или над самим собой. Сфера власти — публичное, а не частное, социальное, а не индивидуальное» (*Watt E. D. Authority. L.; Canberra, 1982. P. 105*).

его существования, в том числе его существования как орудия классового господства (там, где налицо антагонизмы классов). Ф. Энгельс подчеркивает, что «в основе политического господства повсюду лежало отправление какой-либо общественной должностной функции и что политическое господство оказывалось длительным лишь в том случае, когда оно эту свою общественную должностную функцию выполняло»¹⁷¹. Отправление государством общественных должностных функций устойчиво изображается этицистским сознанием по-преимуществу в качестве одолжения, до которого властвующие нисходят (призваны нисходить) по отношению к подвластным. Использование при этом таких правильных, совершенно уместных в данном положении слов, как «обязанность», «назначение», «закон», «долг» и прочее, не меняет, однако, содержания отмеченной интенции («того, что на уме»): подать исполнение государством общих дел всего общества в виде услуги, благодеяния со стороны власти имущих¹⁷².

Ясно, что у идеологов, которые действуют на разных этапах истории, живут при различных государственно-правовых устройствах, сталкиваются с непохожими друг на друга конкретными политико-правовыми проблемами, опираются на различные мировоззренческо-философские принципы, не может быть абсолютно одинаковых изображений государства-благодетеля. В таких изображениях проступают отдельные общие черты. Но не столько это роднит их, сколько вкладываемое в них понимание причин, побудительных мотивов деятельности государства в отношении подданных, народа. С точки зрения этицистов, государство не служит людям, обществу, не выполняет своего прямого долга перед ними. Оно милостиво оказывает им услугу, делает одолжение. По-иному трудно квалифицировать те акции, осуществления которых нельзя требовать из-за отсутствия у пользующихся услугами государства соответствующего права (основания), средств, норм и процедур его реализации. Практически

¹⁷¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 188.

¹⁷² Никак нельзя посчитать зафиксированное несоответствие интенции этицистского сознания и языковой формы, в которой она высказывается, результатом какого-то обмана и т. п. Это несоответствие имеет свое общественно-историческое и социально-психологическое объяснение. Липгвистический аспект вопроса освещен в монографии: Колшанский Г. В. Соотношение субъективных и объективных факторов в языке. М., 1975. С. 153—155.

ничего, кроме упования на благоразумие и рдение государственной власти, Макиавелли, Гоббс и Гегель подданным не оставляют.

В «Государе» мало говорится о деятельности правителя (государства), обращенной непосредственно к потребностям и интересам самих управляемых (народа, знати, войска и т. д.). Книга не о том. Однако и сказанного по сему поводу в ней довольно, чтобы составить портрет правителя (государства) — самовластного опекуна подданных. Эту роль достойный, согласно Макиавелли, государь играет, находясь в твердом убеждении, что знать честолюбива, а народ — необузданная масса¹⁷³, что в мире нет ничего, кроме черни, прельщающейся видимостью и успехом, что подданных надо всегда держать в руках. Такой государь озабочен наведением порядка в стране (городе), исключаящего совершение преступлений частными и должностными лицами. Он ограждает подданных от грабежа чиновников, предоставляет обиженным возможность взывать к его суду. Плох тот правитель, который не столько опекает своих подданных, сколько обирает их, который не ищет путей их умиротворения. Обеспечивая спокойствие в стране, государь тем самым укрепляет и повышает авторитет верховной власти.

Последний возрастает также тогда, когда государь выставляет себя покровителем дарований, привечает одаренных людей, оказывает почет тем, кто отличился в каком-либо ремесле или искусстве. «Он должен побуждать граждан спокойно предаваться торговле, земледелию и ремеслам, чтобы одни благоустраивали свои владения, не боясь, что эти владения у них отнимут, другие — открывали свою торговлю, не опасаясь, что их разорят налогами; более того, он должен располагать наградами для тех, кто заботиться об украшении города или государства. Он должен также занимать народ празднествами и зрелищами в подходящее для этого время года. Уважая цехи, или трибы, на которые разделен всякий город, государь должен участвовать иногда в их собраниях и являть собой пример щедрости и великодушия»¹⁷⁴. Приведенный отрывок, кажется, единственный, посвященный изложению тех «цивильных» дел, которым государю следует уделять внимание. Занимаясь ими, он обеспечивает благоволение народа, требующего только, чтобы его не

¹⁷³ См.: *Макиавелли Н.* Указ. соч. С. 356.

¹⁷⁴ Там же. С. 368.

угнетали. Как думает Макиавелли, большая часть людей считает угнетением покушение на их имущество и честь, посягательство на добро и женщин подданных.

Воздерживаясь (при отсутствии экстраординарных обстоятельств) от «угнетения» народа, государю одновременно нужно совершать все свои действия, адресуемые подданным и рассчитанные на их восприятие как благодеяния. По общему обыкновению люди не надеются получить от государства что-либо полезное, хорошее для себя. Поэтому, когда они видят «добро со стороны тех, от кого ждали зла, особенно привязываются к благодеяниям»¹⁷⁵. В отличие от обид, которые, по Макиавелли, надо наносить разом (ибо чем меньше их распробуют, тем меньше от них вреда), благодеяние разумно оказывать малыми порциями, постепенно, чтобы подданные их распробовали и ощутили как можно лучше.

Набор благодеяний, идущих от государства к подданным, узок. Военные и полицейско-охранительные меры (обеспечение внешней безопасности, устранение внутреннего беспорядка), покровительство ремеслу, земледелию и торговле, организация увеселений — вот почти и все. В этом наборе нет, например, места такому благодеянию, как предоставление подданным гарантированных прав и свобод, особенно политических. «Государь» на сей счет занимает, в общем, позицию умолчания. Она не случайна. Там, где жизнь людей направляется приказом¹⁷⁶, где ими командуют, с правами и свободами подвластных одни только хлопоты. Кроме того, Макиавелли, вероятно, считает, что сам подданный не очень заинтересован в обладании такими правами и свободами. Людей волнует не их отсутствие, а прежде всего возможность сохранять в неприкосновенности свою собственность. Они в состоянии смириться с утратой власти, престижа, свободы, но никогда и никому не простят потерю имущества¹⁷⁷.

С точки зрения Макиавелли, по крайней мере в монархических государствах, правителю не стоит специально печься о правах и свободах подданных — целесообразнее свести их к минимуму. Поэтому мы не можем присоединиться к выраженному в наиболее общей форме мнению, что «основная забота Макиавелли — свобода. Именно свобода в самых различных ипостасях (свобода

¹⁷⁵ Там же. С. 329—330.

¹⁷⁶ См.: Там же. С. 330.

¹⁷⁷ Подробнее см.: *Бурлацкий Ф. М.* Загадка и урок Никколо Макиавелли. С. 154—155.

Италии, свобода общества, свобода отдельного индивидуума, свобода деятельности, торговли, творчества и т. д.) составляет основу всех его рассуждений»¹⁷⁸. Но где конкретно в «Государе» развиваются идеи этих свобод? Очень сомнительно, что такие свободы в принципе способны существовать тогда, когда доминантой всей социальной жизни, политического бытия общества является «ничем и никем не ограниченная, безраздельная и безусловная власть и воля государя»¹⁷⁹. Мысль о свободе Италии, об освобождении родины от иноземных нашествий и внутренних междоусобиц, терзающих и разоряющих страну, Макиавелли выразил предельно ярко. И еще есть у него идея полной *свободы государства*, как раз заключающейся в «безраздельной и безусловной власти и воле государя». Данная свобода не имеет границ, если за таковые не выдавать размеры той физической и духовной силы, которую государство бесконтрольно может обрушить на своих противников.

Образ государства как благодетеля опекаемых им подданных, нарисованный Гоббсом, проработан больше, чем соответствующий макиавеллиевский портрет правителя (государства). Гоббс снабжает этот образ многими новыми деталями, которых не было (да и не могло быть) в теперь уже знакомом нам макиавеллиевском портрете. Общей канвой для них служит вера английского мыслителя в то, что люди становятся гражданами общества только в результате приобретения ими статуса подданных государства, что от деятельности государства зависят их жизнь и достаток, что счастье народа достигается благодаря государству: оно «есть мать мира и досуга»¹⁸⁰. Верховная же власть в государстве, суверен вообще общает жизнь и движение всему политическому организму.

Но Гоббс не скуп и на заявления типа: «государство установлено не ради самого себя, а ради граждан»¹⁸¹, обладающий властью должен пользоваться ею на благо народа и т. д. Однако, дабы в сознание простодушного индивида не закралась мысль о возможности просить суверена обеспокоиться его, конкретного индивида, благополучием, он предупреждает: «Обязанность властителей состоит в том, чтобы заботиться об общем благе боль-

¹⁷⁸ Долгов К. Указ соч. С. 61.

¹⁷⁹ Там же. С. 41.

¹⁸⁰ Гоббс Т. Избр. произведения. Т. 2. С. 635.

¹⁸¹ Там же. Т. 1. С. 377.

шинства, а не о личном благе того или иного человека»¹⁸². Понять Гоббса можно: заботиться об общем благе сразу всех людей вместе взятых (даже их большинства) безусловно гораздо легче, нежели обеспечивать благо каждого отдельного человека.

Блага граждан, которые относятся к их посясторонней жизни, Гоббс подразделяет на четыре вида: 1) защита от внешних врагов; 2) сохранение внутреннего мира; 3) обогащение (в той мере, в какой оно совместимо с безопасностью общества); 4) наслаждение свободой, не приносящей вреда. Смысл и цель услуг, оказываемых государством своим подданным, — поддержание условий для такой их жизнедеятельности, в которой реализуется часть оставленных индивидам естественных прав¹⁸³ и которая, главное, не создает угроз суверену, не причиняет ему вреда.

Эти условия обеспечивают прежде всего с помощью гражданских законов. Как они должны регламентировать жизнедеятельность индивидов? Ответ Гоббса диктуется, в общем, раннебуржуазными социально-экономическими интересами, осмысляемыми с позиций протестантской этики¹⁸⁴. Гоббс не хочет, чтобы устанавливаемые сувереном законы регулировали «дела людей более детально, чем того требует благо граждан и государства»¹⁸⁵. Однако он считает: с благом граждан и государства не расходятся и для достижения бережливости полезны законы, «которые запрещают неумеренное потребление как пищи, так и одежды и вообще всего, что уничтожается при пот-

¹⁸² Там же.

¹⁸³ Для уяснения взглядов Гоббса на естественные права индивидов, надо, в частности, помнить его предуведомление, сделанное читателям книги «О гражданине». «В этой книге описываются обязанности людей сначала как представителей рода человеческого, далее — как граждан, наконец — как христиан. В этих обязанностях содержится... сущность оснований естественного и общенародного права, включая происхождение и силу справедливости» (*Гоббс Т.* Избр. произведения. Т. 1. С. 287). Итак, основа основ всякого права — *обязанность*. Типичная для рассматриваемого варианта этицизма трактовка права.

¹⁸⁴ Вслед за упоминанием в таком контексте протестантской этики традиционно идет отсылка к известной работе Макса Вебера «Протестантская этика и дух капитализма». Не нарушая подобной традиции и признавая за М. Вебером заслугу описания зависимости между протестантизмом и некоторыми аспектами генезиса капитализма, подчеркнем несостоятельность попытки немецкого социолога превзойти марксистскую, диалектико-материалистическую трактовку каузальных связей в области истории, культуры и идеологии

¹⁸⁵ *Гоббс Т.* Избр. произведения. Т. 1. С. 380.

реблении»¹⁸⁶. Здесь Гоббс копирует идеи законодательной регламентации, практиковавшейся столетием ранее Жаном Кальвином в Женеве. Швейцарский же реформатор усиленно издавал законы с целью зарегулировать общеобязательными нормами — предписаниями поведение людей во всех случаях их жизни, как в принципе, так и в деталях.

Пробуржуазный характер тех услуг, которые государство, по Гоббсу, должно было бы предоставлять подданным, чувствуется в его рекомендации властителям в равной мере соблюдать справедливость «по отношению к людям всех состояний, т. е. чтобы как богатые и высокопоставленные, так и бедные и незаметные люди могли *одинаково* найти защиту против чинимых им обид»¹⁸⁷. Эту свою рекомендацию Гоббс обосновывает соображениями безопасности народа. Но за ней совсем легко разглядеть идею о необходимости равного покровительства всем индивидам, идею равенства всех людей перед законом.

Гражданский закон выступает, с точки зрения Гоббса, тем решающим средством, которое позволяет суверену оказывать благодеяние подданным. Надежность этого средства проистекает из того, что силу и влияние ему придают люди и оружие, а не слова и обещания. Гоббс крайне невысокого мнения о регулятивных и нормативно-обязывающих возможностях всякого рода обещаний, договоров, соглашений. В его понятии они «являются лишь словами и сотрясением воздуха и обладают силой обязать, сдерживать, ограничить и защитить человека лишь постольку, поскольку им приходит на помощь меч государства»¹⁸⁸. Это рассуждение вполне логично для мыслителя, базирующего юридически значимую норму на силе, на власти. В своей социальной и методологической сути оно пришло как нельзя кстати различным позитивистским течениям в европейской юриспруденции XIX в. Его смысл воспроизводит, например, Рудольф Иеринг: «Закон, чтобы не быть пустой игрой и пустым звуком, должен быть защищаем»¹⁸⁹ (подразумевается — силой, принуждением); «право есть внутренняя сторона организации социальной принудительной власти»; «государство — единственный источник права»; «лишь те

¹⁸⁶ Там же.

¹⁸⁷ Там же. Т. 2. С. 355.

¹⁸⁸ Там же. С. 200.

¹⁸⁹ *Иеринг Р.* Борьба за право. Киев, 1873. С. 43.

исходящие от общества нормы заслуживают наименования права, за которыми стоит государственное принуждение»¹⁹⁰. Даже текущее столетие нашло место принципу, заключенному в процитированном рассуждении из «Левиафана», в ряде своих правовых учений.

Для счастливой жизни граждан, опекаемых сувереном и соблюдающих его законы, необходимо, по мнению Гоббса, существование свободы¹⁹¹. В отличие от автора «Государя» Гоббс довольно широко оперирует этой категорией. В нее он вкладывает двоякое содержание. Самая малая доля принадлежит в этом содержании тому, что можно приблизительно назвать свободой индивида, подданного. Таковой Гоббс считает возможность человека поступать по собственному усмотрению там и постольку, где и поскольку его действия прямо не регламентируются гражданскими законами. Индивидуальная свобода оставлена гражданам под условием, что они будут пользоваться ею в точном соответствии с волей верховной власти, гражданскими законами и что она будет безвредной для государства.

Свобода граждан, которая была бы совершенно «безвредной для государства», фактически означает у Гоббса полную свободу суверена от какой бы то ни было зависимости от подданных. Он уверен, что их свободе не мешает запрет участвовать в управлении государством. Граждане не терпят ущерба, если не все из них допускаются к обсуждению общественных дел. Одна из причин этого положения, считает Гоббс,— недостаток у людей правильных знаний о том, что ведет к благу государства. Но откуда, спрашивается, люди получают эти знания, коль скоро им не позволено обсуждать общественные дела, участвовать в управлении государством? Таким вопросом Гоббс не задается, так как в его представлении свобода граждан есть явление, находящееся за чертою территории публичного властвования; она совместима даже с «неограниченной властью суверена»¹⁹².

Когда граждане, т. е. частные лица, требуют свободы, они рассчитывают на нее как на некое укрытие от стесняющего их воздействия этой власти, как на некий амортизатор всемогущества суверена. Гоббс глубоко чувствует опасность такого требования для абсолютистского госу-

¹⁹⁰ *Jhering R. von. Der Zweck im Recht. 3. Aufl. Leipzig, 1893. Bd. 1. S. 320.*

¹⁹¹ См.: *Гоббс Т. Избр. произведения. Т. 1. С. 381.*

¹⁹² См.: Там же. Т. 2. С. 235.

дарства. Но едва ли он в той же мере понимает фатальность существования ситуации «перетягивания каната» власти (свободы) в обществе, в котором сфера отправления публичновластной функции обособлена и монополизирована, отчуждена от иных социальных сфер и противостоит им. Согласно Гоббсу, частным лицам нельзя искать себе свободу на путях неподчинения гражданским законам, послушания воли государства. Такое положение чревато хаосом, возвращением естественного состояния. Тем более нельзя им искать ее на путях подчинения самих законов их воле, превращения суверена из их господина в их исправного слугу.

Эти установки прямо обуславливают вывод Гоббса о ненужности предоставления подданным прав и свобод (по меньшей мере, гражданских, политических). Они не нужны, поскольку не «безвредны для государства». Гоббс резонно связывает их с появлением оснований у подданных оказывать сопротивление властителям. «Афиняне и римляне, — пишет он в „Левиафане“, — были свободны, т. е. свободными государствами; это значит не то, что какие-нибудь частные лица пользовались там свободой оказывать сопротивление своим представителям, а то, что их представители имели свободу оказывать сопротивление другим народам или завоевывать их»¹⁹³. Обычно, а не парадоксально существование свободного государства с несвободными подданными; закономерность тут такая: чем оно свободнее, тем несвободнее, бесправнее подпадающие под его власть индивиды.

У Гоббса хватило проницательности понять и решимости высказать ту истину бытия предшествовавших и современных ему государств, что «...если даже на всех воротах и башнях государства самыми большими буквами будет написано „свобода“, то при этом будет подразумеваться свобода не каждого отдельного гражданина, а государства»¹⁹⁴. В Новое время предпринимаются усилия для того, чтобы найти приемлемые формы сочетания политико-правовой свободы личности с беспрепятственным функционированием институтов государственной власти. Большой импульс этим усилиям придала теоретическая деятельность Дж. Локка и просветителей XVIII в. Что касается Гоббса, то в изображаемом им антагонизме свободы государства и свободы гражданина он бескомпромиссно принимает сторону государства.

¹⁹³ Там же. С. 236.

¹⁹⁴ Там же. Т. 1. С. 367.

Суверен есть благодетель не только потому, что заботится об «общем благе», о безопасности подданных. Он благодетель еще потому, что его услуги людям добровольны и факультативны: потребовать их от него никто не может. Долг суверена связан, по Гоббсу, только с естественными и божественными законами¹⁹⁵. Его выполнение держится на том допущении, что суверен — подданный бога¹⁹⁶ и побуждается верой блюсти такие законы. Они, однако, сами по себе не оснащены никакой внешней императивно-обязывающей санкцией. Это делает проблематичным их осуществление в реальном социально-политическом мире. Уклонение от их соблюдения в худшем случае способно испортить лишь репутацию властвующих.

За выполнение высшей своей обязанности, которая предписана ему естественным законом (т. е. за обеспечение безопасности народа), суверен «отвечает перед богом, творцом этого закона, и ни перед кем другим»¹⁹⁷. Стало быть, государство перед людьми не несет настоящей ответственности; оно ею не обременено. Здесь, на земле, государство безответственно! Нельзя не заметить линий зависимости, протягивающихся от такого состояния безответственности государства к разыгрываемой сувереном роли благодетеля народа, к его политико-правовой свободе от общества.

Эта характеристика гоббсовых воззрений на взаимоотношения государства и общества отличается от имеющихся на сей счет суждений. Е. М. Вейцман пишет, например: «Хотя Гоббс и объявляет суверена безответственным перед гражданами, он фактически связывает его конкретной политической программой, конкретными обязанностями»¹⁹⁸. Здесь, по нашему мнению, не очень сходятся концы с концами. Разве фактически, на деле возможно «программой», «конкретными обязанностями» (за которыми, кроме обозначающих их слов, почти ничего нет) «связать», стеснить, ограничить свободу действий по отношению к гражданам того суверена, который перед ними безответственен и власть которого над ними абсолютна?

Для идеологов эксплуататорских классов привычно возлагать заботу о строжайшем соблюдении подданными

¹⁹⁵ См.: Там же. С. 356—357.

¹⁹⁶ См.: Там же. Т. 2. С. 235.

¹⁹⁷ Там же. С. 346.

¹⁹⁸ Вейцман Е. М. Вступительная статья // Гоббс Т. Избр. произведения. Т. 2. С. 23. Аналогичной позиции держится В. Е. Сатышев. См.: Сатышев В. Е. К оценке политических воззрений Томаса Гоббса // Сов. государство и право. 1974. № 12. С. 118.

своих обязанностей на гражданские законы, чиновников, юстицию, карательные органы, на всю физическую и духовную мощь государства, а попечение об «общем благе» предоставлять увещаниям, доброй воле, рассудительности и благочестию властвующих. Попятен социальный заказ, который вызывает к жизни подобный прием. Очевидна и утопичность расчета на магию слов, на политический альтруизм, на благородное гражданско-правственное поведение власть предержащих в эксплуататорском обществе. «Полагаться на убежденность, преданность и прочие превосходные душевные качества,— подчеркивает В. И. Ленин,— это вещь в политике совсем не серьезная»¹⁹⁹. Тем более несерьезно всецело полагаться на такие качества у тех, кто проводит политику угнетательского, антинародного государства.

С точки зрения Гоббса, род человеческий выигрывает, обретая любую форму политической государственности²⁰⁰. При этом мыслитель будто начисто забывает о том, что по его же собственным наблюдениям в политически организованном обществе устанавливаемые людьми институты «не могут существовать без некоторых неудобств»²⁰¹ для подданных, что при тех или иных способах правления народ может испытывать иногда величайшие стеснения²⁰², что суверен может «многое предписать для удовлетворения своих страстей»²⁰³ и т. п. В стремлении поднять авторитет гражданской власти Гоббс откровенно идеализирует государственность как такое состояние, при котором-де господствует разум и знания, утверждаются мир и безопасность, в общении между людьми царят доброжелательство, благопристойность, изысканность.

В мировоззренческом плане гоббсова апология государства сообразована с религиозностью тех, на кого она

¹⁹⁹ XI съезд РКП(б): Стеногр. отчет. М., 1961. С. 27—28.

²⁰⁰ «...государства бывают двух видов: одни из них являются естественными, патерналистскими и деспотическими, а другие — установленными и могут быть названы политическими. В первых властитель приобретает граждан по своей воле, во вторых граждане по собственному решению подчиняют себя господству одного человека или собрания людей, наделяемых верховной властью» (Гоббс Т. Избр. произведения. Т. 1. С. 345—346). Гоббс отдает свои симпатии государствам политическим; их рассмотрению отведена основная часть содержания «О гражданине» и «Левиафана».

²⁰¹ Гоббс Т. Избр. произведения. Т. 1. С. 350.

²⁰² См.: Там же. Т. 2. С. 208.

²⁰³ Там же. С. 267.

рассчитывалась. Деятели английской буржуазной революции (какой бы философской ориентации каждый из них ни держался) приходилось учитывать то объективное обстоятельство, что умонастроения и чувства людей столетиями вскармливались исключительно религиозной пищей. Чтобы добиваться восприятия людьми соответствующих политических идей, необходимо было эти идеи «представлять им в религиозной одежде»²⁰⁴. Зрелый политический такт Гоббса — материалиста и антиклерикала — проявляется в том, что к своим современникам он обращается на языке, для них доступном и понятном.

Автор «О гражданине» и «Левиафана» цитирует Священное писание, рассуждает о христианском государстве и царстве тьмы и т. д. Он называет государство великим Левиафаном, используя знакомый верующим ветхозаветный (книга Иова, 40) образ. Однако Гоббс, назвав так государство, тут же спешит сделать знаменательное уточнение. Большой респект к государству требует именовать его *смертным богом*, «которому мы под владычеством бессмертного бога обязаны своим миром и своей защитой»²⁰⁵. Поскольку государство есть смертный бог, постольку гражданам надлежит чтить олицетворяющую государство верховную власть как зримое божество, воспринимать веления властвующих как повеления самого бога²⁰⁶ и т. п.

²⁰⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 314.

²⁰⁵ Гоббс Т. Избр. произведения. Т. 2. С. 196.

²⁰⁶ В том, что Гоббс нарек государство Левиафаном и смертным богом, Герхард Мёбус усматривает нечто вроде компроматации государственности. По его мнению, Гоббс знал об употреблении слова «Левиафан» в языке религии в негативном смысле. «Левиафан был в языковом обороте синонимом чудовища; государство, которое им обозначалось у Гоббса, для многих представляло нечто ужасное, прямое-таки проявление зла во всемирной истории. Вызов, брошенный Гоббсом, был тем более серьезнее, что он, в отличие от Бодена, не подчиняет Левиафана (как абсолютное государство) — могущественного оппонента бога — власти божьей, но объявляет его земным богом...» (*Möbus G. Die politischen Theorien im Zeitalter der absoluten Monarchie bis zur Französischen Revolution. Köln; Opladen, 1961. S. 99—100*). Какой бы конкретно ни была английская социально-политическая лексика в середине XVII в., нет оснований подозревать Гоббса в коварных антиэтатистских намерениях. Во-первых, в самой книге Иова Левиафан рисуется скорее воплощением колоссальной силы, чем каким-то исчадием ада. Во-вторых, Гоббс не отождествляет смертного, земного бога с бессмертным, небесным, и по мере возможности говорит о главенстве бессмертного бога.

Гоббс, естественно, не был первым, кто начал вводить в политическое сознание суеверную веру в государство. Этот давний, укоренившийся и довольно распространенный предрассудок бытовал задолго до наступления XVII в. Он содержит в себе, по характеристике В. И. Ленина, ту ложную мысль, будто государственность несет (или способна нести) людям нечто (например, благодать или зло) не от человека, а откуда-то извне ниспосылаемое индивидам²⁰⁷. Гоббсова суеверная вера в государство — не чета средневеково-католицистскому типу такой веры. Гоббс дает ему совсем другое, светское обоснование, отчасти сохраняя традиционную фразеологическую оболочку. Это существенно модернизированную суеверную веру в государство он старается привить политической теории, эмансипирующейся от теологии. По стопам Гоббса в этом направлении идет Гегель.

При исследовании такой конструкции элитарного сознания Нового времени как «государство-благодетель», было бы чрезмерным упрощением представлять его в виде доброхота-барина, по прихоти покровительствующего угодным ему людям, мудрого отца-правителя, трогательно заботящегося о своих детях — подданных, и т. д. Это упрощение особенно нетерпимо в анализе гегелевской политической философии, в которой соответствующая социальная роль государства есть прежде всего производная от места, занимаемого им в логической системе развивающегося объективного духа.

Указанная система иерархична. Она возникает и существует в результате восхождения объективного духа (его подлинная сущность — свобода, реализующаяся в царстве права) от абстрактного к конкретному. Ее первая, низшая ступень — абстрактное право, формальное право абстрактной личности. Далее следуют «мораль, нравственность, государственный интерес»²⁰⁸. Каждая ступень свободы обладает своим особым, только ей присущим правом, которое вместе с тем как одностороннее, менее развитое конкретное подчинено праву («снято» в праве) вышестоящей ступени. Гегель специально подчеркивает, что последующие ступени свободы всегда правы по отношению к предыдущим: они самостоятельнее их, значимее, влиятельнее и не могут быть к ним несправедливы.

²⁰⁷ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 39. С. 66.

²⁰⁸ Гегель. Сочинения. Т. 7. С. 54.

Наивысшей свободой и наивысшим правом в системе объективного духа располагает государство, ибо находится на самой высокой ее ступени и выступает как абсолютная, неподвижная самоцель. Наивысшая правота государства в отношении всех остальных сфер (ступеней) объективного духа свидетельствует о том, что в рамках организуемого им социума, «нравственного мира» оно никому и ничем не обязано. У государства есть цели и функции, но у него нет обязанностей. Напротив, единичное и особенное всем обязано государству. Такое состояние должествования и есть наличное бытие их свободы. В нем обязанность и право (как правомочие) оказываются практически идентичными категориями. Индивид, являющийся подданным по своим обязанностям, в их исполнении, в работе на пользу государства находит уже в качестве гражданина защиту своей личности и своей собственности, внимание к своему особенному благу, гордое сознание приобщенности к целому²⁰⁹.

Органическое включение в нравственное целое не просто доставляет индивиду защиту его личности и собственности. Оно вообще делает из него человека в полном смысле слова: «вся ценность человека, вся его духовная действительность существует исключительно благодаря государству»²¹⁰. Индивид постольку объективен, истинен и нравствен, поскольку он — член государства²¹¹. Ничтожность индивида, который сам по себе, без приобщенности к государству, лишен объективности, истинности и нравственности, Гегель подчеркивает в положении о том, что действительностью (единством всеобщего и особенного) обладает дух, а индивиды являются ее (действительности) акциденциями. Момент чрезвычайно выразительный. В нем прямо провозглашается та принципиальная идея гегелевской политической философии, согласно которой индивиды — нечто случайное, переходящее и несущественное по сравнению с государством (субстанцией). Из этого субстанционального отношения между государством и его членами неумолимо следует *всеобщая обязанность* индивидов приносить себя «в жертву за индивидуальность государства»²¹².

Государство ниспосылает благодать всем нижележащим сферам (ступеням) объективного духа. Помимо то-

²⁰⁹ См.: Там же. С. 273.

²¹⁰ Там же. Т. 8. С. 38.

²¹¹ См. Там же. Т. 7. С. 264.

²¹² Там же. С. 346.

го что им предопределяется «вся ценность человека» как отдельного лица, носителя абстрактного права, в нем также воплощено «единственное условие достижения особенной цели и особенного блага»²¹³. Государство поддерживает особенные сферы жизнедеятельности граждан, поддерживает как их правомерность и авторитет, так и их благосостояние. Благодаря ему делается возможным бытие самого гражданского общества. Последнее, чтобы существовать, должно иметь перед собой государство как некую самостоятельную данность. У Гегеля многие отношения обусловливания, детерминации принимают в области объективного духа форму отношений заботы, опеки, покровительства и т. п. В этом видно влияние антидемократической позиции мыслителя на разработанную им диалектику движения социально-логических категорий.

Один из заметных результатов такого влияния — отказ признать за индивидами, за народом способность (соответственно право) самостоятельно и активно участвовать в управлении государством. Гегель считает чуждым мнение, будто все разбираются в государственных делах и потому должны принимать участие в их решении и осуществлении. Народ, «поскольку это слово обозначает особенную часть членов государства, представляет собою ту часть, которая не знает, чего она хочет. Знание того, чего хочешь, и тем более того, чего хочет в себе и для себя сущая воля, разум, есть плод глубокого познания и проникновения, которое именно и не есть дело народа»²¹⁴. Также особенное разумение сословий, на которые расчленен народ, не обеспечивает лучшего уяснения того, что идет ему во благо, не гарантирует всеобщей пользы и публичной свободы. Этого не в состоянии сделать даже разумение сословия «природной нравственности», средством существования которого выступает поземельная собственность и которое разделяет с монархическим элементом заключенное в последнем природное определение²¹⁵.

Гегелевское убеждение в том, что подавляющая часть народа «не знает, чего она хочет», не ведает о том, что идет ей во благо, — заметное отступление от демократически-гуманистической идеи немецкого Просвещения, сформулированной в 1793 г. И. Кантом в статье «О пого-

²¹³ Там же. С. 273.

²¹⁴ Там же. С. 324.

²¹⁵ См.: Там же. С. 329.

ворке „Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики“»: «Правление (Regierung), основанное на принципе благоволения народу как благоволения отца своим детям, иначе говоря, *правление отеческое* (impregium paternale), при котором подданные, как несовершеннолетние, не в состоянии различить, что для них действительно полезно или вредно, и вынуждены вести себя только пассивно, дабы решения вопроса о том, как они *должны* быть счастливы, ожидать от одного лишь суждения главы государства, а дабы он и пожелал этого — ожидать от одной лишь его доброты,— такое правление есть величайший *деспотизм* (такое устройство, при котором уничтожается всякая свобода подданных, не имеющих в таком случае никаких прав)»²¹⁶.

Если само сословие «природной нравственности», служащее опорой и трона и общества, неспособно постичь и реализовать смысл и интересы всеобщего, то кто же в состоянии это сделать? Оказывается, высшие государственные чиновники. Они, по Гегелю, «необходимо обладают более глубоким и обширным пониманием природы учреждений и потребностей государства, так же, как и большей своровкой и привычкой к государственным делам, и *могут*, помимо сословий, делать наилучшее...»²¹⁷. Члены правительства, государственные чиновники, образующие основную часть среднего (или всеобщего) сословия, есть средоточие государственного сознания и наиболее выдающейся образованности. Они (по существу, бюрократы) — главная опора государства в отношении законности и интеллигентности (знания, теоретического духа)²¹⁸.

Будучи монополистом истинного политического знания, носителем государственного разума, бюрократия представляет интересы всеобщего, государства в их отношении к особым интересам гражданского общества, его сословий. Вместе с тем она выступает попечителем этих особых интересов. «*Поддержание всеобщего государственного интереса и закономерности* в этих особенных правах и сведение последних к первым требует попечение лиц, отряженных правительственной властью, *государственных чиновников* по части исполнительной и высших совещательных, и постольку коллегиальных присутствий, концы которых сходятся в соприкасающихся с монархом

²¹⁶ Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1965. Т 4, ч. 2. С. 79.

²¹⁷ Там же. С. 324.

²¹⁸ См.: Там же. С. 320.

верхушках»²¹⁹. Правительственная власть, бюрократия, которую Гегель отождествляет с государством, получая полномочия администрировать от имени всеобщего, полагает, таким образом, самое себя конечной целью государства и фактически выдает за всеобщее свой собственный корпоративный интерес.

Бюрократия опекает все без исключения особенные интересы гражданского общества, добивается «полезности содействия сословий» в проведении всеобщего государственного интереса, вовлекает сословия в процесс его осуществления. Но она противится стремлению какого-либо из элементов гражданского общества подняться до положения субъекта управления государством, равноправного с учреждениями публичной власти. О силе такого сопротивления можно судить хотя бы по тому, что изъятия не делается и для сословного элемента, который является опорой трона, т. е. для дворянства, составляющего господствующий класс общества. «Гегель дает нам эмпирическое описание бюрократии, соответствующее частью действительности, частью же тому представлению, которое сама бюрократия имеет о своем бытии»²²⁰. Исторический опыт подтверждает реалистичность гегелевского описания роли правительственной власти, бюрократии в условиях монархического строя, подтверждает, в частности, достоверность описания Гегелем позиции, занимаемой правящими кругами, центральной администрацией по отношению к господствующему классу.

Исследования показывают, например, что и в царской России самодержавие, реализующий его волю госаппарат, бюрократы воспринимали всякую чужую политическую жизнь как угрозу собственному существованию. По этой причине «и свой класс, всячески оберегая его интересы, самодержавие все-таки держало на положении опекаемого, не давая и ему сформироваться в качестве организованной политической силы, сразу же пресекая малейшие попытки к этому с его стороны»²²¹. Отсюда видно, что гегелевская оценка монархического принципа и со-

²¹⁹ Там же. С. 314.

²²⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 269. Подробнее о марксовой критике гегелевской концепции бюрократии см.: Макаренко В. П. Анализ бюрократии классово-антагонистического общества в ранних работах Карла Маркса. Ростов н/Д, 1985. С. 56—122.

²²¹ Соловьев Ю. Б. Самодержавие и дворянство в конце XIX в. Л., 1973. С. 193.

стоящей у него на службе бюрократии правдиво отражает некоторые объективные черты политического мира классово-антагонистического общества. Компонентом эгалитарного сознания делает данную оценку не ее реалистичность сама по себе, но присутствие в ней восхваления бюрократии, подобострастного отношения к государственному духу и чиновничьего высокомерия к народу²²².

Понимание роли государства как опекуна и благодетеля общества, подданных Гегель излагает не только «зашифровано» в социально-философских построениях. Он высказывает его и открыто в суждениях по поводу конкретных историко-политических фактов. Восторгаясь деяниями прусского короля Фридриха II, Гегель называет его правителем, «при котором действительный *государственный интерес* становится всеобщим и признается в высшей степени правомерным. Фридриха II следует ставить высоко в особенности потому, что он постигнул мыслью всеобщую цель государства и первый из правителей отстаивал всеобщее в государстве, а частное устранял, если оно противоречило государственной цели. Его бессмертным творением был отечественный свод законов, гражданское право. Он дал единственный пример того, как отец заботится о благе своих подданных и энергично правит ими»²²³.

Деятельность прусского короля, пекущегося о благе подданных, не есть для Гегеля какой-то счастливый эпизод из жизни государственности, однажды случившийся и хорошо запомнившийся. С точки зрения философа, эманация добра, милости, заботы — органический способ бытия государства, который не связан с личными достоинствами того или иного конкретного правителя; способ этот имманентен природе государства как «земнобожественного существа»²²⁴.

Вопрос об идейно-мировоззренческом аспекте понимания Гегелем государства как «земнобожественного существа», о теоретическом смысле трактовки им существования государства как «шестивия бога в мире»²²⁵ и т. п. освещается в гегелеведении²²⁶. Мы же отметим только

²²² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 288, 365.

²²³ Гегель. Сочинения. Т. 8. С. 409.

²²⁴ Там же. Т. 7. С. 294.

²²⁵ Там же. С. 268.

²²⁶ См.: Философия права Гегеля и современность. М., 1977. С. 91—92; Vom Mute des Erkennens: Beiträge zur Philosophie G. W. F. Hegels. S. 279—280.

согласие с представлением о том, что в общем политическое учение Гегеля содержит логико-философское, а не теологическое обоснование происхождения, устройства и функций государства²²⁷. Однако из самого признания рационалистического и светского характера этого учения, из констатации факта преодоления в гегелевской доктрине прогресса разума и свободы религиозно-теоретических воззрений еще нельзя вполне уяснить, почему Гегель в действительности все же использует (притом многократно) если и не ходы религиозной мысли, то ее язык.

По-видимому, надо учитывать два ряда обстоятельств. Во-первых, службу философа в королевском университете в то время, когда прусская монархия лелеяла христианскую религию и повсеместно (особенно в культуре и просвящении) насаждала ее дух. Во-вторых, потребности расширения системы аргументации политического учения и повышения его социальной значимости. Первый ряд обстоятельств — историческое и биографическое — опустим как «непрофильный». Коснемся обстоятельств второго ряда.

Гегеля побуждают пользоваться религиозной риторикой мотивы гносеологического порядка. Приняв «идею самое по себе» за «действительного бога»²²⁸, он уже не может обойтись при изложении (формулировании) диалектики ее развития без подобающих рангу идеи-бога логических средств и фразеологических оборотов, не может обойтись без подбора соответствующих иллюстраций, помогающих раскрывать суть земных, практически-политических двойников обожествленной идеи. Объясняя, в частности, понятие монарха и стараясь доказать, что «оно есть не выводное, а *безусловно начинающее из себя*», Гегель сближает это понятие с представлением, «которое рассматривает право монарха как нечто, основанное на божественном авторитете, ибо в этом представлении содержится мысль о его безусловности»²²⁹. Конструкция «авторитета бога» помогает рассудку усвоить

²²⁷ Такое представление не является общепризнанным. Иного взгляда придерживается Е. П. Ситковский. См.: *Ситковский Е. Учение Гегеля о человеке // Георг Вильгельм Фридрих Гегель. Энциклопедия филос. наук. М., 1977. Т. 3: Философия духа. С. 439.*

²²⁸ Гегель. Сочинения. Т. 7. С. 269.

²²⁹ Там же. С. 304.

во всем объеме наиболее трудное для него понятие монарха в качестве предсуществующего²³⁰.

Религиозный элемент «работает» у Гегеля на философско-политические идеи его учения о государстве, но таким образом, что обнажает, а не камуфлирует социальную направленность этого учения²³¹, усиливает, а не ослабляет общественное звучание гегелевских философско-политических идей. Последние, правда, громко звучат по преимуществу в двух соседствующих регистрах — апологетическом и верноподданническом.

Гегель, по его же словам, преследует в «Философии права» единственную цель: научить познанию нравственного универсума, т. е. наличного государства²³². Однако, продвигаясь к намеченной цели, он не только знакомит читателя со своей методологией философского постижения разума (государства), но также раскрывает черты верноподданнического образа мышления (являющегося оборотной стороной этой методологии) и обучает ему. Среди основных признаков такого мышления — «подлинно патриотическое уmonoстроение», которое представляет собой знание и восприятие государства в качестве субстанциальной основы и цели. В казенном патриотизме Гегеля нет места любви к отечеству, выражающейся в практической борьбе за улучшение жизни народа, за совершенствование социальных учреждений и политико-юридического строя и т. п. Верноподданнический образ мыслей ориентирует на то, чтобы видеть в государственности лишь положительные стороны и воздерживаться от каких-либо прицаний в ее адрес²³³. В этом особенно

²³⁰ Не легче, наверно, постичь рассудку государственный строй «не как нечто созданное, хотя он и возник во времени, ибо он, наоборот, есть безусловно в себе и для себя сущее, которое должно рассматриваться как божественное и пребывающее, стоящее выше того, что создается» (Там же. С. 299).

²³¹ Нельзя согласиться с мнением, будто философия Гегеля, «чреватой разными жуткими тайнами», некоторые шероховатости сходили с рук, пока мыслитель-идеалист умудрялся (!) украшать глубины своего умозрения эмблемами христианских догм» (Серебряков М. В. Фридрих Энгельс в молодости. Л., 1958. С. 61). При чтении этого отрывка складывается впечатление, что религиозный элемент в философии Гегеля («эмблемы христианских догм») не более чем хитрая маскировка каких-то злокозненных намерений («жутких тайн» и «шероховатостей») «мыслителя-идеалиста». Однако таких намерений (и тем паче в плане общественно-политическом) у Гегеля, конечно же, не было.

²³² См.: Гегель. Сочинения. Т. 7. С. 16.

²³³ См.: Там же. С. 277.

проявляется не критический позитивизм верноподданничества, пропагандируемого Гегелем. Оно включает в себя и «основное чувство порядка», которым будто бы действительно держится связь государства²³⁴. Гегель наставляет: «... люди должны питать уважение к государству... это разумеется, лучше всего совершается с помощью философского усмотрения его сущности»²³⁵; он учит тому, что люди должны почитать государство и т. д.

«Философия права» оказывается не просто пособием к лекциям, дающим систематическое развитие самых основных понятий политической диалектики. В определенной мере она выступает также пособием по политической дидактике, которое призвано воспитывать и властвующих и подвластных энтузиастами суеверной веры в государство (в полуфеодальную монархию!) как в наивысшую ценность и благодетеля.

* * *

Этатистский тип политического сознания, вырастающий в известных исторических условиях на почве положительной оценки ценностной предметности государства, может иметь (и на деле имеет) разные идейно-теоретические и социально-психологические формы. Конкретная его форма, рассмотренная в этой главе, не является универсальной. Однако она содержит ряд таких признаков, которые в той или иной степени, в тех или иных сочетаниях присутствуют во многих других модификациях этатизма. В плане концептуально-понятийном это — категории публичной власти, «общего блага», интереса государства, порядка, закона и пр. В плане эмотивном это — чувство долга, преданность, пиетет, упование и т. п. К слову сказать, категориальный, теоретический аспект этатистского сознания изучен и систематизирован гораздо полнее, чем его социально-психологический аспект²³⁶. Сложность последнего обусловлена, в частности, тем, что, помимо эмоциональных состояний, общих для всех разделяющих «государственническое» сознание, есть чувства, которые свойственны лишь властвующим, и есть чувства, которые владеют только подвластными.

²³⁴ См.: Там же.

²³⁵ Там же. С. 290—291.

²³⁶ Очевидная связь этих двух аспектов сознания между собой не дает, однако, оснований для утверждения, будто «всякая политическая теория базируется на психологии» (Sampson R. V. The psychology of power. N. Y., 1966. P. 45).

Характерная особенность варианта этатистского типа политического сознания, освещенного в работе, — открыто выраженный в нем культ государства. Макиавелли, Гоббс, Гегель дали этому культу развернутое идейное обоснование и позаботились о рекомендациях по его практическому отправлению. Не во всякой форме этатизма он заявлен столь откровенно. Например, в буржуазно-либеральных версиях этатистского сознания такой культ ощущается слабо. Но и в них он есть: они не свободны от веры в спасительную силу политических учреждений. Иначе быть не может. Буржуазное мировоззрение по своей социально-предметной сути — мировоззрение юридическое. Государству принадлежит в нем место, которое в средневековой теологии занимала церковь, «дом божий». А «дом божий» (и его суррогат) немислим вне культа и культовой деятельности, ритуала и т. п. Впрочем, обстоятельный ответ на вопрос о культе государства, как и разрешение других крупных проблем, связанных с дальнейшим выяснением специфики этатистского политического сознания, требует новых специальных историко-научных исследований.

АНАРХИСТСКИЙ ТИП ПОЛИТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

1. Вводные замечания

Десятилетиями оживленно идущее исследование анархизма многое прояснило в его богатой истории и отнюдь не простом, отличающемся большим количеством нюансов содержании. За это время существенно возросло знание социальной базы анархистских учений, их мировоззренческих предпосылок и стержневых идей, основных этапов развития. Произведена необходимая классификация различных концепций анархизма. Однако единообразного понимания некоторых принципиальных вопросов, связанных с проблематикой и смыслом анархизма, достичь еще не удалось. Воспроизводимый нами ряд общих представлений о нем, бытующих в современной литературе, убеждает, что пока дело обстоит именно так.

Начнем с обзора тех оценок анархизма, которые содержатся в публикациях, вышедших на Западе. Изданный в США «Философский и психологический словарь» определяет анархизм как доктрину, «согласно которой всякая форма правления (правительства) вредна и индивид должен быть абсолютно свободен как в своих мыслях, так и в поступках»¹. Более развернутая характеристика анархизму дается «Американской энциклопедией», в которой он характеризуется «теорией социальной организации, выражающей крайний индивидуализм. С точки зрения анархизма всякое право и всякое правление (правительство) есть вмешательство, они — два источника почти всех социальных зол»². Если в приведенных дефинициях подчеркивается индивидуалистическая завеска анархизма, показан анархистский взгляд на любую систему правления (любую форму правительства) как на зло, то «Британская энциклопедия» выделяет в анар-

¹ Dictionary of philosophy and psychology. Gloucester (Mass.), 1957. Vol. 1. P. 45.

² The Encyclopedia Americana: Intern. Ed. N. Y., 1978. Vol. 1. P. 779. Критический анализ работ по анархизму, появившихся в США, см.: *Снегирева Т. Д.* Проблема анархизма в современной американской социальной философии // *Вопр. философии.* 1980. № 10. С. 157—164.

хизме также момент признания им необязательности существования правления (правительства). «Анархизм... доктрины и установки, базирующиеся на том убеждении, что правление (правительство) является вредоносным и ненужным»³.

Во «Всеобщей энциклопедии» сделан акцент на протесте анархизма против какого бы то ни было давления на человека извне: «Анархизм есть движение идей и действий, которое отвергает всякое внешнее принуждение человека и предлагает перестроить жизнь в коммунах на основе индивидуальной автономной воли»⁴. На антиавторитарную тенденцию анархизма, на отрицание им государства указывается в «Большой энциклопедии Ларусса»: «Анархизм. Идеология, которая отвергает авторитет, в особенности авторитет государства, и превозносит абсолютную свободу и спонтанность»⁵. Ставка анархизма на спонтанность, т. е. на такие социальные процессы, которые возникают и протекают без внешних организующих воздействий, впрямь является одной из отличительных черт этого учения, и «Ларусс» к месту сказал о ней. В первую очередь на антигосударственническое острие понятия «анархизм» обращает внимание новейший толковый словарь французского языка: «Анархизм. 1. Политическая концепция, которая ориентируется на упразднение государства и устранение из общества всякой власти, располагающей правом принуждать индивида»⁶.

Двуединое содержание анархистской идеологии фиксируют и соответствующие западногерманские публикации. Так, в «Энциклопедическом словаре Майерса» об анархизме говорится как о категории собирательной, вокруг которой объединяются те социально-философские и политические мыслительные модели, а равно попытки их претворения в практику, «которые отбрасывают все виды авторитета (государство, церковь и т. д.) как формы господства человека над человеком и предусматривают осуществление человеческого общежития на основе неограниченной свободы индивидов в согласии с принципами справедливости, равенства, братства (солидарности)»⁷. Близка по смыслу такому суждению об анархиз-

³ The New Encyclopedia Britannica. Chicago, 1974. Vol. 1. P. 341.

⁴ Encyclopedia Universalis. P., 1968. Vol. 1. P. 988.

⁵ La Grande Encyclopédiques Larousse. P., 1971. T. 2. P. 653.

⁶ Le Grand Robert de la langue française: Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française de Paur Robert. P., 1985. T. 1. P. 351.

⁷ Mayers Enzyklopädischer Lexikon. Mannheim, 1971. Bd. 2. S. 132.

ме его оценка в энциклопедии Брокгауза. В этом издании анархизм толкуется как «собирательное понятие для всякого последовательного сопротивления существующим законам, нормам и порядкам. В анархизме как политической идеологии надлежит различать анархизм в качестве цели и анархизм в качестве метода. Анархизм как цель рисует общество, которое обходится без господства, принуждения, законов, государства и авторитета»⁸. «Большой Дуден»⁹ считает анархизм теорией, отклоняющей всякий общеприятный государственный и правовой порядок. То, общее, что заметно проглядывает в трактовке анархизма западногерманскими авторами, заключается в изображении его идеологией, враждебной прежде всего и по преимуществу государству со всеми его аксессуарами.

Краткая сводка определений анархизма, предлагаемых различными энциклопедиями и справочниками, не может, естественно, заменить самостоятельного анализа всей (в особенности монографической) литературы об анархизме. Проведение подобного анализа — задача для специальных самостоятельных работ. Однако такая сводка вполне отражает состояние изучения анархизма; на ее основании можно достоверно судить об имеющихся общих подходах к этому предмету. Один из них — интерпретация анархизма как идеологии, объявляющей злом не социальную организацию и не социальную власть вообще, но только (или главным образом) политическую организацию, политическую власть, государство и его институты. Этот подход, особо значимый при рассмотрении нашей темы, отчетливо проявился в коллективной монографии «Анархизм», вышедшей в конце 70-х годов¹⁰.

Целая группа авторов защищает два ключевых тезиса, важных для понимания отношения анархизма к государству. Первый: анархизм признает необходимость наличия в обществе некоторого авторитета. Второй: объектом анархистского осуждения и отрицания выступает лишь государство. По мнению Ричарда Де Джорджа: «Обвинение анархизма в том, что он отрицает авторитет вообще, является... неверным»¹¹. Аналогично рассуждает

⁸ Der Große Brockhaus. Wiesbaden, 1977. Bd. 1. S. 238.

⁹ См.: Die Große Duden-Lexikon. Mannheim, 1969. Bd. 1. S. 249.

¹⁰ Anarchism/Ed. J. R. Pennock, J. W. Chapman. N. Y., 1978.

¹¹ De George R. T. Anarchism and authority // Anarchism, P. 102.

Дональд Макинтош: «Отрицание всякого социального и политического авторитета не есть анархизм или индивидуализм; это — нигилизм. Штирнер — яркая тому иллюстрация»¹². Отметим несостоятельность попытки отделить М. Штирнера от анархизма и перейдем к формулировке, в которой присутствует второй из названных тезисов. «Анархисты, — пишет Эприл Картер, — отрицают в принципе (хотя и не всегда на практике) идею политического руководства, идею централизованной политической организации, идею политических партий, ибо в этих институтах они видят воплощение коррупции, рассматривают их в качестве носителей авторитаризма, иерархии, бюрократии и политической власти»¹³. На таких же примерно позициях стоят Лиза Ньютон¹⁴, Мюррей Ротбард¹⁵ и др.

О распространности точки зрения на анархизм как идеологию в первую очередь антигосударственную говорит и ее присутствие в работах, непосредственно не посвященных анархизму. Ганс Арндт в книге «Сравнение человеческого поведения в истории и политике. Психологический анализ историко-политического события» определяет анархизм как «социальное, но антиполитическое, антипартийное и антинациональное движение, имеющее целью упразднить государство и заменить его разнообразными формами федерации, которая должна быть строем, свободным от господства, должна быть добровольным объединением свободных людей»¹⁶. Даже психоаналитикам непростительно столь субъективистски толковать понятия «антиполитическое», «антипартийное» и игнорировать тот факт, что анархизм есть идеология вполне определенных движений, организаций, проводящих свою политику. Однако интересно здесь не это, а ясное указание на неприятие анархизмом государственности. Оно представляет собой, быть может, один из немногих позитивных результатов изучения анархизма буржуазным обществоведением, которое не может похвастать объективным отношением к нему.

¹² *McIntoch D.* The dimensions of anarchism // *Ibid.* P. 259.

¹³ *Cartier A.* Anarchism and violence // *Ibid.* P. 333.

¹⁴ См.: *Newton L.* The profoundest respect for law: Mazon's anarchy and the political association // *Ibid.* P. 165.

¹⁵ См.: *Rothbard M. N.* Society without a state // *Ibid.* P. 191—192.

¹⁶ *Arndt H.* Vergleiche menschliche Verhaltens in Geschichte und Politik: Eine Psychoanalyse historisch-politischen Geschehens. 1980. S. 34.

Немалая часть буржуазных исследователей, настроенных на консервативно-охранительную волну, смотрит на анархизм как на нечто такое, что заведомо подлежит обруганию. Другая часть, гораздо меньшая, тяготеет к тому, чтобы выступить в роли его присяжных поверенных. Кстати, дух адвокатства чувствуется в упоминавшейся уже книге «Анархизм». Есть, однако, пункты, в которых оба эти направления сходятся.

Общей для них является прежде всего тенденция ухода от обстоятельного выяснения причин общественно-исторических, социально-классовых, духовно-нравственных, неизбежно порождающих в условиях эксплуататорского строя анархистские умонастроения, идеи, действия. Констатация же тех очевидных вещей, что в анархизме нередко порицаются частнособственнические отношения, клеймится господство человека над человеком, бичуются политическая власть, бюрократические учреждения, законы государства и т. п., ни в коей мере не идеична раскрытию условий и механизмов формирования анархизма.

Представители обоих направлений буржуазной (пробуржуазной) интерпретации анархистской политической идеологии часто сходятся в характеристиках соотношения анархизма и марксизма. Конечная цель большинства этих характеристик — замазать, стереть глубокие качественные отличия марксистской политической теории от воззрений анархистов на политику, власть, государство. Ложность таких характеристик убедительно вскрыта классиками научного коммунизма, она многократно продемонстрирована в их историко-материалистических трудах. Стремление сблизить анархизм с марксизмом оборачивается не только искажением учения К. Маркса, но и невозможностью адекватно отразить все своеобразие анархистской идеологии.

Идейно-теоретические установки, которыми руководствуются буржуазные интерпретаторы анархизма, не позволяют прийти к правильному пониманию мировоззренческих основ анархистских политических взглядов. Речь не о том, что эти установки мешают увидеть какие-то особенности философского кредо анархистов, их антиклерикальные (а в Новое время и антитеологические) выпады, эгоцентрический индивидуализм, утопические моменты и пр. Явления такого плана в общей массе анархистских высказываний различаются и рассматриваются. Однако почти никогда упомянутые мировоззренческие

основы не берутся в их совокупности и не ставятся в надлежащую зависимость от социокультуры и духовного климата эксплуататорского общества.

Советские авторы, которые опираются на труды К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина, дают историко-материалистическую трактовку анархизма. Снова, как и в § 1 главы второй, обратимся прежде всего к изданиям, рассчитанным на массового читателя, и проследим описание в них интересующего нас феномена. Понятно, что описание анархизма еще не есть объяснение его сущности; но нельзя двигаться к постижению этой сущности, минуя процедуру описания феномена анархизма.

Из числа приводимых нами определений анархизма наиболее раннее имеется в «Советской исторической энциклопедии». «Анархизм...— говорится в ней,— мелкобуржуазное общественно-политическое течение, основная идея которого состоит в отрицании всякой государственной власти и проповеди так называемой абсолютной свободы... Сложился в 50—60-х гг. 19 в. ...Основой анархического мировоззрения является буржуазный индивидуализм и субъективизм...»¹⁷. По схеме, заключенной в этом определении (классовая природа анархизма, его отношение к государству, время возникновения, мировоззренческая платформа), строятся описания анархизма в других энциклопедических изданиях и справочниках.

Г. Н. Коломиец, В. В. Александров, Н. М. Пирумова, написавшие статью об анархизме в Большой Советской Энциклопедии, характеризуют его как мелкобуржуазное общественно-политическое течение, сложившееся в 40-х — начале 70-х годов XIX в., враждебное пролетарскому научному социализму, отрицающее всякую государственную власть и проповедующее ничем не ограниченную свободу каждой отдельно взятой личности. С их точки зрения, «анархизм отвергает всякую власть (не только государственную), отрицает общественную дисциплину, необходимость подчинения меньшинства большинству, выступает против политической борьбы рабочего класса...»¹⁸. С мыслью о том, что анархизм отвергает *всякую* власть, а не только государственную, не часто можно встретиться в рассуждениях об анархизме. Поэтому мы обращаем на нее внимание. Ее нет, например,

¹⁷ Сов. ист. энциклопедия. 1961. Т. 1. С. 483.

¹⁸ БСЭ. 3-е изд. 1970. Т. 1. С. 573.

в «Философском энциклопедическом словаре», считающем анархизм таким мелкобуржуазным общественно-политическим течением, для которого характерно враждебное отношение ко всем разновидностям государственной власти и которое провозглашает своей целью освобождение личности от всех форм политической, экономической и духовной власти. «Основой анархизма является буржуазный индивидуализм, субъективизм и волюнтаризм...»¹⁹ Надо думать, что здесь имеется в виду его *мировоззренческая* основа.

В русле устоявшихся общих взглядов дается описание анархизма в «Кратком политическом словаре». «Анархизм... мелкобуржуазное общественно-политическое течение, отрицающее необходимость государственной и всякой иной политической власти, проповедующее неограниченную свободу личности; непризнание общего для всех порядка в отношениях между людьми. Сложилось в середине 19 в., выражает социальную психологию и идеологию мелкособственнических и деклассированных слоев города и деревни, разоряемых и притесняемых крупным капиталом, склонных к стихийному бунтарству и не привыкших к строгой дисциплине в труде и борьбе»²⁰. Можно усмотреть прямую связь изложенной здесь точки зрения на анархизм с тем, что было сказано о нем в БСЭ. Однако не в смысле тождественности оценок его классовой сущности, времени возникновения и т. п., а в плане близости тезиса об отвержении анархизмом какой бы то ни было власти тезису о непризнании им «общего для всех порядка в отношениях между людьми». Эти положения сближает не только примерная одинаковость их содержания, но также равная степень их спорности.

По необходимости весьма лаконичным определениям, даваемым анархизму в энциклопедиях, справочниках и других пособиях, созвучны те развернутые характеристики, которые «составляются на него» в специальных работах об отдельных его направлениях, этапах развития, отдельных идеологах. В публикациях историков политико-правовых учений верно и однозначно подчеркивается: главное в политической теории анархизма составляет полное отрицание именно государства, государственного

¹⁹ Филос. энцикл. словарь. С. 24.

²⁰ Крат. полит. словарь. 3-е изд. С. 17.

элемента социальной жизни²¹. Такое понимание ядра анархистской идеологии, помимо всего прочего, еще и подтверждает квалификацию анархических воззрений как сознания антигосударственнического, диаметрально противоположного этатистскому типу политического сознания. К сожалению, в современной советской литературе пока нет крупных обобщающих исследований истории и идейного содержания всего анархизма в *целом*. Это затрудняет анализ ряда серьезных вопросов, требующих сегодня дальнейшего осмысления, уточнения, конкретизации. Коснемся сейчас лишь трех из них.

Начнем с вопроса о времени возникновения анархизма. Широко принятый тезис, согласно которому анархизм как мелкобуржуазное социально-политическое течение сложилось в середине прошлого столетия, нуждается в комментариях. Во-первых, в середине XIX в. на исторической арене появился не анархизм вообще, а та его определенная, мелкобуржуазная разновидность, которая оформилась и распространилась в Европе в период интенсивного утверждения на континенте капиталистических общественных отношений. Во-вторых, отсчет эволюции анархизма как такового идет отнюдь не от 40—60-х годов XIX в.; его генезис наблюдается уже во второй половине I тысячелетия до н. э.; затем присутствие анархистских идей и движений отмечается на протяжении всей последующей истории классового общества²². В-третьих, история знала и знает иные (кроме создаваемой капиталистическим способом производства мелкой буржуазии) социальные группы, выступавшие носителями анархистских тенденций. Некоторый фактический материал, могущий «лить воду на мельницу» таких комментариев, приведен в главе первой этой работы. В случае надобности не составит труда сделать его обширнее, весомее.

Более сложен для разбора вопрос о том, что негативно оценивает и отвергает анархизм: собственно государство, политическое устройство общества или же любую

²¹ См.: *Прозорова Н. С.* Борьба К. Маркса и Ф. Энгельса против анархизма. М., 1961. С. 4; *Зильберман И. Б.* Политическая теория анархизма М. А. Бакунина. Л., 1969. С. 77; *Графский В. Г.* Бакунин. М., 1985. С. 29.

²² Полезные информативные очерки истории развития как самого анархизма, так и представлений о нем содержат: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel; Stuttgart, 1971. Bd. 1; *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart, 1974. Bd. 1.

организованность социальной жизни с такими имманентными ей признаками, как кооперирование деятельности людей, нормативность, управление и др. Среди тех, кто пишет об анархизме, преобладает мнение, что он является идеологией по-преимуществу антигосударственнической. Есть, однако, и суждения о нем (это видно даже по тексту БСЭ) как о воззрении, которое совершенно отрицает не только государство, политический порядок, но всякую общественную упорядоченность и средства, ее поддерживающие.

Простых и легких решений обрисованной дилеммы нет. В самом анархизме (неоднородность и противоречивость его содержания, злосключения его судьбы), в диалектике исторического развития публичновластной функции и процесса ее осознания кроются причины невозможности получения одномерно-категорических ответов на поставленный здесь вопрос. На каждом из них (в пользу какой бы части дилеммы он ни был) непременно должна лежать печать такой доли условности (оговоренности), которая исключает насилие над фактами, не «вмещающимися» в тот или иной вариант ответа.

Принимаемая нами квалификация анархизма в качестве антигосударственнического типа политического сознания считается с существованием призыва кипика Диогена к «перечеканке ценностей» и отказу от всяких социокультурных нормативов. Она не зачеркивает нигилистического заявления М. Штирнера: «В основание своего дела я положил Ничто»²³, учитывает уолденский эксперимент Г. Торо с его девизом «Упрощайся!»²⁴ и т. д. Однако мы исходим из того, что в общеисторическом масштабе лозунгов и акций, ориентировавших людей на полный разрыв всех общественных связей, на их деинституционализацию и водворение социального хаоса, было несравненно меньше, чем инвектив против политической власти, против государственности. Это — один из доводов в пользу правомерности уже многократно упоминавшейся общей оценки анархизма.

Другой такой довод заключается в следующем. Публичная власть как социальная функция в классовом обществе «материализуется», «опредмечивается» в государстве. Иначе говоря, публичная власть выступает в облике власти государственной, политической. С внешней эмпи-

²³ Штирнер М. Единственный и его собственность. М., 1918. С. 21.

²⁴ Торо Г. Д. Уолден, или Жизнь в лесу. М., 1979. С. 109.

рически наблюдаемой стороны она выглядит системой особых учреждений, политических институтов и ролей, политических норм, процедур, символов. Это обстоятельство способствует формированию представления о том, что публичная власть (авторитет) и государственность суть категории тождественные. Подобные представления надолго завладевают умами идеологов, глубоко внедряются в массовое сознание.

В описанной ситуации негативное отношение к политической власти, воплощенной в государстве, естественно распространяется на публичную власть (авторитет); оно охватывает в принципе всякое властвование. На авторитет вообще обрушивается тот гнев, который в анархистской среде провоцируется в первую очередь политической властью и прежде всего ей адресован. Поэтому имеющиеся в анархизме идеи устранения всякой власти, всякого авторитета и т. п., по существу, могут означать требования ликвидации политической власти, отмены государства. Не случайно в большинстве проектов социального строя анархистского образца этот строй изображается так или иначе организованным, скоординированным и управляемым безгосударственным общежитием.

Различение столь тонкой, «сверхчувственной» вещи, как социальная функция (в нашем изложении — публичная власть), и ее предметных, осязаемых воплощений в классовом обществе (аппарат государства, законодательство, политическая практика и т. д.), трудно давалось общественной мысли. Особенно тяжелым оно было для анархистского сознания, игнорировавшего многие достижения социально-политической теории. Тем не менее общее движение в направлении проведения такой дифференциации шло, и анархисты не оставались совсем в стороне от этого движения. «На протяжении своей истории,— отмечает Петер Лудц,— понятие „анархизм“ претерпело крайне незначительное изменение ...от „без начальства“ к „без (государственного) авторитета“»²⁵.

Отнюдь не все, даже из самых ранних анархистов, ратовали за человеческое общежитие «без начальства». Главное, однако, в том, что поворот от защиты «безначалия» как принципа общественного устройства к осуждению и отрицанию политического авторитета, власти государства, государственности действительно происходил.

²⁵ Ludz P. C. Anarchie, Anarchismus, Anarchist // Geschichtliche Grundbegriffe. Bd. 1. S. 49.

Только ударившись в пессимистическую крайность, можно посчитать такой поворот «крайне незначительным изменением». Анархизм безусловно видоизменяется во времени. Существенную роль в этом играют трансформации в его мировоззренческих основаниях.

Вопрос о них — третий из круга тех, коих мы были намерены бегло коснуться. В цитированных нами изданиях, в качестве мировоззренческой основы анархизма как мелкобуржуазного общественно-политического течения указывается буржуазный индивидуализм. При этом авторы публикаций об анархизме отправляются, конечно, от известного тезиса В. И. Ленина: «Индивидуализм, как основа всего мировоззрения анархизма»²⁶. Но они не заостряют внимания на одном моменте, имеющем принципиально важное значение. В работе «Анархизм и социализм», откуда взят ленинский тезис, говорится не об индивидуализме вообще и не просто о буржуазном индивидуализме. Речь идет о том, что анархизм есть «вывороченный наизнанку буржуазный индивидуализм». Мысль о «вывороченной наизнанку» буржуазности, свойственной современному ему анархизму, В. И. Ленин повторяет в статье «Социализм и анархизм». «Миросозерцание анархистов есть вывороченное наизнанку буржуазное миросозерцание»²⁷.

Мировоззренческая основа сложившегося в середине XIX в. такого мелкобуржуазного общественно-политического течения, как анархизм, — именно «вывороченный наизнанку буржуазный индивидуализм». В чем специфика последнего? Нам она видится в том, что индивидуализм анархистского толка, сохраняя в себе идею противопоставленности абсолютно самодовлеющей личности обществу как таковому, связывает ее (личности) свободу, полноценное бытие с тотальным упразднением всех политических форм. Этим он резко отличается от того буржуазного индивидуализма, которого придерживались, скажем, Т. Гоббс²⁸ и другие идеологи, мыслившие по стандартам этактистского политического сознания. Из индивидуалистического понимания общественной жизни, в основе которого было представление об изолированном

²⁶ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 377.

²⁷ Там же. Т. 12. С. 131.

²⁸ Об индивидуализме Т. Гоббса подробнее см.: Соколов В. В. Человек, общество, государство и культура у западноевропейских теоретиков естественного права XVII в. // История философии и вопросы культуры. М., 1975. С. 267—268.

человеке, своего рода человеке — атоме как первоклеточке общества, они делали выводы о политике, государстве, законодательстве и т. п., прямо противоположные заключениям анархистов.

Индивидуализм (по-особому препарированный) входит в коренные мировоззренческие устои анархизма. Называя их, надо ясно подчеркнуть то, что его философская подоплека является идеалистической. Разного сорта естественно-правовые («натуралистические»), антропологические, позитивистские и т. п. вкрапления, которые можно встретить в ней, придают отчасти характер эклектического образования, но не меняют самой ее сути. Определенное решение основного вопроса философии есть ось, вокруг которой группируется все содержание мировоззрения. Кроме такого решения, в мировоззрение включаются жизненные позиции людей, их ценностные ориентации, убеждения и пр.

Если попытаться найти наиболее типичную для политической идеологии анархизма ценностную ориентацию, то, пожалуй, вероятнее всего ею окажется антикультурная (по отношению к сфере политической культуры) направленность. Осуждение вырабатываемых обществом средств и методов цивилизованного политического общения (разумеется, «цивилизованного» применительно к каждой конкретной стадии исторического прогресса) — лишь одно из проявлений этой направленности.

Другое выражение присущего анархистской политической идеологии антикультурного пафоса — редуccionизм. Формы желаемого социального общежития анархисты конструируют с оглядом назад. Политико-правовой опыт организации общественных взаимосвязей ими игнорируется. Они отбрасывают все то позитивное, что политическая культура дала и дает для воспитания в человеке гражданина, для приготовления его к активной самостоятельной общественной жизнедеятельности на новых, более высоких витках цивилизации. Фактически же анархисты хотят опрощения личности, редуccionирования ее до уровня аполитичной и политически неразвитой особи.

Редуccionистская тенденция, т. е. курс на отрицание государственности, на свертывание всего политического, постоянно присутствует в анархизме. Эта тенденция потому наличествует в анархистской идеологии, что последняя всегда находится в зависимости (при том негативной) от... государства. Его авторитет гипнотически воздействует на анархистское сознание. В результате такого перма-

нентно осуществляющегося гипноза возникают иллюзия безграничности власти государства и одновременно страх перед ней. Страх побуждает искать способы избавления от источника опасности, отсюда возникает стремление анархистов свести государство на нет, отринуть мир политики, разрушить политическую культуру как общества в целом, так и отдельной личности. На поверку выходит, что анархизм, подобно его неизменному визави — этатизму, представляет собой определенную форму все той же суеверной веры в государство. Если, однако, в этатизме она связана с расчетом на благодетельствование государства, то в анархизме — с ожиданием и переживанием всяческих бедствий, ниспосылаемых людям государством.

* * *

Суеверная вера в любое государство как в абсолютное зло, как в источник различных социальных пороков и бед есть квинтэссенция, так сказать, антикульты государственности, который при известных условиях вырастает из отрицательной оценки ценностной предметности государства вообще. Наиболее выразительно идеология этого антикульты в XIX в. изложена П.-Ж. Прудоном, М. Штирнером, М. А. Бакуниным. Каждый из них развивал свою собственную версию анархистской идеологии. Оттенки имелись в мировоззренческих основаниях их творчества, в выбранных ими социально-классовых предпочтениях, в манере литературного обрамления концепций и т. п. Однако при всех имевшихся различиях они вполне сходились на главной догме анархизма — признании государства как такового исключительно злом и требовании его уничтожения независимо от каких бы то ни было обстоятельств. Вот почему оправдано совместное рассмотрение позиций П.-Ж. Прудона, М. Штирнера, М. А. Бакунина, выделение в этих позициях общих признаков (установок, представлений, идей), которые в первую очередь отличают антигосударственный тип политического сознания.

2. Политическая власть — порочное установление

В предыдущей главе при освещении проблем этатистского политического сознания не возникало вопроса о том, в какой очередности рассматривать взгляды виднейших идеологов этатизма Нового времени. Было совершен-

по очевидно, что начинать надо с Н. Макиавелли, затем переходить к Т. Гоббсу, а далее — к Г. В. Гегелю. Иное дело — при исследовании намеченного нами круга анархистских политических воззрений.

Между каждым из трех самых заметных представителей анархистской мысли прошлого столетия — М. Штирнером, П.-Ж. Прудоном и М. А. Бакуниным, — по существу, никакой исторической дистанции нет. Они не просто почти сверстники. Их жизненный путь приходится примерно на одну и ту же полосу истории. Естественно поставить М. А. Бакунина в ряд за М. Штирнером и П.-Ж. Прудоном, ибо глашатаем анархизма он выступил после них, испытав на себе их влияние. Однако по поводу того, чьи конкретно взгляды (М. Штирнера или П.-Ж. Прудона) открывают панораму анархистской идеологии XIX в., высказаны разные мнения. Для нас это расхождение мнений серьезного значения не имеет. Вести о нем и выявить к нему отношение необходимо лишь постольку, поскольку нужно определить точку отсчета в предпринимаемом разборе группы постулатов анархистского политического сознания.

Многие полагали, что приоритет в разработке идей анархизма в истекшем столетии принадлежит П.-Ж. Прудону. Против этой позиции возражал Г. В. Плеханов. «Впервые Прудон говорит об анархии в своей часто цитируемой книге — „Что такое собственность, или анализ принципа права и правительств“, первое издание которой появилось в 1840 г. Правда, он там не особенно много „изложил“: он посвятил анархистской теории всего лишь несколько страниц. Но прежде еще, чем он взялся излагать анархистскую теорию в 1848 году, эта работа была уже выполнена немцем Максом Штирнером (псевдоним Каспара Шмидта) в 1845 г., в его книге „Der Einzige und sein Eigentum“. Макс Штирнер имеет поэтому достаточно обоснованное право на титул „отца анархий“»²⁹.

Наша точка зрения с плехановской не совпадает. Мы считаем: прудоновская книга «Что такое собственность?» заключает в себе решающие пункты анархистской идеологии (в особенности — политической доктрины анархиз-

²⁹ Плеханов Г. В. Сочинения. М., 1925. Т. 4. С. 182. Далее Г. В. Плеханов пишет: «Только в 1849 г. Прудон начал „излагать“ анархистскую теорию» (Там же. С. 193). Здесь имеется в виду сочинение П.-Ж. Прудона. «Исповедь революционера», опубликованное как раз в 1849 г.

ма). «Исповедь революционера» (1849) развивает дальше эти пункты, подкрепляет их дополнительными аргументами, примерами и т. п. Однако она едва ли означает выход П.-Ж. Прудона на рубежи какого-то качественно иного отношения к политике, власти, государству — иного по сравнению с тем отношением, которое было им выражено в 1840 г.

Воззрения П.-Ж. Прудона потому должны рассматриваться в хронологическом плане раньше идей М. Штирнера, что французский писатель еще за несколько лет до «Единственного и его собственности» представил в основных чертах содержательно-предметную сторону политической доктрины анархизма. Ставя П.-Ж. Прудона также впереди М. Штирнера, другими соображениями руководствовался Фернан Демуане: «Когда говорится о Штирнере, затрагивается вопрос о философском фундаменте анархизма. Кроме того, он — одиночка... и не оказал слишком большого влияния на движение (в частности, политическое) современного анархизма»³⁰. Эти соображения не кажутся вескими.

Во-первых, и П.-Ж. Прудон причастен к закладке «философского фундамента анархизма». Во-вторых, то, что М. Штирнер находился в одиночестве и не оказал ощутимого влияния на практическое анархистское движение, само по себе не характеризует ни существа, ни формы его взглядов.

Итак, мы будем начинать с П.-Ж. Прудона. Отметим прежде всего следующее обстоятельство: в его рассуждениях о феноменах политики, которые ведутся на социально-философском уровне, он фактически строго не разграничивает такие явления, как политическая власть, авторитет, государство, правительство, управление и т. п. На этом уровне рассуждений данные явления для него большей частью суть одно и то же. Посему нечто, высказываемое П.-Ж. Прудонам, допустим, об авторитете, вполне может быть отнесено к правительству, высказываемое о власти — непосредственно к государству и т. д. «Авторитет, правительство, власть, государство — все эти слова обозначают одну и ту же вещь. Каждый видит в них средство для подавления и эксплуатации себе подобных»³¹. Синонимами власти у П.-Ж. Прудона служат

³⁰ *Demoinet F. L'idée de l'état chez les théoriciens anarchistes. P., 1941. P. 21.*

³¹ *Proudhon P.-J. Les confessions d'un révolutionnaire. 3^e ed. P., 1851. P. 32.*

государство («как ее основание, ее призвание, ее инструмент»), правительство (лица, участвующие в пей, занимающиеся управлением)³² и др. Приняв во внимание отмеченную черту прудоновского обращения с ключевыми понятиями политической теории, можно перейти к выяснению того, почему П.-Ж. Прудон расценивал власть (авторитет, государство) в качестве установления порочного, несущего в своей природе зло.

Наличие зла в природе государственной власти П.-Ж. Прудон связывает с тем, что исторически государство возникает как порождение инстинкта и невежества, спонтанности и суеверия, а не разума, рефлексии и просвещенности индивидов. «В человеческом обществе равным образом проявляются инстинкт и разум. Проявления инстинкта создают правление провидения (промысла божьего.— *Л. М.*), проявления философии — царство свободы. Старые религии, империи, поэмы и памятники выступают творениями социального инстинкта, которые беспрерывно обновляются и улучшаются разумом»³³.

Согласно П.-Ж. Прудону, «религиозные, политические и судебные институты, которыми мы так гордимся... суть... зримые знаки господства инстинкта над разумом, слабые, но сохраняющиеся остатки кровавых обычаев, сопутствующих юности нашего рода»³⁴. П.-Ж. Прудон нигде не отступает от тезиса, что политическая власть (в частности, монархия) имеет стихийное, инстинктивное, так сказать, физиологическое происхождение³⁵, что она — плод общего невежества, что темнота людей есть единственная причина всех тех бед, от которых страдал род человеческий. Определять идеализм таких прудоновских объяснений генезиса государственности, качеств власти легко. Но ограничиваться одним только определением нельзя. Важно подчеркнуть, что идеализм субъективистской окраски вообще составляет философскую базу анархистского сознания, которое, хоть и критикует разные пороки эксплуататорского политического строя, однако не может понять до конца их действительных корней и истинного смысла.

Неспособно, например, вывести познание на подлинные истоки присущего государственности зла настойчиво про-

³² См.: *Proudhon P.-J. De la justice dans la revolutions et dans eglise: Nouveaux principes de la philosophie politique.* P., 1858. P. 494.

³³ *Proudhon P.-J. Les confessions d'un revolutionnaire.* P. 156.

³⁴ *Ibid.* P. 38.

³⁵ См.: *Прудон П.-Ж. Что такое собственность?* СПб., 1907. С. 153.

водимое П.-Ж. Прудонем с субъективно-идеалистических позиций сближение государства с религией. Он усматривает родство этих двух институтов в том, что их объединяет мысль о всеобщем; такая мысль в религии — вера в бога, а в политическом сообществе — вера в авторитет. К слову будет сказано, всякий авторитет, по П.-Ж. Прудону, имеет божественное происхождение³⁶. В том числе и государство, появляющееся на свет не без участия бога. Оно так же старо, универсально и непререкаемо, как религия. «Правительства есть бич божий для наведения порядка в мире»³⁷.

И еще два сравнения религии с государством. «Подобно религии, государство представляет собой насилие над совестью, административную централизацию и выхолащивание свободы»³⁸. «Бог и король, церковь и государство — все они телом и душой вечные контрреволюционеры»³⁹. Приравнивая государство к религии (на манер П.-Ж. Прудона) в определенной мере удается, конечно, показать общность некоторых выполняемых ими функций, обозначить отдельные отрицательные признаки государства и выразить негативное отношение к нему. Но не больше.

Столь же малоудачной в научно-познавательном аспекте надо признать попытку П.-Ж. Прудона выставить семью той первичной социальной ячейкой, пороки устройства и жизни которой, как эстафета, передаются вырастающему на ее почве государству. «Стало быть, — утверждает П.-Ж. Прудон, — правительственная идея зарождается в нравах семьи и домашнем быте; в семье исключаются всякие возражения; правительство так же естественно возникает в обществе, как подчинение отцу его детей. Вот почему М. Бональд резонно замечает, что семья является тем эмбрионом государства, в котором

³⁶ См.: *Proudhon P.-J. Les confessions d'un revolutionnaire*. P. 32.

³⁷ *Ibid.* P. 36.

³⁸ *Proudhon P.-J. Idée generale de la revolution au XIX^e siècle*. P., 1851. P. 280. Эта работа П.-Ж. Прудона привлекла особое внимание К. Маркса и Ф. Энгельса. К. Маркс, тщательно проработавший ее (см.: *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.* 2-е изд. Т. 27. С. 267—273), хотел выступить с публикацией «Новейшие открытия социализма, или „Общая идея революции в XIX веке“ П.-Ж. Прудона. Критика Карла Маркса». Ф. Энгельс по просьбе К. Маркса составил реферат прудоновского сочинения. См.: *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.* 2-е изд. Т. 44. С. 150—177. К сожалению, марксов замысел остался несущественным.

³⁹ *Proudhon P.-J. Idée generale de la revolutions au XIX^e siecle*. P. 261.

воспроизводятся его (т. е. государства.— Л. М.) существенные категории: король — в отце, министры — в матери, подвластные — в детях»⁴⁰. Принцип авторитета, который складывается сначала в семье, продолжается затем в патриархальном устройстве, системе магистратов, монархии, теократии, оборачиваясь иерархией, централизацией, поглощением общества государством⁴¹. Пьер Обтман верно характеризует прудоновское понимание семьи. Для Прудона она — «храм авторитета и иерархии, бастион равенства и наследственной собственности... она прибежище „мистицизма“ и религии»⁴². Такой сугубо пессимистический взгляд на семью и мнение о ней как об эмбрионе государственности должны были вылиться в представление об исконной порочности государства.

Трактовка П.-Ж. Прудонем сущности и роли семьи чрезвычайно уязвима. Но этот вопрос мы здесь специально обсуждать не станем. Сопоставление же семьи и государства само по себе, как методологически-познавательный прием, ничуть не является ошибочным. Такое сопоставление не раз производилось в истории политической мысли и в ряде случаев приносило пользу, оправдывалось. Ошибка П.-Ж. Прудона заключается в игнорировании принципиального отличия семьи от государства, в непонимании того решающего факта, что семья в качестве общности есть объединение родственников (она держится преимущественно кровнородственными связями), а государство (общность политическую) скрепляют совсем другие отношения и зависимости — публично-властные.

Через сопоставление государства с религией (церковью) и семьей П.-Ж. Прудон старается узнать, откуда берутся отрицательные черты государства. Однако сколько-нибудь развернутого анализа последних он не дает, хотя на их краткие, отрывочные характеристики не скупится. Среди таких черт государства, авторитета сам П.-Ж. Прудон особенно выделяет свойство государственной власти быть управлением человека человеком, быть властью людей над людьми.

⁴⁰ См.: Ibid.

⁴¹ См.: *Proudhon P.-J. Du principe fédératif et de la necessite de reconstituer le parti de la revolution.* P., 1863. P. 21.

⁴² *Hauptmann P. La philosophie sociale de P. J. Proudhon.* Grenoble, 1980. P. 27. Ангитезой семьи у П.-Ж. Прудона выступает город (cité), изображаемый царством равенства, свободы и строгой общей справедливости. См.: Там же.

Зло этой власти состоит прежде всего в том, что она разрушает справедливость — извечный, основополагающий и категорический принцип всех обществ⁴³. Более или менее конкретное определение справедливости таково: «Справедливость есть непосредственно чувствуемое и взаимно охраняемое уважение к человеческому достоинству»⁴⁴. Если способ правления, статус личности, условия обладания имуществом гарантируют «взаимно охраняемое уважение к человеческому достоинству», то они справедливы. Но в мире политики, где «каждый становится на ту или иную сторону в зависимости от своих интересов и склонностей»⁴⁵ и где поэтому все подчиняется диктату воли (которая, по П.-Ж. Прудону, скорее всего, синоним произвола), а не разума, знания, истины, справедливость невозможна. Система управления человека человеком, опираясь как раз на волю, подавляет индивида; оттого она незаконна и абсурдна. При любом своем названии данная система означает угнетение. «Управление людей людьми есть рабство»⁴⁶. Резче, горше и... поверхностнее не выразишься.

Идея об извечной и неизменной справедливости, включающей какое бы то ни было управление людей людьми, антиисторична и бесплодна. В ней не отражена «вмонтированность» подобного управления в процесс функционирования всякой достаточно устойчивой социальной организации, а вне социальной организации как таковой немислимо бытие самой справедливости. Эта идея не отражает многообразия целей, форм и средств осуществления управления людей людьми. По меньшей мере наивным является также прудоновское представление о том, будто поведения индивида, сообразованного с нормами справедливости, можно добиться, апеллируя только к его интеллекту, начиная индивида лишь знанием истины. П.-Ж. Прудон смешивает процедуру социального управления, которое строится на основе реально совершающегося в обществе взаимодействия весьма разнонаправленных волей субъектов, с процедурами познавательной деятельности («очищенной» от «интересов и склонностей»), ори-

⁴³ См.: Прудон П.-Ж. Что такое собственность? С. 23. «Справедливость — это центральное светило, управляющее обществами, полюс, вокруг которого вращается политический мир, принцип и масштаб всех наших поступков» (Там же. С. 17).

⁴⁴ Proudhon P.-J. De la justice dans la revolution et dans eglise. P. 182.

⁴⁵ Прудон П.-Ж. Что такое собственность? С. 56.

⁴⁶ Proudhon P.-J. Les confessions d'un revolutionnaire. P. 38.

ентированной на овладение общезначимой (надклассовой, если точно передавать прудоновскую мысль) истиной — справедливостью.

Результатом такого смешения оказывается проект утопического общественного состояния, преодолевшего «режим воли», покончившего с управлением человека человеком. В этом состоянии «гегемония воли сменяется гегемонией разума»⁴⁷. Настоящим властелином, управляющим индивидами, выступает раз доказанная истина. Она воплощается в законе, который отныне один властвует над людьми, ибо в нем — истина, справедливость, необходимость. Для П.-Ж. Прудона справедливость и законность (в его понимании) столь же мало зависят от расположения к ним человека, сколь и математические истины. Надо лишь открыть и познать их; благодаря этому они сами сделаются общеобязательными, а все вопросы законодательства и политики превратятся в объекты науки.

С прекращением господства, власти человека над человеком, с превращением законодательства и политики в объекты науки проблемы внутренней политики будут, как считает П.-Ж. Прудон, решаться по данным департамента статистики, проблемы внешней политики станут делом международной статистики. «Наука управления должна быть сосредоточена в одной из секций академии наук, постоянный секретарь ее является само собой премьер-министром...»⁴⁸ Гипертрофия П.-Ж. Прудоном роли и возможностей науки вызвана ощущаемой им потребностью найти альтернативу властно-государственному управлению людьми и избавиться от зол, причиняемых индивидам таким управлением. Выбор же науки в качестве панацеи обусловлен, по-видимому, влиянием философии О. Конта, в частности влиянием развитой этим мыслителем-позитивистом (вслед за А. Сен-Симоном) концепции трех сменявших друг друга стадий интеллектуальной истории человечества. По О. Конту, на последней, третьей (позитивной) стадии возникает социальная наука, способная сама по себе обеспечить гармоничную и рациональную организацию общества. Следы подобных контристских идей заметны в текстах П.-Ж. Прудона⁴⁹.

⁴⁷ Прудон П.-Ж. Что такое собственность? С. 155.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Петер Хейнц правильно отмечает, что П.-Ж. Прудон «несомненно близок к контовскому позитивизму, хотя полностью с ним и не идентифицируется» (Heinz A. Autoritätsproblematik bei Proudhon: Versuch einer immanenten Kritik. Köln, 1956. S. 14).

На вынесение приговора управлению человека человеком как принципу, образующему сердцевину государственной власти, П.-Ж. Прудона вдохновляет и известный сен-симоновский тезис о том, что в будущей социальной системе управление людьми исчезнет, а его место займет управление вещами, производством. У А. Сен-Симона практическое претворение такого тезиса в жизнь требует наступления ряда условий: а) создания единой (объемлющей всю страну) ассоциации по типу большого промышленного предприятия; б) планомерного сложения усилий всех членов общества посредством жесткой централизации и дисциплины; в) прихода к руководству ассоциацией индустриалов и ученых; г) возможности неограниченной концентрации управленческих полномочий и т. п.⁵⁰

Однако о наличии таких условий, выставляемых А. Сен-Симоном, П.-Ж. Прудон будто бы не подозревает. К тому же им слишком буквально толкуется формула «управление вещами». Похоже, что оно рисуется ему делом, аналогичным простому распоряжению теми или иными предметами, воздействием лишь на машины, технологические процессы и т. д. Но А. Сен-Симон трактует это управление иначе. Он видит в нем основанное на достижениях науки, на знаниях свойств и компонентов вещей рациональное комбинирование деятельности всех участвующих в общественном производстве людей. А. Сен-Симону было понятно, что управлять вещами, не управляя людьми, нельзя. Гораздо хуже понимает это П.-Ж. Прудон, который изображает отношения, волевые по внутренней своей природе, как социальное зло.

На стезе всяческой демонизации мира политики, власти, государства П.-Ж. Прудону ни в чем не уступает (быть может, кое-где даже его превосходит) «пророк современного анархизма»⁵¹ М. Штирнер. Автора «Единственного и его собственности» Г. В. Плеханов характеризует так: «Он самый бесстрашный и самый последовательный из анархистов. Рядом с ним *Прудон*... является просто-напросто *чопорным филистером*»⁵². В чопорности упрекнуть М. Штирнера, конечно, нельзя. Но можно ли ставить ему в заслугу ту вызывающую экстравагантность, с которой он преподносит свои анархистские взгляды?

⁵⁰ Подробнее см.: *Ципко А. С.* Идея социализма: Веха биографии. М., 1976. С. 181—200.

⁵¹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 280.

⁵² *Плеханов Г. В.* Сочинения. Т. 4. С. 191.

М. Штирнер заявляет, что реально существует только отдельный, эмпирически конкретный человек, «единственный», «эгоист». Окружающий «эгоиста» социальный мир ирреален, представляет собой скопление призраков, фантомов, идолов, порождаемых сознанием индивида. «Идолы создаются мною; мне стоит лишь перестать делать их и их не будет»⁵³. Государство, государь, церковь, бог и т. п. — все это такие мысли или духи, бытие которых нужно лишь одному ирреальному. В число призрачных духов попадают «право», «закон», «общее благо», «порядок», «отечество»⁵⁴. Фантомы, идолы и прочее (а фактически различные материально-вещные, социально-организационные, духовные опосредствования коллективной жизни людей, «общее» — в словаре М. Штирнера), порождаясь исключительно сознанием индивидов, неизбежно отдаляются от них, вырываются из-под их контроля и обособляются в некое автономное царство призраков.

Уже в силу того, что «общее» (власть, государство, порядок, право и др.) пребывает вне «эгоиста» и не есть предмет его непосредственного обладания, оно выступает для него злым роком. «Общее», весь мир социокультуры оказываются, по М. Штирнеру, злым, поскольку всегда и везде препятствует самоутверждению «эгоиста», мешает этому «единственному» следовать во что бы то ни стало высшему закону своей жизни — достижению сугубо личного блага. «Моя задача,— говорит „эгоист” устами М. Штирнера,— не должна быть реализацией общечеловеческого, а удовлетворение самого себя. Я „сам”— мой род, я без норм, без законов, без образцов и т. п. Возможно, что из себя я могу сделать очень мало. Но это малое — все и оно лучше, чем то, что позволило сделать из себя с помощью насилия других, с помощью дрессировки, религии, обычаев, законов, государства и т. д.»⁵⁵

Если в диалектике Гегеля особенное и единичное подчинены диктату всеобщего, то у М. Штирнера, который отрицает право философии на абстрагирование от конкретных сущностей, наоборот, имеет место деспотизм единичного над всеобщим и особенным. Единичное, вырываемое из живых органических связей с всеобщим и особенным, противопоставляемое им, утрачивает всякую

⁵³ Штирнер М. Единственный и его собственность. С. 236.

⁵⁴ См.: Там же. С. 43.

⁵⁵ Там же. С. 137.

содержательность. Отсюда выходит, что «эгоист» — это фикция.

Субъективно-идеалистические философские установки, типичные для анархизма, заострены М. Штирнером до предела⁵⁶. Призраки, духи, иллюзии трансформируются, по М. Штирнеру, в отчужденные и командующие людьми категории по вине самих же людей, по причине их слабоволия, конформизма, неразумия. Вследствие этих человеческих недостатков «общее» превращается в скопище идолов-фантомов, окруженных ореолом святости и повелительно требующих от индивида безропотного служения им, полного самоотречения в пользу «всеобщего». «...Ни одна вещь не свята сама по себе; но она становится таковой благодаря моему признанию ее святой, благодаря моему решению, моему приговору, моему коленопреклонению, короче — благодаря моей совести»⁵⁷. Чем истовее человек верует в святость всевозможных призраков, абстракций, понятий, чем угодливее раболепствует перед ними, тем более грубо и цинично подминают они его под себя.

Этот поистине вывороченный наизнанку гегельянский способ мышления не закрывает, однако, от взора М. Штирнера действительного государства (прежде всего — прусского королевства). Оно постоянно находится в поле его зрения. Совсем другой вопрос, как воспринимает М. Штирнер такое государство, на каких признаках действительного государства «заклинивается» штирнеровское сознание и, наконец, в виде каких представлений они (признаки) отражаются в нем⁵⁸. Текст «Единственного и его собственности» свидетельствует, что в первую очередь они отражаются в виде мыслей о всемогуществе государства и губительности данного всемогущества для индивида, «эгоиста».

⁵⁶ Подробнее о философских посылках «Единственного» и метафизике анархического эгоизма см.: *Малинин В. А., Шинкарук В. И.* Левое гегельянство: Крит. анализ. Киев. 1983. С. 185—194.

⁵⁷ *Штирнер М.* Единственный и его собственность. С. 61.

⁵⁸ Очевидное и естественное подразумевание в штирнеровских рассуждениях о государстве качеств определенного реального прототипа последнего некоторые писавшие в свое время о М. Штирнере пытались выдать за «эмпирический образ мышления», якобы присущий, наряду со спекулятивным, М. Штирнеру. См.: *Гиммельфарб Б. В., Гохшиллер М. Л.* Основы учения Штирнера // *Штирнер М.* Единственный и его собственность: Изд. комментир. СПб., 1909. Ч. II. С. 535.

Внешне парадоксальной выглядит ситуация приятия анархизмом положения, которое отстаивают наиболее радикальные идеологи этатизма, — положения о том, что государство является (или по крайней мере должно быть) установлением безгранично могущественным. Но никакого парадокса здесь нет. Как в этатистском, так и в анархистском сознании сила, способность повелевать членами политического общества, заставлять их выполнять волю властвующих одинаково осмысливается как исходное, основное и решающее свойство государственности.

Только для многих этатистов подобное свойство желательно, оно ими приветствуется; для анархистов же — не терпимо и проклинается ими.

По М. Штирнеру, сила — нечто гораздо большее, чем одно из свойств государства: она составляет его природу⁵⁹. Государство обретает себя главным образом в проявлениях силы, в насилии над личностью и притом считает это насилие правом; насилие же, которое осуществляет личность, квалифицируется им как преступление. Государство силой вынуждает личность думать и поступать так, как это ему угодно, превращая ее в особь перманентно находящуюся в униженном состоянии слепого послушания. Подчинение, навязываемое индивидам и требуемое от них, тоже заключено в природе государства. Оно «немыслимо без господства и рабства (подданничества), ибо государство должно хотеть быть господином всех, обнимаемых им»⁶⁰.

Но М. Штирнера в государстве решительно не устраивает не просто властно-принудительные отношения, отношения господства и повиновения. Его возмущают (и тут он по-своему уникален) всякая общественная организованность, стабильная взаимосвязь людей, учет положения и интересов иных — кроме «эгоиста — участников социального общения, необходимость обоюдных предоставлений и получений. «То, что называют государством, является сетью и сплетением из зависимости и приверженности, это принадлежность одного другому, вечное держание друг друга; каждый приноравливается к другому, т. е. все взаимно зависят друг от друга»⁶¹. М. Штирнер договаривается даже до того, что в сфере государственной жизни каждый индивид становится рабом самого се-

⁵⁹ См.: Штирнер М. Единственный и его собственность. С. 147.

⁶⁰ Там же. С. 146.

⁶¹ Там же. С. 166.

бя, своей собственной (по изъявленной вчера либо позавчера) воли.

Если нужны самые разительные доказательства того, что в Новое время анархистская идеология есть выражение отчаянных духовных метаний мелкобуржуазного филистера, которого капиталистические порядки выбивают из удобной ему социальной колеи и ожесточают против всего мира, то такие доказательства можно найти в первой очереди в Штирнеровском тексте.

«Эгоист», получивший в этом тексте для себя трибуну, прокламирует свое несогласие с какими бы то ни было ограничениями действий. Там, где имеются институты, олицетворяющие и поддерживающие обыкновения, нормы, регуляцию, запреты, опеку и прочее, там «эгоиста» отделяет от единственности и собственности пропасть. Ограничения возникают в особенности с проявлением политических учреждений. «Государство всегда имеет лишь одну цель — ограничивать, связывать, субординировать отдельного, делать его подчиненным чему-то общему»⁶². Итог подобной регламентации — потеря личностью автономии, неповторимости, единственности, превращение ее в раба. «Государство — враг и убийца самобытности»⁶³. Посему «мы — государство и я — враги»⁶⁴. Вот ключевые формулы, которые суммируют взгляды М. Штирнера на природу политической власти, государственности, его отношение к ним.

Штирнеровские афоризмы, эпатирующие верноподданного обывателя, сделались расхожими среди анархистов. П.-Ж. Прудон, например, пишет в 1849 г.: «Кто накладывает на меня свою руку, чтобы управлять мною, — узурпатор и тиран; я объявляю его своим врагом»⁶⁵.

Духом этих хлестких афоризмов проникнуты воззрения третьего виднейшего идеолога анархизма XIX в. — М. А. Бакунина, который позаимствовал у М. Штирнера очень многое⁶⁶.

Как П.-Ж. Прудон и М. Штирнер, М. А. Бакунин объявляет себя и своих сторонников «врагами всякой правительственной государственной власти, врагами государст-

⁶² Там же. С. 169.

⁶³ Там же. С. 228.

⁶⁴ Там же. С. 135.

⁶⁵ *Proudhon P.-J. Les confessions d'un revolutionnaire. P. 31.*

⁶⁶ См.: *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 280.*

венного устройства вообще»⁶⁷. Обоснование такой позиции производится М. А. Бакуниным в принципе с помощью тех же аргументов и той же логики, которые использовали его непосредственные предтечи-единомышленники, характеризуя природу политической власти, государство в качестве установления, отягощенного тяжкими врожденными пороками. Философское оснащение бакунинской трактовки государства в целом — идеалистическое⁶⁸. В частности, М. А. Бакунин усиленно ищет истоки и сущность государства в таких психологических факторах, как инстинкты, воля, различные эмоциональные состояния и т. п. Возникновение и функционирование государства в Германии он связывает с тем, что «в немецкой крови, в немецком инстинкте, в немецкой традиции есть страсть государственного порядка и государственной дисциплины»⁶⁹. Идиотизм, глупость людей считаются им главным условием рабства⁷⁰, пассивное повиновение властям — основой всех деспотизмов. Народные массы, по М. А. Бакунину, носят в своих инстинктах элементы вольной безгосударственной организации будущего.

Понятно, что бытие государственности всегда сопряжено с определенным содержанием и настроением мыслей, чувств, переживаний индивидов; отрезанным, изолированным от их психики оно невозможно. Однако у М. А. Бакунина речь о другом. Для него известный ряд психических явлений составляет не субъективную реальность существования политических институтов, но их первопричину. Подобный взгляд закономерен для того, кто полагает

⁶⁷ Бакунин М. А. Государственность и анархия // Избр. соч. Пг., М., 1922. Т. 1. С. 189.

⁶⁸ «...особенно ярко выступает исторический идеализм во взглядах Бакунина на государство» (Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия XI—XIX вв. Л., 1970. С. 525). «Субъективизм анархизма опирался на непределенную Бакуниным идеалистическую концепцию общества» (Зильберман И. Б. Указ. соч. С. 59). По мнению П. С. Шкуринова, «крайне скудная комментаторская литература, относящаяся к характеристике философских взглядов Бакунина, противоречива в своих выводах» (Шкуринов П. С. Позитивизм в России в XIX в. М., 1980. С. 209). Не беремся сейчас судить о «комментаторской литературе» вообще; но что касается оценки философского фундамента бакунинской доктрины государства, то по ее поводу (по поводу оценки) советские исследователи в последние два-три десятилетия, кажется, единодушны.

⁶⁹ Бакунин М. А. Избр. соч. Т. 1. С. 90, 154—155.

⁷⁰ См.: Бакунин М. А. Кнуто-германская империя и социальная революция // Избр. соч. Т. 2. С. 144.

скрытыми, внутренними импульсами, движущими силами истории три основополагающих начала: человеческую животность, мысль и бунт⁷¹.

На дурных инстинктах и страстях, на предосудительных свойствах ума и характера людей «замешано», по М. А. Бакунину, государство. Но этого мало. Оно к тому же еще и рождается в делах неправедных: исторически возникает «во всех странах от союза насилия, опустошения и грабежа»⁷². Симбиоз столь мрачных обстоятельств ничего позитивного дать не может. Образующийся в точке их скрещения общественный институт может быть лишь сгустком всяческого социального зла. Именно таким выступает государство в произведениях М. А. Бакунина.

В них изрядно повторяется топика, которая уже встречалась в анархистской литературе, появившейся до того, как М. А. Бакунин перешел на платформу антигосударственности. В особенности это относится к характеристикам государства, политической власти в качестве олицетворения насилия, деспотизма, господства — подчинения, к суждениям о родстве государства и церкви и др. Государство, согласно М. А. Бакунину, означает «насилие, господство посредством насилия, замаскированного, если можно, и в крайнем случае бесцеремонного и откровенного»⁷³. «Если есть государство, то непременно есть господство, следовательно, и рабство; государство без рабства, открытого или маскированного, невысказано»⁷⁴. «Кто говорит государство или власть, тот говорит господство»⁷⁵.

Власть государства видится М. А. Бакунину повелительным насилием и формальным, узаконенным деспотизмом. Он критикует тот предрассудок, что «рабы бога, люди должны быть рабами и Церкви и Государства, поскольку оно освящено церковью»⁷⁶. Приведенные, а также другие подобные бакунинские высказывания не отмечены печатью своеобразия. М. А. Бакунин в них вторичен. Однако у него имеются места, которые безусловно отличаются оригинальностью и новизной по сравнению с тем, что было дано П.-Ж. Прудоном и М. Штирнером.

Нет, наверное, среди идеологов анархизма лиц, воздерживающихся от обвинения государства в антигуманности,

⁷¹ См.: Бакунин М. А. Избр. соч. Т. 2. С. 147.

⁷² Там же. С. 242.

⁷³ Там же. Т. 1. С. 68.

⁷⁴ Там же. С. 233.

⁷⁵ Там же. Т. 2. С. 39.

⁷⁶ Там же. С. 144.

разрушении лучших человеческих качеств, деморализации людей. М. А. Бакунин тоже выступает с такими обвинениями. Власть упрекается им в том, что она «действует столь же развратительно на тех, кто облечен ею, сколько и на тех, кто принужден ей покоряться. Под тлетворным влиянием ее одни становятся честолюбивыми и корыстолюбивыми деспотами, эксплуататорами общества в свою личную или сословную пользу, другие — рабами»⁷⁷.

Из этого не следует, будто от политической власти, государства в равной мере страдают и власть имущие, и подвластные. М. А. Бакунин показывает, что ярмо государства несут на себе главным образом низшие слои общества. Вечною тюрьмой является государство для народных масс⁷⁸. М.-Ж. Прудон и М. Штирнер так четко и резко не разоблачают антинародность государства, специально не концентрируют на ней пафоса своей критики. Мысль о государстве как вечной тюрьме народа М. А. Бакунин прилагает не только к политическим институтам эксплуататорского общества. Увы, ее он распространяет и на ту государственность трудящихся, установление которой в результате социалистической революции предвидит марксистская наука о государстве. Эта неправомерная, ошибочная экстраполяция в существенной степени обезцепивает бакунинское толкование антинародности государства.

Более содержательным представляется проводимое М. А. Бакуниным размежевание анархизма (в коллективистском его варианте) и либерализма. Либеральные доктринеры, указывает он, «первые сказали, что правительство, т. е. чиновный мир... облеченный специальной миссией отправлять деятельность государства, является необходимым *злом*... Однако мы видим, что на практике всякий раз, как серьезно заходит речь о государстве, доктринерские либералы выказывают себя не меньшими фанатиками абсолютного права государства, чем монархические абсолютисты и якобинцы»⁷⁹. Уподобление либералов апологетам абсолютной монархии и якобинцам — это, бесспорно, перебор. Но этатистская, прогосударственническая ориентация политического либерализма — факт. М. А. Бакунин не довольствуется простым установлением

⁷⁷ Там же. Т. 1. С. 189.

⁷⁸ См.: Там же. С. 237.

⁷⁹ Там же. Т. 2. С. 228.

данного факта. Им удачно раскрываются причины, вызвавшие его к жизни.

Первая причина — практическая: «громадное большинство доктринерских либералов принадлежит к буржуазии»⁸⁰. Вторая — теоретическая: либералы «берут индивидуальную свободу за основу и исходную точку своей теории, и как раз потому... они по роковой последовательности должны придти к признанию абсолютного права государства»⁸¹. Ясное понимание, казалось бы, странной связи между буржуазным индивидуализмом и этатистской идеологией — заслуга М. А. Бакунина. Такое понимание играет конструктивную роль в анализе политического сознания.

Есть еще одна бакунинская идея, которую нужно воспроизвести в контексте рассмотрения анархистской трактовки общей природы государства. Она в какой-то мере неудобна, поскольку выбивается из ряда привычных, стереотипных взглядов на анархизм. Сам М. А. Бакунин формулирует ее так: «...я не колеблюсь сказать, что государство есть зло, оно зло исторически необходимое, так же необходимое в прошлом, как будет рано или поздно необходимым его исчезновение»⁸². Антиэтатистское сознание, однако, не перестает быть таковым от признания им государства в качестве зла либо исторически необходимого, либо исторически случайного. Необходимость или случайность указывают лишь на характер той детерминации (в данном случае — причины), которая вызывает к жизни зло. Но они вовсе не меняют ни его смысла, ни его меры. Главное же в том, что М. А. Бакунин не доказывает, в чем конкретно состоит историческая необходимость, закономерность существования государства, почему общество испытывает потребность в политической форме и почему оно на определенном этапе в этой форме перестанет жизненно нуждаться.

* * *

Воззрения П.-Ж. Прудона, М. Штирнера, М. А. Бакунина на общую природу государства, анархистская его трактовка как явления порочного, демонического получают развитие и детализацию в представлениях о несовместимости государства и свободы, об эксплуататорской роли

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Там же. С. 229.

⁸² Там же. С. 242.

государства, о духовном порабощении личности, масс государством и т. д. Разбор этих представлений произведем в следующем параграфе.

3. Государство как враг свободы и эксплуататор

Одна из первых задач изучения типа политического сознания состоит в выявлении того, какие элементы (признаки) некоторого множества духовных формообразований принадлежат ему безусловно, а какие — лишь в известной степени. Установление этой пропорции требуется не только для определения общего объема содержания типа. Знать ее надо еще и потому, что она играет важную роль в его организации, построении. Элементы (признаки), которые будут проанализированы, принадлежат анархистскому типу политического сознания обязательно. Они помещаются в самом его центре и вместе с идеей исконной порочности, вредоносности государства стягивают воедино весь комплекс анархистских взглядов, чувств, настроений.

Бунт против авторитета, политической власти подстрекается в очень многом тем, что анархисты сознают и ощущают деятельность государства, государственную регламентацию человеческого общежития как умерщвление наивысшей социальной ценности, которой должен располагать индивид, — свободы. Соотношение государства и свободы — непреходящая и всегда остроактуальная проблема общественно-исторической практики и политико-теоретического знания. Не вдаваясь в подробную оценку решения ее анархистами, отметим все же, что не в последнюю очередь и их стараниями поддерживался столь необходимый повышенный интерес к ней.

Для П.-Ж. Прудона свобода — один из двух возможных фундаментальных принципов управления в обществе, противостоящий принципу авторитета. Режим авторитета он описывает как «управление одного всеми (*монархия или патриархат*)» либо как «управление всех всеми (*анархия или коммунизм*)»⁸³. Коренной чертой обоих видов режима авторитета П.-Ж. Прудон считает *нераздельность* власти. Если нераздельность власти — специфический

⁸³ Proudhon P.-J. Du principe fédératif et de la necessite de recon-stituer la parti de la revolution. P. 25.

признак режима авторитета, то сама авторитарность, власть, т. е. отсутствие свободы, связаны у П.-Ж. Прудона с управлением людьми, осуществляемым извне. Панархией же он называет политический строй того будущего, которое рисовалось воображению в первую очередь французских утопическо-коммунистических писателей 30-х — 40-х годов прошлого века⁸⁴. Режим свободы тоже имеет две модификации: «управление всех каждым — демократия; управление каждого каждым — *ан-архия* или *самоуправление* (Self — government). Характерная черта обеих модификаций этого режима — *разделение властей*»⁸⁵. Режим свободы отличает, по П.-Ж. Прудону, то, что управление перестает быть деятельностью внешних человеку и чуждых ему сил, становится делом каждого либо доходящим до каждого. Необходимо особо выделить понимание П.-Ж. Прудона анархии как самоуправления. Показательно, что для обозначения последнего он употребляет не французский термин *autonomie* (термин *autogestion*, наверное, более позднего происхождения), а английский — *Self-government*, который кажется ему передающим точнее социально-организационный смысл строя анархии.

Антиавторитарист П.-Ж. Прудон, признавая демократию разновидностью режима свободы, охотнее выставляет в качестве воплощения такового анархию. Анархия есть свобода (и, наоборот, свобода есть анархия), ибо порывает с «режимом воли», всяческим субъективизмом и опирается только на авторитет общественной необходимости, в пределах которой возможен учет воли каждого. Свобода, по П.-Ж. Прудону, заключается в равновесии «между правами и обязанностями; сделать человека свободным — значит уравновесить, уравнивать его с другими»⁸⁶. Она — в соблюдении «равенства в средствах производства и эквивалентности в обмене»⁸⁷. Эти прудоновские квалификации свободы грешат абстрактным юрицизмом: в тени остаются ее исторические, социально-экономические, классовые ас-

⁸⁴ Подробнее об этом см.: *Волгин В. П.* Французский утопический коммунизм. М., 1960. С. 207—363; *Иоаннисян А. Р.* К истории французского утопического коммунизма первой половины XIX столетия. М., 1981; *Он же.* Революционно-коммунистическое движение во Франции в 1840—1841 гг. М., 1983.

⁸⁵ *Proudhon P.-J.* Du principe fédératif et de la necessite de reconstruire la parti de la revolution. P. 25.

⁸⁶ *Прудон П.-Ж.* Что такое собственность? С. 157.

⁸⁷ Там же. С. 160.

пекты, не подчеркивается их значение. В критике режима авторитета, государства, власти как антагонистов и могильщиков свободы П.-Ж. Прудон оперирует, в основном, доводами политико-правового и этического плана, он защищает мелкобуржуазный идеал равенства имуществ. Этим, однако, не зачеркиваются здравые мысли П.-Ж. Прудона о том, что свобода индивидов предполагает сбалансированность их прав и обязанностей, что реализуется она через законы правового общения и т. п.

Становление государства, согласно П.-Ж. Прудону, прямо влечет за собой угасание социальной свободы. Такой результат наступает неотвратимо. «Государственная власть имеет собственную непреклонную логику... логику тигра, который, будучи обуреваем жадной кровью, насыщается лишь кровью»⁸⁸. Жертвой власти-тигра оказывается свобода. Гибель ее предрешена потому, что «власть фатально стремится к деспотизму»⁸⁹. В условиях же деспотизма свободным бывает только деспот. П.-Ж. Прудон настойчиво подчеркивает неизбежность антилибертарного характера государственной власти и увязывает его, в частности, с тем, что он называет «экономическо-политическим фатализмом»: «В основе своей все правительства, покоящиеся на экономическо-политическом фатализме, суть тиранические»⁹⁰.

Прудоновское упоминание об «экономическо-политическом» не стоит переоценивать. П.-Ж. Прудон делает акцент все-таки на несовместимости со свободой мира объективных закономерностей, мира внешнеобязательных факторов и т. п. В этом убеждает, например, его отрицательное (и находящееся не совсем в ладах с истиной) суждение о Н. Макиавелли, Т. Гоббсе, Б. Спинозе. «Макиавелли, Гоббс, Спиноза базируют государство на принципе необходимости, и все трое приходят к деспотизму»⁹¹ (т. е. к оправданию деспотизма. — Л. М.). С истиной П.-Ж. Прудон расходится не там, где им фиксируется интерес названных мыслителей к проблематике необходимости. Он отступает от истины там, где выдает социальную необходимость за «экономическо-политический фатализм» и где оценивает полагание необходимости в качестве

⁸⁸ Proudhon P.-J. Les confessions d'un revolutionnaire. P. 46.

⁸⁹ Proudhon P.-J. De la justice dans la revolutions et dans eglise. P. 384.

⁹⁰ Ibid. P. 400.

⁹¹ Ibid. P. 389.

базиса, на котором вырастает и жизнедействует государство, позицией, будто бы однозначно ведущей к обоснованию и оправданию деспотизма. Здесь снова непосредственно проступает норма совместного существования этатистского и анархистского типов политического сознания: двуединство острого противоборства, их перманентный конфликт-контакт (см. § 4 гл. первой этой работы). Как идеологи-этатисты никогда не прекращают ведения огня по позициям анархизма, так соответственно и идеологи-анархисты все время скрыто или явно борются с установками этатизма.

По П.-Ж. Прудону, любая власть, любое правительство служат инструментами и оплотом тирании⁹². Они подавляют сопротивляющихся и, обладая высшими прерогативами, ставят «крест на справедливости и свободе: это и есть *raison d'Etat*»⁹³. Власть по своей природе и назначению безгранична. Она скручивает индивида в бараний рог, начисто лишает его свободы, используя для этого все приемы закабаления, вплоть до смертоубийства⁹⁴. При выражении индивидом хотя бы малейшего недовольства он «подавляется, наказывается, шельмуется, ущемляется, делается объектом травли, ему затыкают рот, лишают жизни, обезоруживают, связывают, бросают в тюрьму, расстреливают, терзают, осуждают, депортируют, им жертвуют, его продают и предают... Таково правительство, таковы его справедливость и мораль»⁹⁵. Субъектом, у которого правительство, политическая власть отнимают свободу, по мнению П.-Ж. Прудона, выступает не только каждая отдельная личность. Государство закрепощает нацию в целом, всю страну. При таком положении дел «Самыми свободными нациями являются те нации, в которых государственная власть обладает наименьшими влиянием и силой... И, напротив, наиболее несвободны те нации, где государственная власть в наивысшей степени организована и могущественна»⁹⁶. В подобного рода рассуждениях анархизм близко подходит к границе с либерализмом, однако не пересекает ее.

⁹² См.: *Proudhon P.-J. Les confessions d'un revolutionnaire*. P. 339.

⁹³ *Proudhon P.-J. De la justice dans la revolutions et dans eglise*. P. 395.

⁹⁴ *Ibid.* P. 487.

⁹⁵ Цит. по: *Salomon G. Proudhon, Leben und Werke (bis 1849) // Proudhon P.-J. Bekenntnisse eines Revolutionärs von 1848*. B., 1923. S. 45.

⁹⁶ *Proudhon P.-J. Les confessions d'un revolutionnaire*. P. 37.

Поскольку государство, его слуги суть жандармы, тюремщики и палачи свободы, постольку, полагает П.-Ж. Прудон, нелепо ожидать от них жестов свободолюбия. На больших простаков рассчитана их деспотически-патерналистская демагогия типа: «Передайте нам право распоряжаться жизнью и смертью вас самих и вашего имущества — и мы сделаем вас свободными!»⁹⁷. Свобода индивида, автономия общества никогда не воцаряются посредством государства, вместе с государством. Их может осуществить, по П.-Ж. Прудону, безгосударственный строй, анархия.

Она покончит также с эксплуатацией, которой государство подвергает индивида и общество. В. И. Ленин указывает, что против *эксплуатации* анархизм не дал ничего, кроме общих фраз⁹⁸. Именно в подобном духе выдержаны прудоновские суждения о государстве-эксплуататоре. Выстраивать их в определенную систему, когда они фактически никакой системы не образуют и достаточно туманны, — задача не из самых благодарных...

О том, что П.-Ж. Прудон считает государство институтом по натуре своей эксплуататорским, свидетельствуют проводимые им параллели между собственностью (т. е. кражей, безвозмездным присвоением чужого труда, коллективных сил) и государством, указания на связи между ними⁹⁹. Политическая власть (управление людей людьми) поставлена П.-Ж. Прудонем в один ряд с эксплуатацией людей людьми¹⁰⁰.

Есть у П.-Ж. Прудона высказывание о государстве как об орудии, помогающем эксплуатировать индивидов¹⁰¹, а также иллюстрация этого высказывания. «Каждое действие, каждое предприятие, каждое движение того, кем управляют, отмечается, регистрируется, таксируется, штемпелюется, измеряется, разносится по рубрикам, оценивается, облагается налогом, предназначается для чего-либо, получает личное клеймо, визируется, служит кому-то на поминанием, встречает помехи, исправляется, улаживается и корректируется. Под предлогом общественной пользы или общего блага на того, кем управляют, налагается контрибуция, к нему придираются, его подвергают заключению, эксплуатируют, делают объектом монополии, включают

⁹⁷ Ibid. P. 32.

⁹⁸ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 377.

⁹⁹ См.: Прудон П.-Ж. Что такое собственность? С. 152.

¹⁰⁰ См.: Proudhon P.-J. Les confessions d'un revolutionnaire. P. 38.

¹⁰¹ См.: Ibid. P. 32.

в концессии, мистифицируют»¹⁰². Лица, которые так безжалостно управляют людьми, господствуют над ними, образуют правительствующий класс, аппарат государства. Этот класс столь же паразитичен, как владеющий капиталом и живущий эксплуатацией, нарушениями справедливого обмена класс буржуазии. Слой управленцев, по П.-Ж. Прудону, — непроизводительная каста, отчужденная от общества. Она не может существовать, не эксплуатируя последнее¹⁰³.

Возмущение П.-Ж. Прудона тем, что государство душил свободу, угнетает и эксплуатирует людей, не есть плод желчного характера, личной озлобленности и тому подобных свойств мыслителя. Это возмущение питается реальными обстоятельствами бытия современной П.-Ж. Прудону французской буржуазной государственности. Он верно разоблачает целый ряд проявлений ее репрессивно-угнетательской сущности. Верно, но крайне непоследовательно. Желая устранить их, П.-Ж. Прудон практически хлопочет о свободе для мелкого частного собственника («владельца»), для общества, базирующегося на системе отношений мелкой частной собственности. Однако в таком обществе неизбежно сохранится государственность, природа которой останется антилибертарной.

«Обычно анархистов рассматривают в качестве самых рьяных приверженцев свободы, которые ставят ее в принципе превыше всего. Этот взгляд на анархистов в данном смысле естествен. Высокое почитание ими свободы делает ее (больше, чем какую-либо иную ценность) непосредственной целью их устремлений»¹⁰⁴. Автор процитированных строк прав. Только напрасно он отлучил от анархизма М. Штирнера¹⁰⁵, одержимого идеей свободы и привнесшего немало своего в ее анархистскую версию.

Штирнеровскую трактовку свободы в ее связи с государством ни по содержанию, ни по форме действительно не спутаешь с каким-либо иным толкованием этого предмета. Для М. Штирнера правомерна и достойна существ-

¹⁰² Цит. по.: Salomon G. Proudhon, Leben und Werke bis 1849. S. 44.

¹⁰³ Подробнее см.: *Ansart P. Marx et l'anarchisme: Essai sur la sociologies de Saint-Simon, Proudhon et Marx.* P., 1969. P. 239—240. Общая оценка этой монографии, автор которой бесосновательно старается сблизить историко-материалистическую науку об обществе и государстве с анархистскими представлениями, — задача самостоятельного критического разбора.

¹⁰⁴ *Ritter A. Anarchism: A theoretical analysis.* Cambridge, 1980. P. 9.

¹⁰⁵ *Ibid.* P. 6.

вования исключительно свобода индивида, единственного, «эгоиста». Иные социальные субъекты (группы, общности, общество), институты и т. п. свободы иметь не должны. Свобода «эгоиста» конкретно означает его абсолютное отключение от каких бы то ни было обязательств перед другими, разрыв со всяким долгом к внешним по отношению к «эгоисту» вещам, полное пренебрежение любыми общественно значимыми регуляторами¹⁰⁶. Свобода «эгоиста» в штирнеровской его трактовке есть не что иное, как безудержное своеволие индивида, полагающегося в жизни лишь на собственную силу.

С позиций волюнтаризма, который категорически отвергает социальный мир как систему объективных закономерностей, необходимых взаимозависимостей, общеобязательных норм, логично усматривать в государстве, законодательстве, режиме политического властвования, наиболее осязаемым образом выражающих эту особенность социального мира, главных антиподов и гонителей свободы. М. Штирнер так и смотрит на них. Он совершенно не приемлет сферы политики, поскольку в ней человек вынужден всегда находиться в состоянии долженствования, являться марионеткой. «Как могу я, например, быть свободным, когда я связан присягой конституции, хартии, закону и „покаялся служить своему народу телом и душой“?»¹⁰⁷

Не одни только политико-правовые обязанности (а также религиозные заповеди и даже веления совести) делают индивида рабом. Его свобода исчезает и тогда, когда он оказывается лицом к лицу со свободой народа. «Народ может быть свободен не иначе, как за счет единственного; ибо главным объектом в этой свободе является не единственный, а народ. Чем свободней народ, тем связанней единственный»¹⁰⁸. М. Штирнер вышучивает тезис, согласно которому индивиду удастся обрести свою свободу в пределах «общего», в границах государства, если он будет строго соблюдать предписания властей,

¹⁰⁶ См.: Штирнер М. Единственный и его собственность. С. 147. 236. У М. Штирнера индивид — существо не просто асоциальное (как у Н. Макиавелли, Т. Гоббса), а скорее даже пребывающее за гранью человеческого вообще: «Человек ни к чему „ни призван“, он не имеет никакой „задачи“, никакого „предназначения“; не имеет, как не имеет их растение или животное» (Там же. С. 241).

¹⁰⁷ Там же. С. 161.

¹⁰⁸ Там же. С. 151.

верно служить им. С его, М. Штирнера, точки зрения, свободу вообще не получают служением, точнее — прислуживанием. «Покорный слуга является свободным человеком! Какая поразительная нелепость»¹⁰⁹. Да, пресмыкательством перед прусским монархом и его бюрократическо-полицейским аппаратом свободы впрямь не добьешься. Однако анархистски-нигилистическому сознанию не дано понять, что свобода индивида никогда не может быть достигнута огульным третированием вообще всех мыслимых социальных (в том числе политико-правовых) институтов и норм и что она реально достижима только на путях эмансипации народа от экономического, политического и духовного гнета эксплуататорских классов, утверждения в обществе свободы, социальной справедливости, гуманных отношений между людьми. В особенности политическая свобода завоевывается превращением государства, всего аппарата публичной власти «из органа, стоящего над обществом, в орган, этому обществу всецело подчиненный»¹¹⁰.

Свое бытие (господство) государство реализует, по М. Штирнеру, поработая личность, отнимая у нее свободу, как открыто насильственными методами (цензура, надзор, наказания, застенки, изгнание и пр.), так и методами духовно-нравственной тирании. «Чтобы государство могло развиваться естественно, оно накладывает на меня „нож культуры“, оно дает мне воспитание и образование, соответствующие его потребностям, а не моим»¹¹¹. Государство органически не в состоянии вести себя иначе. В каждом индивиде ему мерещится «эгоист», желающий оставаться просто самим собой и уже потому могущий быть преступником, противником государства. Оно «поступает по отношению к индивиду всегда недоверчиво, ибо в эгоизме индивида оно узнает своего естественного врага; государство всегда требует „удостоверения“ (здесь — свидетельства благонадежности.— Л. М.), и тот, кто не может представить удостоверения в своей личности, тот попадает во власть его сыскной инквизиции»¹¹². Государство не выносит того, чтобы хоть кто-нибудь из индивидов был подлинной личностью, имел собственную волю, проводил самостоятельную линию поведения.

¹⁰⁹ Там же. С. 83.

¹¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 19. С. 26.

¹¹¹ Штирнер М. Единственный и его собственность. С. 166.

¹¹² Там же. С. 221.

Политическая власть неизменно навязывает индивиду чуждую ему и унижающую его достоинство государственную волю. Опутывая отдельную личность бесчисленными внешними регламентациями, ограничениями и подчиняя ее таким способом чему-то абстрактно-всеобщему, государство властвует еще и как «господин моего духа, требующий у меня веры и предписывающий мне параграфы веры — законы; оно оказывает на меня моральное воздействие, покоряет мой дух»¹¹³. Накладывая на индивида «нож культуры», государство стремится, как считает М. Штирнер, обучить и воспитать подданного, готового с искренним энтузиазмом служить «общему» («святому»), приносить себя в жертву ему, обожать владык земных и небесных, блюсти предписанные законы, готового быть «безвредным», «безопасным», «полезным» и т. д. До проявлений терпимости к такой вымуштрованной, рабски-покорной особи государство может снизить. «Пусть ты необыкновенно богат или страшно беден, буржуазное государство предоставляет это тебе; но ты должен иметь „хороший образ мыслей“. Этого образа мыслей оно требует от тебя... И поэтому оно будет охранять тебя от „злых нашептываний“, и поэтому оно „злонамеренных“ будет держать за высокими стенами, заглушать их возбуждающие речи цензурой, наказаниями и тюрьмой»¹¹⁴.

Такие обличения государства как врага свободы «эгоистов», как поработителя их духа исходят от писателя, который до самых крайних выводов развивает свою субъективно-идеалистическую концепцию индивидуализма. Они принадлежат тому, кто говорит, между прочим, также от имени форменного «дна» буржуазного общества, его криминально-богемной среды (людей без занятий: аферистов, воров, проституток, убийц, игроков и пр.)¹¹⁵. Упомянувшиеся обличения во многом продиктованы недовольством идеолога немецкой мелкой буржуазии реакционным прусским монархическим строем, который принимается им за образец государства вообще.

Однако все указанные факты не зачеркивают элементов реалистичности в оценках М. Штирнером некоторых черт угнетательской функции механизмов и процедур политического властвования, свойственных эксплуататорской

¹¹³ Там же. С. 339.

¹¹⁴ Там же. С. 83.

¹¹⁵ См.: Там же. С. 88—89.

государственности (притом не только прошлого столетия)¹¹⁶.

Надо хорошо понимать, чей (какой общественной группы) интерес защищает идеолог, высказывающий суждения о мире политики. Необходимо сопоставлять эти суждения с теоретическими предпочтениями идеолога, с его философским кредо и т. д. Но в особенности важно сверять их непосредственно с самой политической действительностью и тщательно выявлять, в какой мере в них получают отражение ее признаки, противоречия, тенденции. Сведения о «социальном портрете» идеолога, сколь бы обширными они ни были, автоматически не дают знания существа и степени достоверности тех или иных конкретных его политических взглядов. В исследованиях различных формообразований политического сознания ответ на вопрос «кто говорит» не освобождает от обязанности ответить и на другой вопрос: «что и как говорится».

Среди методов, с помощью которых политическая власть и ее сторонники внушают индивидам государственнический образ мыслей, М. Штирнер выделяет, в частности, пропаганду культа государства. Развертывание ее он ставит в вину... «политическому либерализму». «Государство! Государство! — вот был всеобщий клич (якобы провозглашенный либералами. — Л. М.)... Мысль о государстве поселилась во всех сердцах и вызвала воодушевление; служить ему, этому мирскому богу, стало новым богослужением и культом... Служить государству или нации стало высшим идеалом, интересы государства сделались высшими интересами... исчезли особые интересы и отдельные личности и воцарилось самопожертвование во имя государства. Надобно отказаться от себя и жить только для государства. Нужно поступать „незаинтересованно“: нельзя желать пользы для себя, а лишь для государства»¹¹⁷.

Нечто, принимаемое М. Штирнером за европейский политический либерализм, очень отдаленно напоминает истинное содержание политико-юридических лозунгов раннебуржуазного либерализма, сформулированных прежде всего Дж. Локком, А. Смитом, И. Кантом, В. фон Гум-

¹¹⁶ Юрген Кучинский считает, что М. Штирнер дал, например, «великолепную характеристику свободы печати во Франции», какой она являлась в этой буржуазной стране в середине XIX в. См.: *Kuczynski J. Menschenrechte und Klassenrechte*. В., 1978. S. 91.

¹¹⁷ *Штирнер М. Единственный и его собственность*. С. 80.

больдтом, И. Бентамом, Б. Констаном и др. Однако действительно утвердившаяся в буржуазном политико-теоретическом сознании XVII—XIX вв. установка на апологию государственности в общем атакована прицельно. Конечно же, с эгзистенциальными представлениями о государстве, восходящими в Новое время к Н. Макиавелли, Т. Гоббсу и развитыми Г. В. Ф. Гегелем на базе объективного идеализма в цельное философско-политическое учение, а не с собственно политическим либерализмом полемизирует на самом деле М. Штирнер¹¹⁸. Анархистская мысль в состоянии выступить против апологии государства. Но она совершенно бессильна теоретически объяснить ее и показать, при каких условиях «снимаются», делаются невозможными всякие проявления культа государства, сам этот консервативно-ритуальный способ организации политической жизни общества.

В штирнеровском понимании государственности как зла одной из форм отчуждения свободы, производимого политическими институтами у индивидов, выступает эксплуатация последних государством. «Государство мешает мне осуществить мою ценность... Оно все время старается извлечь из меня *пользу*, т. е. эксплуатировать, высасывать, использовать меня»¹¹⁹. Политическая власть заботится вовсе не о единственном и его интересах, но лишь о себе и своих интересах. В то время когда единственный терпит крах и гибнет, оно может процветать.

Ближайшим образом в государственно-устроенном обществе неимущих эксплуатируют богачи, буржуа, которые становятся таковыми по воле государства, передающего им их же имущество в ленное владение. Деньги и добро капиталистов оказываются, по логике М. Штирнера, в конце концов имуществом государства и потому именно оно выступает в роли главного эксплуататора. «Государство покоится на *рабстве* труда. Если *труд осво-*

¹¹⁸ Прямое свидетельство конфронтации М. Штирнера с Гегелем, помимо множества прочих веских подтверждений ее наличия, — резкий выпад против известного гегелевского тезиса о долге индивида почитать государство как земнобожественное существо (*Гегель*. Философия права. § 272). Можно согласиться с Берндтом Кастом, который полагает, что «„Единственный и его собственность“ есть оппозиция Гегелю, а Единственный — это экстремальный Анти-Гегель» (*Kast B. Die Thematik des "Eigners" in der Philosophie Max Stirners: Sein Beitrag zur Radikalisierung der anthropologische Fragestellung*. Bonn, 1979. S. 256).

¹¹⁹ *Штирнер М.* Единственный и его собственность. С. 189.

бодится, государство погибло»¹²⁰. М. Штирнер путает политико-экономическое с формально-юридическим, не осознавая той очевидности, как показывают К. Маркс и Ф. Энгельс в «Немецкой идеологии», что «современное государство, господство буржуазии, покоится на *свободе труда*»¹²¹. В условиях капитализма эта свобода есть не более чем свободная конкуренция пролетариев между собой, привести к уничтожению эксплуататорского государства она ни в коей мере не может.

Общее представление о свободе в ее связи с государством у М. Штирнера весьма противоречиво. С одной стороны, он вроде бы недвусмысленно признает, что «всякая абсолютная свобода нелепость»¹²²; по его мнению, «государство не может существовать при неограниченной свободе. Ограничение неизбежно всюду, ибо невозможно избавиться от всех стеснений»¹²³. Однако, с другой стороны, по существу аннулируя эти трезвые суждения, он заявляет: «Свободы хотите вы все, вы все хотите *известной свободы*... Свобода может быть только полной, всей свободой»¹²⁴. Чтобы завоевать потребную «эгоисту» «всю свободу», надо лишь напрячь ум и волю и сообразовать их с имеющимся понятием о человеке. Чем выше, совершенней идеал человека, тем больше шансов состояться свободе, которая пужна «эгоисту».

М. Штирнер так и остался в неведении о том, что «люди завоевывали себе свободу всякий раз постольку, поскольку это диктовалось им и допускалось не их идеалом человека, а существующими производительными силами»¹²⁵. Проблемы зависимости уровня свободы, достигаемого людьми на каждом конкретном этапе развития общества, от действия соответствующих экономических и социально-исторических факторов для М. Штирнера нет. Его мысль не касается этой детерминации — она вращается вокруг метафизической дилеммы: или свобода, или государство. Путь поиска необходимых опосредствований свободы государством был ей заказан. Поэтому не мог возникнуть перед ней вопрос, на каком уровне устанавливается и в каких политико-юридических формах ре-

¹²⁰ Там же. С. 82.

¹²¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 192.

¹²² Штирнер М. Единственный и его собственность. С. 209.

¹²³ Там же. С. 228.

¹²⁴ Там же. С. 122.

¹²⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 433.

ально существует в различных государствах порядок свободы¹²⁶.

Бакунинская трактовка соотношения государства и свободы отличается от штирнеровской. У М. А. Бакунина она более предметна и развита. Тем не менее анти-историзма и волюнтаристических подходов в ней очень много. Главное же в том, что М. А. Бакунин целиком разделяет один из краеугольных тезисов анархистской идеологии: всякое, любое государство есть вековечный непримиримый враг свободы¹²⁷.

М. А. Бакунин объявляет о своей ревнивой влюбленности в человеческую свободу, которая рассматривается им как необходимое условие всего, чему он поклоняется и что уважает в человечестве. Говоря о свободе, М. А. Бакунин в первую очередь имеет в виду свободу отдельного человека, состоящую «единственно в том, что он (человек.— Л. М.) повинуетя естественным законам потому, что он сам признает их таковыми, а не потому, что они были ему внешне навязаны какой-либо посторонней волей — божественной или человеческой, коллективной или индивидуальной»¹²⁸.

Свобода человека — существа сугубо общественного — изымается здесь из сферы социальной нормативности, т. е. из среды его реальной жизнедеятельности, и привязывается к природному началу. Бакунинская «концепция человеческой свободы и процессов, с помощью которых эта свобода человеком достигается, основана на понимании им (М. А. Бакуниным.— Л. М.) мира природы как предсуществующей и самой глубинной ее детерминанты»¹²⁹. Наблюдение правильное. Если, стало быть, свободу человека в конечном счете определяет природный мир, то воздействие на нее социокультурного мира способно лишь навредить ей, ее разрушает.

Отсюда закономерно, что политико-юридическое общезжитие со всеми его «противоестественными» регулятивами попадает у М. А. Бакунина в число смертельных врагов человеческой свободы. Принцип власти и принцип свободы

¹²⁶ См.: *Frei B. Die anarchistische Utopie: Freiheit und Ordnung.* Frankfurt a. M., 1971. S. 82.

¹²⁷ Заслуживает внимания удачное рассмотрение В. Г. Графским взглядов М. А. Бакунина на свободу, социальную революцию и государство. См.: *Графский В. Г.* Указ. соч. С. 44—48.

¹²⁸ *Бакунин М. А.* Избр. соч. Т. 2. С. 149.

¹²⁹ *Saltman R. B. The social and political thought of Michael Bakunin.* Westport (Conn.), 1983. P. 33.

не могут вместе ужиться в государстве: «первый всегда разрушает второй... там, где он оставляет его существование частично в пользу какого-либо меньшинства, это уже больше не свобода, а привилегия. Государство, следовательно, превращает то, что принято называть естественной свободой людей», в рабство для всех и в привилегию для некоторых»¹³⁰.

Мысль о том, что благодаря государству отдельные группы людей сохраняют свободу, становящуюся в обстановке изъятия ее у остальной части населения привилегией, является здравой мыслью. Но при одном условии: точной историко-типологической характеристике государственности, которая с таким пристрастием манипулирует свободой; М. А. Бакунин подобного условия не соблюдает. По его убеждению, «всякая власть, организованная, установленная, воздействующая на народ, необходимо исключает свободу народа»¹³¹; всякое государство не доверяет самодеятельности и свободному движению масс. Эти положения нарочито заостряются М. А. Бакуниным, чтобы сильнее уязвить ими марксистскую концепцию завоевания политической власти пролетариатом, слома эксплуататорской государственности и создания государства трудящихся. К тому же М. А. Бакунин говорит подчас, что государство посягает на свободу *каждого* человека, отступая от своей собственной идеи об избирательном отношении государства к свободе различных групп людей. Оно навязывает себя *каждому* индивиду «как единственный представитель добра, спасения, справедливости всех. Оно ограничивает свободу каждого во имя свободы всех, индивидуальные интересы каждого во имя коллективного интереса целого общества»¹³².

М. А. Бакунину кажется, что «коллективного интереса целого общества» объективно не существует, что этот интерес — фикция, изобретенная для оправдания «угрожающей и бесчеловечной теории абсолютного права государства». Между тем признание факта существования такого интереса вовсе не обязывает идеологически выражать его в форме «теории абсолютного права государства». С гораздо большей логической последовательностью, о чем пишет сам М. А. Бакунин, эту теорию можно основывать на милости божьей¹³³.

¹³⁰ Бакунин М. А. Избр. соч. Т. 2. С. 218—219.

¹³¹ Там же. С. 39.

¹³² Там же. С. 227.

¹³³ См.: Там же.

Анархистская концепция М. А. Бакунина коллективистична. В данном отношении она выгодно отличается от крайнего индивидуализма М. Штирнера. Русский революционер стремится к организации общества и коллективной (социальной) собственности снизу вверх посредством вольного объединения, ассоциирования людей, которые во взаимоотношениях друг с другом будут руководствоваться пормами нравственности¹³⁴. М. А. Бакунин считает, что только таким образом можно будет достичь свободы каждого. «Я становлюсь действительно свободным лишь благодаря свободе других, так что, чем больше количество свободных людей, окружающих меня, чем глубже и шире их свобода, тем распространеннее, глубже и шире становится моя свобода»¹³⁵. Свобода нужна для полного развития индивидом всех человеческих способностей и полного пользования ими путем воспитания, научного образования и материального благополучия¹³⁶. Отсюда следует, что свобода, по М. А. Бакунину, есть не самоцель, но то обязательное условие, наличие которого обеспечивает реализацию наивысшей ценности — полное развитие человека¹³⁷.

Однако в рамках государственности такая социальная ценность реализоваться не может, ибо политическая власть, по несокрушимо у убеждению М. А. Бакунина, — отрицает всякую свободу, т. е. первую предпосылку превращения упомянутой социальной ценности в действительность. Та эклектическая методология, которой руководствуется М. А. Бакунин при объяснении явлений общественной жизни, препятствует пониманию им поэтапного характера прогресса свободы, неизбежности ее существования в определенные исторические эпохи в государственно-правовых формах.

¹³⁴ К этому представлению М. А. Бакунина вполне может быть отнесена квалификация, данная Джорджем Вудкоком анархизму вообще: «В действительности анархизм, который опирается на веру в естественное право и справедливость, стоит в резкой оппозиции к нигилизму, отрицающему всякое моральное право» (*Woodcock G. Anarchism // The encyclopedia of philosophy. N. Y., 1967. Vol. 1. P. 102*).

¹³⁶ Бакунин М. А. Избр. соч. Т. 2. С. 238.

¹³⁶ См.: Там же. С. 239.

¹³⁷ В этом вопросе мы расходимся с мнением И. Г. Лиоренцевича, полагающего, будто «свобода личности имела у Бакунина абсолютизированный характер, она давалась без малейшей попытки выяснить, для чего эта свобода необходима» (Социологическая мысль в России: Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX — начала XX в. Л., 1978. С. 122).

Подобная методология мешает ему познать механику зависимости ограничений, попрания политико-юридической и духовной свободы общества, индивида от фактической несвободы, сковывающей личность в сфере материально-производственных отношений. Но в тех пределах, в которых он упорно заостряет проблему подавления эксплуататорским государством свободы народа, свободы индивида, не принадлежащего к господствующим классам, к привилегированным слоям, М. А. Бакунин прав. Проблема эта — не надуманная, а настоящая и отражает она один из подлинных антагонизмов старого, основанного на частной собственности мироустройства.

Здесь нам снова придется отчасти разойтись во мнении с И. Г. Лиоренцевичем. Он пишет: «Реально существующее классовое противоречие между трудом и капиталом подменялось (М. А. Бакуниным.— Л. М.) безжизненным надклассовым конфликтом между личностью и любым, в том числе социалистическим, государством»¹³⁸. Возражение вызывает взгляд на конфликт между личностью и государством как на нечто «безжизненное» и «надклассовое».

В действительной, эмпирической истории столкновения интересов личности и государства выступают как очень реальные, подлинно жизненные конфликты, наполненные всякий раз конкретным классовым содержанием. Их социально-экономическая подоплека, общий политический смысл, разумеется, нетождественны в условиях капиталистического и социалистического строя. Но отсюда не следует, будто при социализме нет никаких коллизий между аппаратом публичной власти и личностью. Они здесь всплывают и имеют место. Бюрократические методы управления, помехи, чинимые в реализации гарантированных конституций прав и свобод, функционалистский подход к людям (как к «винтикам») и т. д., конечно, грубо противоречат законным интересам личности, принижают ее. С другой стороны, криминальное, антиобщественное поведение личности, небрежение ею своими гражданскими и прочими обязанностями находятся в остром конфликте с интересами и целями социалистической государственности. Все это необходимо четко видеть, ясно признавать и трезво изучать, а не пугаться, не впадать в панику и не объявлять подобные ситуации вообще несуществующими...

Возобновляя прерванное изложение и возвращаясь к самому М. А. Бакунину, придется констатировать, что в его

¹³⁸ Там же. С. 123.

анархистской концепции теоретических изъянов, требующих строго критического анализа, увы, достаточно. При таких обстоятельствах надо быть сугубо осторожным, чтобы невзначай не приписать ей еще и грехи мнимые.

Вред государства проистекает, согласно М. А. Бакунину, как из отрицания политической властью свободы, так и из ее эксплуататорской роли по отношению к обществу и личности. Государство «всегда гарантирует то, что находит: одним — их богатство, другим — их бедность; одним — свободу, основанную на собственности, другим — рабство, неизбежное следствие их нищеты; и оно заставляет нищих вечно работать и в случае надобности умирать для увеличения и сохранения богатства, которое является причиной их нищеты и их рабства. Такова истинная природа и истинная миссия государства»¹³⁹.

Нельзя оспорить того, что в досоциалистическом классовом обществе государственность выступает организационной подпоркой и активным элементом всей складывающейся в этом обществе системы эксплуатации человека, в первую очередь — системы безвозмездного присвоения собственниками средств производства продуктов прибавочного, а иногда и части необходимого труда непосредственных производителей. Акцентирование черт государства в досоциалистическом классовом обществе как установление эксплуататорского заслуживает признания¹⁴⁰. Трактовка же самого механизма эксплуатации вызывает нарекания: она дается очень упрощенно. М. А. Бакунин не поясняет, какие объективные социальные причины порождают неравномерное распределение имуществ (богатство — бедность). Он переставляет местами условие и обусловленность: рабство тружеников не есть следствие их нищеты, наоборот, их нищета — результат их экономической зависимости, экономического бесправия. Аппарат эксплуататорского государства заставляет, конечно, работать нищих с помощью административных мер. Но прежде всего (в особенности это типично для буржуазного общества) бедняков заставляют работать отсутствие у них собствен-

¹³⁹ Бакунин М. А. Избр. соч. Т. 2. С. 217.

¹⁴⁰ Отмечая, что, «с точки зрения Бакунина, государство, которое как таковое ведет в действительности паразитическое существование, является фанатиком и инквизитором», Анри Арво не пытается раскрыть связь этой мысли о паразитизме государства с бакунинской оценкой государства в качестве эксплуататора. См.: *Arvon H. Michel Bakounine ou la vie contre la science*. P., 1966. P. 58.

ных средств производства, материальная нужда и т. п. факторы. Некоторым образом удивительно, что такие представления об эксплуатации имеет человек, изучавший Марксов «Капитал» и даже собиравшийся переводить его на русский язык.

Правда, в его текстах есть отдельные смутные признаки знакомства с содержанием «Капитала». Он, например, воспроизводит тезис о взаимосвязи эксплуатации и управления. Посмотрим, однако, какая формулировка сообщается этому тезису. «Эксплуатация и Управление — два неотделимых друг от друга выражения того, что называется политикой, причем первая дает способы управлять и образует необходимую основу, равно как и цель всякого управления, которое, в свою очередь, гарантирует и легализует возможность эксплуатировать. С начала истории они составляют... реальную жизнь Государств»¹⁴¹. Основу всякого социального управления образует бесспорно не эксплуатация, но потребность в организации и поддержании человеческого общежития, совместной, кооперативной деятельности людей. В историческом и социологическом планах эксплуатация и управление — два отделимых друг от друга явления. Целью социального (в том числе политического) управления эксплуатация становится лишь там, где господствует строй частнособственнических отношений. М. А. Бакунин заблуждается, тем более что усматривает в эксплуатации факт, производный от политики. По-своему он логичен. Именно так и должен расценивать эксплуатацию тот, для кого политическое, государственническое выступают одним из первоисточков всех общественных бедствий, неурядиц, зол.

Эксплуатация, согласно М. А. Бакунину, потому производна от политики, государства, что само государство есть воплощение паразитического и догматического разума привилегированных. «Организация, основанная на трех отвратительных вещах: бюрократии, полиции и постоянной армии,— вот что представляет собою ныне государство; это видимое тело эксплуатирующего и доктринерского разума привилегированных классов»¹⁴². Упоминания о «классах», о «ныне» в этом высказывании особого значения не имеют. Главную смысловую нагрузку несет слово «разум». Суть здесь в трактовке М. А. Бакуниным испорченного, извращенного *сознания* привилегированных групп конечной, последней причиной имеющейся в обществе эксплуатации

¹⁴¹ Бакунин М. А. Избр. соч. Т. 2. С. 263.

¹⁴² Там же. С. 262.

людей. Анархистский способ политического мышления может в определенных случаях приводить к реалистическим суждениям о некоторых аспектах политики, государства, власти. Но он не в состоянии в целом освободиться от имманентного ему идеалистического понимания социального мира¹⁴³. С учетом этого момента заслуживают продумывания выводы В. Ф. Пустарнакова о том, что «общий материалистический характер бакунинской концепции бытия не вызывает сомнений», что «бакунинская философская концепция второй половины 60-х — первой половины 70-х годов XIX в. ... весьма последовательная атеистическая и материалистическая концепция со значительными элементами диалектики»¹⁴⁴. Такие выводы кажутся излишне общими и категоричными. Они, во всяком случае, заметно отличаются от заявления самого же В. Ф. Пустарнакова, согласно которому «с философскими взглядами Бакунина-анархиста есть еще много неясностей»¹⁴⁵.

* * *

Восприятие анархистами государственности в качестве зла дает повод говорить о привнесении ими в процесс ее ценностно-смыслового осознания морального критерия, чужеродного той сфере политического, с которой реально имели дело мыслители XVI — XIX вв. Нельзя, однако, забывать (и содержание настоящего параграфа это подтверждает), что зло у анархистов — сплошь и рядом синоним враждебного, обозначение врага. Пользование же категорией «враг» едва ли нарушает чистоту собственно политологического освоения действительности государства. Враждебными индивиду, обществу и подлежащими осуждению анархисты считают не только власть, авторитет, государства как таковые, но вообще все политико-юридические формы, учреждения, институты.

¹⁴³ Явной апологетикой отдает заявление Ахима фон Борриса о том, будто бакунинский анархистский социализм «базируется на материалистическом представлении об обусловленности человека экономическими отношениями» (*Barries A. von. Michail Bakunin // Anarchismus: Theorie, Kritik, Utopie: Texte und Kommentare Hrsg. A. von Borries, J. Brandies. Frankfurt a. M., 1970. S. 378*). Словесные заверения М. А. Бакунина в его приверженности материализму не делают совокупность его воззрений материалистической.

¹⁴⁴ Пустарнаков В. Ф. М. А. Бакунин как философ // Бакунин М. А. Избр. филос. соч. и письма. М., 1987. С. 36, 51.

¹⁴⁵ Там же. С. 4.

4. Неприемлемость всех политико-юридических форм

По-своему анархисты логичны. Раз оценив власть, авторитет, государство как исконно порочные установления, они последовательно распространяют такую оценку практически на все без изъятия проявления публичновластной организации жизни классового общества, на все части, механизмы и аспекты государственности. В глазах анархистов различные составляющие мира политики суть простые исполнители той единственной роли, которую, по их убеждению, играет в социальной жизни всякое государство, поработавшая, угнетая и обманывая индивида, массу. В подобном качестве выступают для анархизма не одни лишь политико-юридические формы современной ему действительности, но также соответствующие феномены и прошлого и будущего. Сколь угодно серьезной градации в характеристике конкретного общественно-исторического смысла каждой из этих форм анархизм не проводит.

Нельзя сказать, что анархисты совсем не апеллируют к опыту истории. Кто только к нему не апеллирует! Однако они обращаются к историческому опыту не затем, чтобы с его помощью беспристрастно проверить истинность своих постулатов, но исключительно в целях подыскания примеров, долженствующих подтвердить их состоятельность.

Нелепой уже саму мысль о том, какую из известных форм правления следует предпочесть анархистам, считает П.-Ж. Прудон. Согласно его точке зрения, для них одинаково чужды республики и королевства, монархический строй и аристократический, смешанные системы, конституционализм и т. п. Равным отвергаются и демократические и политические порядки. Причина? Все названные разновидности правления сковывают свободу человека. Даже «в современной демократии можно все же не быть свободным»¹⁴⁶. П.-Ж. Прудон поясняет, почему такое про-

¹⁴⁶ Прудон П.-Ж. Что такое собственность? С. 21. Спустя несколько лет после П.-Ж. Прудона, обрисовывая пределы политической эмансипации, которую удается осуществить буржуазии, К. Маркс пишет, что «государство может освободить себя от какого-либо ограничения без того, чтобы человек стал действительно свободным от этого ограничения, что государство может быть республикой (в оригинале — *Freistaat*. — Л. М.) без того, чтобы человек был свободным человеком» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 388—389). Мы не утверждаем, будто в тексте К. Маркса повторена идея П.-Ж. Прудона. Обращаем лишь

исходит: «...народ-король не в состоянии взять в свои руки бразды правления; он должен отдавать их в руки своих чиновников... Пусть этих чиновников будет пять, десять, сто, тысяча — что нужды в их числе и что нам имя? Перед нами все же правительство личности, царство воли и произвола»¹⁴⁷. Обоснован, пожалуй, глубокий скепсис П.-Ж. Прудона относительно способности тогдашних народных масс непосредственно (помимо управленцев-профессионалов) осуществлять управление государством. Но совершенно неверным является его положение о бессилии «народа-короля» контролировать своих чиновников и тем предотвращать такую их деятельность, которая грозит наступлением «царства воли и произвола». Располагая же эффективными политико-демократическими институтами, народ в состоянии обеспечить себе и индивиду определенную свободу.

Когда П.-Ж. Прудон ставит на одну доску монархию, аристократию и демократию, строй доконституционный и конституционный, он руководствуется весьма простым соображением: все эти установления имели и имеют откровенно ограниченный социальный смысл, все они служили и служат узкокорыстным интересам господствующих слоев и групп. В таком плане между ними нет никакой разницы и они равны друг другу.

Показателен прудоновский взгляд на конституционное устройство. «Что представляет собой конституционный образ правления? Конфедерацию буржуа против рабочих и короля...»¹⁴⁸. Не увидеть почти в середине XIX в. в конституционном государстве ничего больше, кроме союза буржуа против пролетариев и монарха, значит, как минимум, остановиться перед пониманием принципиальной важности различных политических форм как раз для прогресса свободы. Иными словами, не осознать, что уровень, масштаб и темпы этого прогресса во многом зависят от

внимание на наличие по крайней мере параллели в приведенных рассуждениях, констатирующих отсутствие прямой связи между свободой государства, самодержавием народа (демократией) и свободой индивида. Вероятнее всего, здесь у П.-Ж. Прудона и К. Маркса один общий источник — труд Ш. Монтескье «О духе законов», в котором, в частности, сказано: «Может случиться, что и при свободном государственном строе гражданин не будет свободен или при свободе гражданина строй все-таки нельзя будет назвать свободным» (*Монтескье Ш. Избр. произведения. М., 1955. С. 317*).

¹⁴⁷ Прудон П.-Ж. Что такое собственность?

¹⁴⁸ Там же. С. 201.

того, в каких конкретно политико-юридических структурах суждено ему претворяться.

Сколько сурово относится П.-Ж. Прудон к многообразным формам государственного правления и типам политического режима, столь же непримирим он и к такому обязательному атрибуту государства, как законодательство. Издаваемые государством законы отвергаются им потому, что они открыто либо завуалированно «работают» на удушение свободы. По поводу Хартии (конституции), обнародованной в 1814 г. во Франции Людовиком XVIII, П.-Ж. Прудон, например, замечает, что хотя в ней есть фраза о свободе мысли, но, по сути дела, «Хартия декретировала рабство мысли под видом преобладания большинства»¹⁴⁹.

По мнению П.-Ж. Прудона, выполнение законом функции орудия деспотизма неслучайно. Оно обусловлено не чьими-то причудами, но самим содержанием, наполняющим это государственное предписание. Создавая закон, многие презюмируют, что он есть выражение воли суверена. Следовательно, отмечает П.-Ж. Прудон, сторонники такого законопонимания соглашаются как с очевидным с тем, что «в монархии закон воплощает волю короля, в республике — волю народа. Если не считать разницу в количестве субъектов воли, обе системы совершенно тождественны; в обеих их одинаковая ошибка: они считают закон выражением той или иной воли, тогда как он должен быть на самом деле выражением факта»¹⁵⁰. Ясно, чем обеспокоен тут П.-Ж. Прудон.

Ему хочется, чтобы законы перестали быть прикрытием произвола, игры страстей, перестали быть проводниками эгоистических партикуляристских интересов, чтобы они превратились в объективно-беспристрастные акты и т. д. Пожелание благое, но едва ли реалистичное. Содержание государственного закона нельзя выразить как содержание природного события с максимальным отвлечением от всего антропоморфного, а шире — от общественно-исторического. Отразить социальный факт в законе вообще без всякого опосредствования этой процедуры потребностями и интересами, культурой и сознанием законодательствующих субъектов принципиально невозможно. Речь надо вести о другом: о степени научной обоснованности издаваемых государством законов и о мере воплощаемой в них истори-

¹⁴⁹ Там же. С. 56

¹⁵⁰ Там же. С. 21.

чески-конкретной социальной справедливости, «правовой природы вещей» и т. п.

Французский анархист, испытывающий неприязнь к каким бы то ни было формам и атрибутам государственности, естественно распространяет ее на институты и процедуры, с помощью которых такие формы конституируются. Ни грана позитивного ни для индивида, ни для масс не усматривает он во всеобщем избирательном праве, во всеобщем голосовании. «Мы знаем теперь,— утверждает П.-Ж. Прудон,— как угнетают народ, уверив его, что он повинется только своим собственным законом. История всеобщего голосования у всех народов есть история гонений на свободу во имя большинства и при посредстве большинства»¹⁵¹. Когда говорят, что в эксплуататорском обществе демократические политико-правовые установления (кстати, немало обязанные своим возникновением и бытием усилиям народных масс) используются господствующими классами против самого же народа, тогда говорят правду. Однако это еще не вся правда, а только одна ее сторона. Другая заключается в том, что подобные установления обладают свойством амбивалентности, т. е. при надлежащих, социально-исторических условиях они могут успешно действовать на благо трудящихся.

Данное качество демократических установлений с научных, историко-материалистических позиций раскрыто в марксизме. Всесторонне доказано, что они подвержены решающему влиянию совокупности производственных отношений, социально-классовой структуры, взаимодействия классов. Комплекс этих факторов — своеобразное магнитное поле, которое и определяет направление стрелок (смысл деятельности), помещающейся в нем организационно-институциональной системы. Способность целого ряда институтов государственности быть полезным не только какому-то одному социальному классу, а нескольким разным (и даже противоположным) классам общества К. Маркс показывает именно на примере всеобщего избирательного права. Его, по мысли К. Маркса, вполне можно превратить «из орудия обмана, каким оно было до сих пор, в орудие освобождения»¹⁵². Во времена Парижской Коммуны 1871 г., которая «по самому своему существу была безусловно враждебна замене всеобщего

¹⁵¹ Там же. С. 247.

¹⁵² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 19. С. 246.

избирательного права иерархической инвеститурой¹⁵³, ему предстояло выступить инструментом реального народовластия: «служить народу, организованному в коммуны, для того, чтобы подыскивать для своего предприятия рабочих, надсмотрщиков, бухгалтеров...»¹⁵⁴.

Анархическая мысль П.-Ж. Прудона не довольствуется отвержением лишь тех предметов, которые пребывают внутри границ собственно государственно-правовой сферы. Мысль эта вершит скорый суд также над более широким кругом явлений, в своем единстве образующих политическую жизнь общества. В качестве подсудимых на подобном суде фигурируют (в числе прочих) политические партии. Обвинительный приговор им предрешен и неотвратим. «Все без исключения партии, покуда они помышляют о власти, суть только различные формы абсолютизма; это будет продолжаться до тех пор, пока нет никакой свободы для граждан, никакого порядка в обществе, никакого объединения рабочих, пока в политическом катехизисе место отречения от авторитета занимает вера в авторитет.

Впредь никаких партий!

Никакого авторитета!

Абсолютная свобода человеку и гражданину.

На этих трех принципах зиждется мое политическое и социальное кредо¹⁵⁵. Отказ от дифференцированной оценки действовавших в истории политических партий (нередко диаметрально различных по своим программам и достигаемым практическим результатам), их огульное охаивание — знак очевидной ущербности исторического чутья, исторического кругозора П.-Ж. Прудона. Для него осталась непостижимой та очень важная особенность общественного развития, что публичная власть, государство, законодательство, политическая культура и прочее на определенных этапах выступают не только (и единственно) формами отчуждения человеческой личности, механизмами подавления ее свободы; они являются (такова «хитрость» истории) одновременно также необходимыми моментами и условиями преодоления данного отчуждения, несвободы. Этой диалектике поступательного движения общества в социально-философской концепции П.-Ж. Прудона не повезло.

¹⁵³ Там же. Т. 17. С. 346.

¹⁵⁴ Там же. С. 345.

¹⁵⁵ *Proudhon P.-J. Les confessions d'un revolutionnaire. P. 34.*

Больше чем наивностью было, однако, полагать, что провозглашенное анархизмом относительно политико-юридических форм сплошь состоит из недопониманий, ошибок, иллюзий и т. п. Анархисты нередко удачно показывали антинародно-угнетательскую направленность таких форм в эксплуататорском обществе, разоблачали их идеологический камуфляж.

Тот же П.-Ж. Прудон справедливо бичует лицемерие (быть может, не всегда преднамеренное), коим социальные группы, которые находятся у власти (либо домогаются ее), пытаются прикрыть свое господство над людьми (либо стремление к нему). «Некогда церковь, как пежная мать, говорила, — отмечает он, — что все для народа, но все через священнослужителей.

Монархия, восторжествовавшая после церкви, провозгласила: все для народа, но все через государей.

Доктринеры заявляют: все для народа, но все через буржуазию.

Якобинцы изменили не принцип, но лишь его форму: все для народа, однако все через государство.

Постоянно та же самая вера во властно-управляющее начало.

Кто же, наконец, отважится сказать: все для народа и все через народ, даже управление?»¹⁵⁶ П.-Ж. Прудон здесь верно выделяет и характеризует одну из типичных черт этактистского сознания (по крайней мере в том его варианте, который рассмотрен во второй главе книги). Этому сознанию народ кажется пассивным, несамостоятельным объектом, неизбежно нуждающимся в руководстве и патронате. Посему оно представляет, мыслит власть, господство таких классов над народом как благотворительство последнего.

Историей дан ответ и на вопрос, записавший П.-Ж. Прудона: кто сформулирует принцип — все для народа и все через народ. Сам-то автор «Исповеди революционера», вероятнее всего, считал, что честь выдвижения такого принципа принадлежит лично ему. Но тут он обманывался. Еще в 1842—1844 гг. К. Маркс и Ф. Энгельс установили: подлинное освобождение трудящихся и создание ассоциации, в которой «человек организует свои „собственные силы“ как общественные силы и потому не станет больше отделять от себя общественную силу в ви-

¹⁵⁶ Proudhon P.-J. Les confessions. P. 37.

де политической силы»¹⁵⁷, может произойти (произойдет) только «через народ». Коммунары Парижа наглядно продемонстрировали, каким практическим образом наступат и осуществляется управление народа посредством самого народа. Опыт Парижской Коммуны укрепил К. Маркса в убеждении, что «то положение, когда народом управляют, должно быть заменено самоуправлением народа»¹⁵⁸. Самоуправление народа — одна из программных политико-теоретических идей марксизма-ленинизма.

П.-Ж. Прудон, этот «самый сильный, — по мнению П. А. Кропоткина, — критик системы капитализма и государства, а также государственнических и авторитарных теорий коммунизма и социализма»¹⁵⁹, ввел в действие почти весь арсенал анархистских аргументов в пользу отрицания-осуждения всех вообще политико-юридических форм как наличных, так прошлых и будущих. По сравнению с ним М. Штирнер в принципе ничего нового не прибавил. Пожалуй, он лишь экспрессивнее и вульгарнее, чем П.-Ж. Прудон, обнаруживал враждебность анархизма государству¹⁶⁰.

Выпады М. Штирнера, направленные против тех или иных государственно-правовых институтов, по существу, являются довольно монотонными вариациями исходного философско-политического тезиса «Единственного»: «мы — государство и я — враги». По М. Штирнеру, «Я», «эгоист» не бывает свободен ни в каком государстве: «...надо мною в каждом государстве будет стоять правительство, — в абсолютистском, как и в республиканском... Мне в одном государстве так же плохо, как и в другом»¹⁶¹. В более пространным изложении эта несложная мысль выглядит так: «Каждое государство — деспотия, пусть в нем будет один или несколько деспотов, или, как это представляет себе в какой-нибудь республике, все будут

¹⁵⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 406.

¹⁵⁸ Цит. по: Вопр. истории КПСС. 1968. № 2. С. 80.

¹⁵⁹ Кропоткин П. Современная наука и анархия. Пг.; М., 1920. С. 296.

¹⁶⁰ Макс Неттлау (см.: Nettlau M. Der Vorfühling der Anarchie: Ihre historische: Entwicklung von den Anfängen bis zum Jahre 1864. В., 1925. S. 169). указывает на независимость М. Штирнера от П.-Ж. Прудона. Да, признаки прямого влияния прудоновских взглядов в «Единственном и его собственности» не обнаруживаются. Но что из этого следует? Только то, что оба идеолога черпают из одного общего источника — из негативного восприятия, переживания и отрицательной оценки государства.

¹⁶¹ Штирнер М. Единственный и его собственность. С. 170.

господами, т. е. каждый угнетает другого. И это угнетение происходит тогда, когда каждый новый закон, выражение воли какого-нибудь народного собрания, должен стать законом для отдельного, — законом, которому отдельный *должен* повиноваться»¹⁶². ...Для М. Штирнера и монархические и республиканские устройства в равной степени неприемлемы. Но этого еще мало. В рамках подобной неприемлемости республика, воплощающая суверенитет народа, трактуется М. Штирнером как зло, гораздо большее, чем монархия. «Монарх, в лице королевского величества, в сопоставлении с новым монархом, „суверенной нацией“, был жалок. Эта новая *монархия* была в тысячу раз более властной и суровой...»¹⁶³. Если П.-Ж. Прудон навряд ли отстаивает идею политического прогресса в истории, то М. Штирнер определенно выступает против такой идеи и пытается убедить в том, что историческое движение мира политики идет по нисходящей линии.

Взгляд М. Штирнера на право (в той плоскости рассмотрения вопросов, которая на этих страницах избрана) не оригинален. Немецкий анархист не проводит никаких градаций между системами (типами) права, складывающимися в весьма различных контекстах. Но есть один момент в понимании М. Штирнера права, который заслуживает того, чтобы на нем кратко остановиться. «Каждое существующее право, — пишет М. Штирнер, — чужое право, это право, которое мне дают или предоставляют»¹⁶⁴. И еще: «Дает ли право природа, Бог, народные выборы и т. д., все одно и то же — чужое право, это право, которое я не даю себе сам или не беру»¹⁶⁵. В словах М. Штирнера есть тот резон, что право субъекта действительно нельзя подарить, предоставить, «привить» таковому кем(чем)-либо извне. Оно имманентно ему, органично заключено в его социальной сущности. Разумеется, законы государства способны признать и защитить это право, но они могут столь же успешно игнорировать и подавлять последнее.

Порок штирнерианского правопонимания не в том, что право в определенном своем измерении полагается

¹⁶² Там же. С. 147.

¹⁶³ Там же. С. 81. Не подобного ли рода эскапады побудили К. Курсио заявить, что в сочинениях М. Штирнера анархистские идеи достигли своего апогея? См.: *Cursio C. Anarchia // Encyclopedica Filosofica. Roma, 1979. Vol. 1. P. 261.*

¹⁶⁴ *Штирнер М.* Единственный и его собственность. С. 140.

¹⁶⁵ Там же. С. 143.

вещью, внутренне, ограничено присущей субъекту, а в характере объяснения самой природы этой органичности, имманентности. Согласно М. Штирнеру, субъект обладает правом как отдельный, изолированный и самодовлеющий индивид, который силой присваивает его себе: «...только *твоя сила*, твоя власть дает тебе право... Кто имеет силу, тот имеет и права; если вы не имеете силы, то у вас нет и права»¹⁶⁶. Права, будучи определенными социальными качествами, притязаниями субъекта на некоторую долю потребных ему материальных, духовных и т. д. благ,— явление сугубо общественное. Они формируются у субъекта вследствие его включенности, «вмонтированности» в систему многообразных общественных отношений (экономических, политических, моральных, этнических и пр.) и такими отношениями детерминируются. Вырванный из этой системы и в одиночку живущий на необитаемом острове субъект никакими правами не обладает (и обладать не может). Для него они — нонсенс. Примечательна еще одна черта подхода М. Штирнера к праву: трактовка силы как почвы, фундамента права. Тезис, культивируемый этактистским сознанием, оказался впору сознанию анархистскому. Крайности сходятся, притом сходятся не случайно...

По своему содержанию и стилю высказывания М. А. Бакунина в адрес различных государственно-правовых институтов больше напоминают соответствующие суждения П.-Ж. Прудона, нежели М. Штирнера. В глазах М. А. Бакунина, окончательно перешедшего на рубеже 60-70-х годов XIX в. на позиции анархизма, именно этот французский мыслитель являлся великим и истинным учителем анархистов.

Как и его непосредственным предшественникам, М. А. Бакунину тот или иной способ устройства государственной власти кажется не имеющим никакого значения для трудящегося человека. Всякое государство, «будь оно облечено в самые либеральные и демократические формы, непременно основано на деспотизме...»¹⁶⁷. Поэтому, утверждает М. А. Бакунин, пролетариат не может освободить себя ни в каком государстве. Чтобы стать свободным, пролетариат должен разрушить всякое государство¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Там же. С. 141, 144.

¹⁶⁷ Бакунин М. А. Избр. соч. Т. 1. С. 79.

¹⁶⁸ См.: Там же. С. 95.

Закономерно, что особенное раздражение анархистов вызывают те политико-юридические формы, обретение которых обществом доказывает возможность обеспечить (пусть в весьма скромных размерах) правовую защищенность простого, непривилегированного люда, реальную возможность хотя бы отчасти умерять господство властвующего меньшинства. Анархизм не в состоянии признать этот факт, ибо с его признанием рушится один из краеугольных анархистских тезисов об одинаковой порочности и потому равной неприемлемости всех установлений политики, государства, права и т. п.

Остановимся на бакунинской характеристике представительной системы, всеобщего избирательного права, начавших утверждаться в политической жизни общества со времени совершения буржуазных революций. Для М. А. Бакунина народное представительство — лишь прикрытие, ширма, позволяющая буржуазии эксплуатировать народные массы. Он считает народное представительство проформой, фикцией, которая ни в малейшей степени не влияет на диктаторскую власть государства. Даже то «мнимое народное государство», за которое ратуют социал-демократы, «будет ничто иное, как весьма деспотическое управление народных масс новой и весьма немногочисленной аристократией действительных или мнимых ученых...»¹⁶⁹.

М. А. Бакунин прав, подчеркивая, что буржуазия старается манипулировать представительными парламентскими учреждениями в собственных, узкокорыстных целях. Но, третируя заодно представительную систему вообще (за якобы исконно присущее ей свойство извращать и подавлять волю народных масс), он выбивает из рук трудящихся средство, способное сослужить им добрую службу в борьбе с эксплуататорским государством¹⁷⁰.

С ненавистью (другое определение не подберешь) к системе представительных учреждений у М. А. Бакунина естественно связана вражда ко всеобщему избирательно-

¹⁶⁹ Там же. С. 234.

¹⁷⁰ «Указывая на то, что буржуазные правительства враждебны рабочим, Маркс заявлял о необходимости давать этим правительствам отпор всеми доступными средствами, которыми располагает рабочий класс. Отказаться от использования парламентаризма в буржуазном обществе — значит ослабить позиции рабочего класса и усилить позиции его классового врага» (*Каньева С. П.* Революция и анархизм: Из истории борьбы революционных демократов и большевиков против анархизма (1840—1917 гг.). М., 1987. С. 131).

му праву, поскольку с помощью этого института образуется и функционирует данная система. «Всеобщее и поголовное право избирательства целым народом так называемых народных представителей и правителей государства — вот последнее слово марксистов... — ложь, за которую кроется деспотизм управляющего меньшинства»¹⁷¹. В пылу нападок на марксизм М. А. Бакунин нарочно неверно передает «последнее слово марксистов». Уж ему-то отлично известно, что они исходят из того, что освобождение трудящихся от эксплуатации, угнетения, несправедливости и т. д. пролегалает через социалистическую революцию, которая ниспровергает капиталистические порядки и в ходе которой создается такая ассоциация, где свободное развитие каждого становится условием свободного развития всех.

Известное правдоподобие бакунинским оценкам всеобщего избирательного права при капитализме сообщает присутствие в них (иногда) так или иначе выраженной идеи зависимости политико-юридических явлений от экономических факторов. М. А. Бакунин пишет, что, «...пока избирательное право будет осуществляться в обществе, где народ, рабочая масса экономически подчинены меньшинству, владеющему собственностью и капиталом ...выборы никогда не могут быть иными, как призрачными, антидемократическими и абсолютно противоположными нуждам, инстинктам и действительной воле населения»¹⁷². Конечно, всей своей экономической и политической мощью буржуазия стремится на всеобщих выборах извлечь для себя максимум выгоды. Но думать, будто при определенном соотношении классовых сил, в благоприятных исторических обстоятельствах трудящиеся фатально не могут посредством того же всеобщего избирательного права вынудить буржуазию, правящие круги пойти на некоторые уступки им, не могут хоть несколько улучшить таким образом свое положение,— думать столь односторонне, значит, игнорировать реальное взаимодействие экономики, классовой борьбы и политико-юридической подстройки.

Односторонностью, упрощенчеством страдают и бакунинские представления о законодательстве в целом. Оно причисляется к трем (наряду с организацией и управлением) основным началам, всегда одинаково пагубным

¹⁷¹ *Бакунин М. А.* Избр. соч. Т. 1. С. 234.

¹⁷² Там же. Т. 2. С. 30.

и противным свободе народа¹⁷³. По М. А. Бакунину, «не надо никакого внешнего законодательства и никакой власти», неотделимые друг от друга, они стремятся к порабощению общества»¹⁷⁴. Непрерывно повторяются гипертрофия и обыгрывание момента корыстного использования законодательства: «...мы отвергаем всякое привилегированное, патентованное, официальное и легальное, хотя бы даже и вытекающее из всеобщего избирательного права законодательство, власть и воздействие, т. к. ...они неизбежно обращаются лишь к выгоде господствующего эксплуататорского меньшинства...»¹⁷⁵. Как и в характеристике функций представительных учреждений, в оценке роли законодательства для М. А. Бакунина все же осталась неведомой диалектика конкретного социально-классового значения этих установлений.

Среди атрибутов государственности, на которые обрушивает свой гнев М. А. Бакунин, — принцип централизации («государственная сила непременно требует централизации»¹⁷⁶) и связанное с ним иерархическое, «сверху вниз», построение системы политической власти. На эти атрибуты государства, быть может больше чем на какие-либо иные, возлагается вина за то, что государственность есть воплощение деспотизма, смертельный враг свободы и равенства. В модели человеческого общежития, которую пропагандирует М. А. Бакунин, иерархического строя не существует, никто не возвышается над другим. «В нашей церкви... мы не хотим терпеть ни папы, ни собора, ни конклава непогрешимых кардиналов, ни епископов, ни даже священников»¹⁷⁷. Характерен для анархистского сознания как доктринерского этот оборот «мы не хотим терпеть». Однако современное общество, которое представляет собой очень сложный социальный организм, объективно (независимо от наших капризов) так или иначе централизовано. Кому-то может претить, что публичная власть объективно «соткана» из большого комплекса взаимосвязанных, но функционально неравных

¹⁷³ См.: Там же. С. 149.

¹⁷⁴ Там же. С. 151.

¹⁷⁵ Там же. С. 155.

¹⁷⁶ Там же. Т. 1. С. 89. «Анархизм есть... в первую очередь протест против тенденции политической и экономической централизации, заявляемый во имя человеческого достоинства и индивида» (*Shell K. L. Anarchismus // Handlexikon zur Politikwissenschaft. München, 1972. S. 18*).

¹⁷⁷ Бакунин М. А. Избр. соч. Т. 2. С. 153.

управленческих и исполнительских ролей. С этим ничего не поделаешь¹⁷⁸. Можно (и нужно) контролировать сохранение ролями своих обычных объемов и статусов. Можно (и нужно) регулировать процессы приобщения к ним различных субъектов, группы и реализации ими данных ролей. Но это уже совсем другой вопрос, и «терпеть» иерархическую структуру организации общества, публичной власти придется, нравится она кому-либо или нет.

Политическая мудрость и гражданско-нравственная доблесть состоят не в том, чтобы горестно сокрушаться по поводу вертикального и ассиметричного характера управленческих отношений, бурно гневаться на пирамидальное строение системы тех ролей, посредством исполнения которых реализуется публичная власть классового общества. Абсурдно страшился и избегать ее. Наоборот. Надо стоять с ней лицом к лицу и до тонкостей распознать, до конца рассекретить все механизмы, все тайны этой власти: общественно-групповые, институционально-ролевые, функциональные, личностные, психологические и др. А главное — нужно уметь энергично, компетентно и ответственно использовать на практике в интересах масс (притом с их самым широким участием и непременно под их действенным контролем) ее рычаги, ее громадные возможности. Лишь таким образом предотвращается отчуждение аппарата публичной власти от общества, пресекается установление его господства над людьми. Только на таком пути он способен явиться орудием утверждения свободы и демократии, выступать фактором социального прогресса.

¹⁷⁸ «Иерархия,— отмечает А. И. Пригожин— всегда была объектом нападков одних и предметом заботы и охраны других... передача каждой части своей свободы «наверх» приводит к накоплению власти по мере повышения уровня организации, поскольку число носителей власти от уровня к уровню сокращается, концентрация же ее при этом возрастает. Зато организация приобретает устойчивость, единство цели и порядка, а это значит и эффективность. Цепя немалая, но и результат дорог» (Пригожин А. И. Организация: Системы и люди. М., 1983. С. 16).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В предпринятом историко-теоретическом исследовании содержания и структуры этатизма и анархизма как особых реальностей домарксистского политического сознания отправным пунктом выступает понятие типа политического сознания. Этот тип полагается совокупностью знаний и установок, умонастроений и переживаний, концентрирующихся вокруг выраженного в них определенного отношения индивида (группы) к государству в целом. Такое отношение бывало в принципе либо позитивным, либо негативным. На выбор соответствующего знака подобного отношения (т. е. на ту или иную общую оценку государства) оказывает влияние ряд объективных и субъективных факторов, в первую очередь социально-классовый статус оценивающего и его мировоззренческие позиции.

Из анализа обоих типов политического сознания (этатистского и анархистского) видно, что оцениваемой в них является не вся действительность государства, но только определенная ее сторона. Вне рамок аксиологического подхода остаются измерения физического существования государства: материальный субстрат (люди в их необходимых взаимосвязях), его пространственно-временные признаки. Подвергается же оценке по преимуществу ценностная предметность, иными словами, функциональный аспект государственности: цели, средства и способы, результаты деятельности этого института публичновластной организации классового общества.

Очень сложен и пока не может считаться вполне проясненным вопрос о социально-семантической природе оценок, которые употребляются в суждениях относительно ценностной предметности государства. В текстах, рассмотренных в этой работе, в качестве таких оценок чаще всего встречаются категории «благо» и «зло». Внешне они почти совпадают с наименованиями полюсов основной дихотомии морального сознания «добро»—«зло». Это совпадение неслучайно. Вместе с тем категории «благо» и «зло», используемые в политическом мышлении, выражают, как правило, иное содержание, чем «добро» и «зло» в сознании моральном. «Благо» и «зло», фигурирующие в политическом мышлении, несут скорее утили-

таристски-практицистскую нагрузку: за ними обычно скрываются польза и (или) вред, которые в натуре наступают для различных социальных субъектов вследствие функционирования государства. Вот почему с помощью указанных категорий оказывается возможным более или менее достоверно оценивать политическую реальность, не превращая процедуру ее оценивания в морализирование по поводу государственности. Последнее неизбежно имеет место там и тогда, где и когда оценки базируются лишь на нравственных мотивах, нормах, идеалах и напрямую не связывают их с прагматическими соображениями удобства, выгоды, нужды и т. д.

Производимая социальным субъектом абсолютная оценка ценностной предметности государства («благо» либо «зло») — критерий типизации политического сознания. Основу этой типизации составляет известный постулат классической логики, согласно которому элемент (свойство) „*x*“ принадлежит или не принадлежит множеству „*M*“. Тут как бы презюмируются совершенная разъединенность типов политического сознания, отсутствие каких-либо переходов между ними. Но фактически, в действительности этатистский и анархистский типы политического сознания представляют собой нечеткие множества; они не изолированы жестко друг от друга, и границы между ними в ряде пунктов размыты. Отсюда вытекает не проблематичность и сомнительность самой типизации, а трудность установления типологической природы отдельных формообразований изучаемого сознания.

Один из надежных путей решения этой задачи и вообще углубления понимания существа, особенностей, проявлений этатистской и анархистской политической мысли — конкретный анализ ее эволюции, исследование различных исторических модификаций этатизма и анархизма, сопоставление таковых с принципиально иными способами духовного освоения (познания и оценки) мира политики, политической власти, государства. Прежде всего, разумеется, с марксистско-ленинским учением о государстве.

Созданная К. Марксом, Ф. Энгельсом, В. И. Лениным теория государства зиждется на качественно других социально-классовых и мировоззренческих посылах, нежели анархистский и этатистский типы политического сознания. Общественно-исторические позиции революционного рабочего класса делают его объективно заинтересованным в раскрытии всех закономерностей построения, функциони-

рования и развития политической надстройки. Инструментарий материалистической диалектики предоставляет возможность должным образом реализовать потребность данного класса в полном и всестороннем, свободном от субъективистских пристрастий знании этих закономерностей. Будучи принципиально иным — по сравнению с элитизмом и анархизмом — способом духовного освоения мира политики, превосходя их, марксистско-ленинское учение о государстве возникает и существует в одной с ними сфере политического знания. Немало идей, сюжетов, постановок вопросов и пр., сложившихся и бытующих в лоне упомянутых типов политического сознания, есть и в диалектико-материалистической теории государства. Но в ней они критически переосмыслены, включены в новую познавательную перспективу, получают подлинно научное объяснение.

Такое объяснение в этой теории органично дополняют оценки ценностной предметности рассматриваемых политических явлений. Правда, с диалектико-материалистической точки зрения вне зоны аксиологии находятся естественноисторические необходимости и процессы, объективно-предметные структуры и т. п. Но не ими одними представлено бытие государственности. Оно есть также специфический вид жизнедеятельности людей, в ходе которой каждый человек, руководствуясь своими взглядами на должное, ценности, нормы, идеалы, реализует себя как создатель и активный преобразователь политических отношений, институтов, ролей, как обладающий свободой воли и целеполагающий субъект. Это — деонтический аспект бытия государственности, не только доступный оценке, но и требующий ее. Классики марксизма-ленинизма дают замечательные образцы оценочных суждений о явлениях мира политики, государства, права. К сожалению, комплекс аксиологических проблем марксистско-ленинского государствоведения еще не разработан с подобающей ему обстоятельностью.

Возникновение и развитие диалектико-материалистической науки о государстве делают элитистский и анархистский типы политического сознания теоретически преодоленными и исторически изжитыми. Однако этот факт вовсе не означает, будто они уже изжиты также практически, будто сегодня нет более необходимости вести борьбу с ними. Пока в буржуазном обществе остаются главные антагонизмы и пороки эксплуататорского строя, обусловившие появление этих типов политического созна-

ния, до тех пор этактизм и анархизм будут иметь социальную и духовную почву, до тех пор они будут сохранять свою силу и влияние. Поэтому их критический анализ продолжает быть актуальным, не снимается с повестки дня.

Злободневным остается он еще по одной причине. Потребность в нем диктуется тем, что от элементов как этактистского, так и анархистского мышления не может сразу избавиться политическое сознание общества, вступившего на путь построения социализма. В этом обществе элементы этактистских и анархистских воззрений наличествуют не только в качестве «пережитков прошлого», «наследия» старой, буржуазной эпохи. В известном смысле они являются также и «благоприобретенными», т. е. обязанными своим существованием уже некоторым объективным реальностям периода созидания нового строя. Отметим лишь часть из них.

Разделение материально-производственной деятельности и труда по распоряжению общественной собственностью, руководству социальными процессами. Отдельное, относительно обособленное существование аппарата профессиональных управленцев, необходимо вызываемое разделением данных функций. Использование командно-приказных методов, бюрократических процедур при отправлении публичной власти и низведение роли трудящегося человека до роли наемного работника, простого исполнителя директив и инструкций, «спускаемых» сверху. Приращение значения самоуправленческих и правовых начал социалистического общежития. Пропаганда идеологии, так или иначе, под теми или иными предлогами оправдывавшей бюрократические тенденции в жизни общества и государства и т. д. Совокупность подобного рода фактов образует ту среду, которая в основном порождает и питает чувства, настроения, взгляды этактистского и анархистского толка.

Безусловно, знание истории этактистского и анархистского типов политической мысли — насущнейшее и незаменимое средство ведения успешного противоборства с ними. Но для того, чтобы они навсегда остались за чертой настоящего, превратились в достояние только минувших эпох, одного лишь такого знания, приложения лишь просветительских усилий мало. Главное и решающее слово здесь за последовательной и полной реализацией в самой общественно-политической практике демократических, рациональных и гуманистических принципов научного социализма.

ZUSAMMENFASSUNG

ETATISMUS UND ANARCHISMUS

ALS TYPEH

DES POLITISCHEN BEWUSSTSEINS

Das Problem der Typen des politischen Bewußtseins (jedenfalls unter einem Gesichtswinkel, unter dem es jetzt behandelt wird) war noch nicht Gegenstand eines selbständigen Studiums. Doch soll das keineswegs bedeuten, daß die vorliegende Untersuchung aus dem Nichts erschaffen ist. Ausgangspositionen waren die Leitsätze der Klassiker des Marxismus—Leninismus, in denen die Dialektik des gesellschaftlichen Seins und des gesellschaftlichen Bewußtseins, die Natur, Ausdrucksformen und Wege der Realisierung politischer Ideen sowie Quellen und Besonderheiten des politischen Bewußtseins verschiedener sozialer Klassen, Zusammenhänge zwischen politischen, philosophischen, ethischen, religiösen und historischen Anschauungen wissenschaftlich erläutert worden sind.

Außerdem ist in einer Reihe von Wissenschaften ein hochwertiges Material enthalten, das den Bezug zu unserem Problem herstellt. In der allgemeinen Psychologie ist es beispielsweise die Vorstellung von der Komposition des Bewußtseins, die Auffassung des Bewußtseins als einer Einstellung; in zwischendisziplinären Untersuchungen die Methode der Typisierung, der eine Aufgliederung von Objektsystemen und deren Gruppierung mit Hilfe eines verallgemeinerten, idealisierten Modells zugrunde liegen; in der Logik eine Theorie von Wertschätzungen, die vor relativ kurzer Zeit im Ergebnis der Anwendung von Instrumenten der formalen Logik auf ökonomische, politische, rechtliche, moralische und sonstige Überlegungen entstanden ist.

Viel Nützliches für die Lösung des aufgeworfenen Problems findet sich in der Wissenschaft über die Geschichte politischer und rechtlicher Lehren. Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auf ihr Wissen um die «Biographie» des Etatismus und des Anarchismus, um deren Platz in der Entwicklung des politisch—rechtlichen Gedankens, auf eine Auswahl entsprechender relevanter Begriffe und Kategorien, auf Methoden einer historisch—theoretischen Re-

konstruktion politischer Anschauungen usw. Gewissermaßen als «Rohmaterial» können dabei die von der Politologie produzierten Informationen über solche politisch—psychologischen Erscheinungen gelten, die auf ihre Art den Inhalt von Etatismus und Anarchismus bilden: «Götzendienst am Staat», Untertanentum, politischer Indifferenzismus, Revolutionarismus usw.

Die Wahl der vormalistischen Periode in der Geschichte des politischen Denkens als chronologischer Ausgangspunkt für eine Analyse von Typen des politischen Bewußtseins ist durch zwei Überlegungen prädestiniert. Erstens dadurch, daß gerade in dieser Periode Etatismus und Anarchismus aufkommen, Gestalt annehmen, die entsprechende Summe von Argumenten, ihren eigenen ideologischen Status usw. erwerben. Zweitens dadurch, daß in der erwähnten Periode auch klassische Muster (wenn es überhaupt rechtmäßig wäre, in diesem Zusammenhang dieses Epitheton zu gebrauchen) politischer Doktrinen aufkommen, die das etatische und das anarchische Bewußtsein sehr ausdrucksvoll prägen und deswegen als Objekte des Studiums außerordentlich passend sind.

«Klassische Muster», die in der vorliegenden Untersuchung behandelt werden, sind auf der einen Seite die politischen Doktrinen von N. Machiavelli, Th. Hobbes und G. W. F. Hegel und auf der anderen — entgegengesetzten — die von P.— J. Proudhon, M. Stirner und M. A. Bakunin. Zu recht günstigen Studienobjekten macht sie der Umstand, daß sie extremale Größen (Zustände) der beiden zu analysierenden Typen des politischen Bewußtseins darstellen. Denn es ist bekannt, daß üblicherweise nur unter den Bedingungen eines Extremums die eigenständigen spezifischen Charakteristika eines Zustands besonders scharf und vollinhaltlich zum Ausdruck kommen. Nebenbei bemerkt: jene Kapitel des Buches, in denen Etatismus und Anarchismus einzeln behandelt werden, verfolgen keineswegs das Ziel, jede der obenerwähnten Doktrinen ausführlich, mit allen einzigartigen Schattierungen zu erläutern. Die «Familien» dieser Doktrinen werden als Träger der Gesamtheit grundlegender (und dabei besonders ausgeprägter) Merkmale des entsprechenden Typs des politischen Bewußtseins beleuchtet.

Angemessen wäre die Feststellung, daß sich die Geschichte gegenüber dem Etatismus (im Vergleich zum Anarchismus) als weniger gerecht erwiesen hat. Der Anarchis-

mus stellt nicht nur einen Typ des politischen Bewußtseins dar, sondern auch eine bedeutende selbständige Strömung des gesellschaftlich—politischen Denkens. Er verfügt über die anerkannte Legion seiner Ideologen, über Urquellen, in denen die anarchistische Ideologie «in Reinkultur» erhalten bleibt, sowie über eine umfangreiche Historiographie. Der Etatismus kann sich in dieser Beziehung mit ihm nicht messen. Er hat sich zu einer besonderen Richtung des politisch — theoretischen Wissens nicht konsolidiert. Es fehlt wohl auch eine kanonisch strikte Reihe seiner Ideologen; als besonderes ideologisches Gebilde ist der Etatismus unvergleichlich weniger als der Anarchismus untersucht. Ein Durchdenken dieses interessanten Phänomens sowie anderer ähnlicher Tatsachen und Situationen wird helfen die zu analysierenden Typen des politischen Bewußtseins sorgfältiger zu rekonstruieren und besser zu verstehen.

In der vorliegenden Abhandlung werden sie unter historischem Gesichtswinkel beleuchtet. Der historische Gesichtswinkel besteht in diesem Fall nicht darin, daß die Texte, in denen Typen des politischen Bewußtseins der Vergangenheit «vergegenständlicht» sind, eine einfache chronologische Reihenfolge bilden, in der sie dann zur Sprache kommen. Quintessenz dieses Herangehens ist die Rekonstruktion des zur Diskussion stehenden Objekts in seiner historischen Eigenständigkeit und Ganzheit. Der Versuch einer solchen Rekonstruktion von Typen des politischen Bewußtseins aus der vormarxistischen Periode gehört selbstverständlich zur Absicht des Autors.

Das politische Bewußtsein ist eine komplizierte vielschichtige gesellschaftliche Erscheinung. Sein politisches Substrat besteht aus Kenntnissen, Erlebnissen, Einschätzungen, intellektuellen Strukturen, Denkopoperationen usw., die auf den Bereich politischer Beziehungen und Institute, Normen, Rollen und Prozesse orientiert sind. In allen psychischen Komponenten des politischen Bewußtseins spiegelt sich so oder anders die mit ihm zusammenhängende Welt der Politik wider, die geistig von den Menschen erschlossen wird. Der objektive (das heißt vom Objekt ausgehende) Inhalt, der sich im psychischen Substrat dieses Bewußtseins niederschlägt, ist ein Produkt der Auffassung, der Erkenntnis von Realitäten der gegebenen Welt durch das soziale Subjekt (und sei es ein Individuum, eine Klasse oder eine Gesellschaft insgesamt), ein Ergebnis des tatsächlichen Aufenthaltes des Subjekts in dieser Welt. Der objektive Inhalt des politischen Bewußtseins ist unend-

lich vielfältig, dynamisch und veränderlich, die Auswahl psychischer Komponenten, in denen er sich realisiert, aber recht klein und stabil.

Das politische Bewußtsein entsteht und reproduziert sich im Zuge der praktisch — tätigen Aneignung der Politik (einer besonderen Form der sozialen Kultur einer Klassengesellschaft) durch die Menschen. Eine Tätigkeit mit den Gegenständen» der Politik, die Teilnahme an den Beziehungen zwischen Öffentlichkeit und Staatsgewalt, am Leben des Staates ist der «Urstoff» von Strukturen des politischen Bewußtseins; sie bedingt seine Konfiguration und verleiht jeder dieser Strukturen einen bestimmten sozialen Sinn.

Wie die Tätigkeit auf dem Gebiet der Politik (ihre Subjekte, Ziele, Methoden und Mittel der Realisierung) organisiert ist und welche klassenbedingte Ausrichtung sie hat, so sind im allgemeinen die Architektonik, der konkrete Inhalt und der Klassenhintergrund des politischen Bewußtseins. Die «Anatomie» der politischen Tätigkeit ist also der Schlüssel zur «Anatomie» des politischen Bewußtseins. Der Weg zur Untersuchung und Erkenntnis der Natur verschiedener Formbildungen des politischen Bewußtseins der Vergangenheit (aber auch der Gegenwart) führt im Prinzip über eine Analyse historischer Typen, Systeme und Abarten der politischen Tätigkeit. Hier darf man aber nicht ins Extrem verfallen und vergessen, daß im Bewußtsein als Ganzes die Tätigkeit nicht mechanisch kopiert wird, sich «wortwörtlich» nicht wiederholt; wenn sich das Bewußtsein in eine selbständige Erscheinung verwandelt, teilt es sich zusätzlich auch noch nach Merkmalen, die nur ihm eigen sind.

In der vorliegenden historisch — theoretischen Untersuchung des Inhalts und der Struktur von Etatismus und Anarchismus als besonderen Realitäten des vormarxistischen politischen Bewußtseins dient als Ausgangspunkt der Begriff Typ des politischen Bewußtseins. Dieser Typ äußert sich in der Gesamtheit von Kenntnissen und Zielsetzungen, Geistesrichtungen und Erlebnissen, die sich rund um die in ihnen ausgedrückte Einstellung eines Individuums (einer Gruppe) zum Staat insgesamt konzentrieren. Eine solche Einstellung war im Prinzip entweder positiv oder negativ. Die Wahl des entsprechenden Zeichens einer solchen Einstellung (das heißt die jeweilige allgemeine Bewertung des Staates) wird von einer Reihe objektiver und subjektiver Faktoren beeinflusst, in erster Linie vom so-

zialen Klassenstatus des Bewerter und von seinen weltanschaulichen Positionen.

Aus der Analyse der beiden Typen des politischen Bewußtseins (des etatischen und des anarchischen) ist ersichtlich, daß in ihnen nicht die ganze Wirklichkeit des Staates, sondern nur eine bestimmte Seite von ihr bewertet wird. Außerhalb des Rahmens eines axiologischen Herankehens bleiben die Werte der physischen Existenz des Staates: das materielle Substrat (Menschen in ihren unerläßlichen gegenseitigen Beziehungen), seine räumlichen und zeitlichen Merkmale. Bewertet wird vorwiegend die wertmäßige Gegenständlichkeit, mit anderen Worten der Funktionalaspekt der Staatlichkeit: Ziele, Mittel und Methoden sowie Ergebnisse der Tätigkeit dieses Instituts der öffentlichen Gewalt in einer Klassengesellschaft.

Als sehr kompliziert und vorerst noch nicht völlig geklärt gilt die Frage der sozial-semantischen Natur von Bewertungen, die in Meinungen über die relative wertmäßige Gegenständlichkeit des Staates Anwendung finden. In der vorliegenden Arbeit kommen als solche Bewertungen besonders oft die Kategorien «Gutes» und «Böses» vor. Äußerlich sind sie beinahe identisch mit den Bezeichnungen der Hauptdichotomie des moralischen Bewußtseins — «gut» und «schlecht». Diese Koinzidenz ist keineswegs zufällig. Zugleich haben die Kategorien «Gutes» und «Böses» im politischen Denken in der Regel einen anderen Inhalt als die Begriffe «gut» und «schlecht» im moralischen Bewußtsein. «Gutes» und «Böses» im politischen Denken tragen eher eine utilitaristisch-praktizistische Belastung: hinter ihnen verstecken sich üblicherweise der Nutzen und (oder) Schaden, der sich für verschiedene soziale Subjekte infolge staatlicher Funktionen in natura ergibt. Aus diesem Grund ist es möglich, mit Hilfe der erwähnten Kategorien politische Realitäten mehr oder weniger wahrheitsgetreu zu beurteilen, ohne die Bewertung in das Moralisieren über die Staatlichkeit zu verwandeln. Das letztere kommt unweigerlich dort und dann vor, wo und wenn die Bewertung lediglich auf sittlichen Motiven, Normen und Idealen basiert und diese mit pragmatischen Überlegungen, Bequemlichkeiten, Vorteilen, Bedürfnissen usw. unmittelbar nicht verknüpft.

Die vom sozialen Subjekt vorgenommene absolute Beurteilung der wertmäßigen Gegenständlichkeit des Staates (entweder «Gutes» oder «Böses») ist ein Kriterium der Ty-

pisierung des politischen Bewußtseins. Die Grundlage dieser Typisierung besteht aus dem bekannten Postulat der klassischen Logik, dem zufolge die Komponente (Eigenschaft) «x» der Menge «M» gehört oder nicht gehört. Das setzt gleichsam die vollkommene Trennung der Typen des politischen Bewußtseins, das Fehlen irgendwelcher Übergänge zwischen ihnen voraus. In Wirklichkeit stellen aber der etatische und der anarchistische Typ des politischen Bewußtseins ungeordnete Mengen dar; sie sind voneinander nicht strikt isoliert, die Grenzen zwischen ihnen sind an mehreren Stellen verschwommen. Daraus resultiert nicht das Problematische, die Fraglichkeit der Typisierung selbst, sondern die Schwierigkeit, die typologische Natur einzelner Formen des zu untersuchenden Bewußtseins zu ergründen.

Unter den Bedingungen jeder historisch konkreten antagonistischen Klassengesellschaft geht die Wechselwirkung zwischen dem «staatsorientierten» und dem «staatsablehnenden» Typ des Bewußtseins auf verschiedene Art und Weise vor sich. Ihre Konfrontation in Zeit und Raum nimmt vielfältige Formen an, weist den unterschiedlichen Grad der Schärfe auf; unterschiedlich ist auch das Maß der Überlegenheit des einen Typs über den anderen usw. Die Geschichte kennt jedoch keine Periode, in der das ganze vormalistische politische Bewußtsein entweder hundertprozentig «staatsorientiert» oder insgesamt «staatsablehnend» wäre. Denn die gegebenen zwei Typen des politischen Bewußtseins konnten (im Kontext der Soziokultur einer antagonistischen Klassengesellschaft) ohne einander nicht existieren; logischerweise mußten sie einander ergänzen und ergänzten eben einander.

Das Vorhandensein zweier entgegengesetzter Typen des Bewußtseins (des «staatsorientierten» und des «staatsablehnenden») in der Geschichte vormalistischer politischer Ideen ist kaum widerlegbar. Aus dieser Feststellung geht jedoch keineswegs hervor, daß diese ganze Geschichte außer dem «permanenten Konflikt-Kontakt» der erwähnten Typen des Bewußtseins überhaupt nichts beinhaltet, daß sie angeblich nur in schwarzen oder weißen Farben der positiv-negativen Einschätzungen des Staates existiert, die die Bedeutung anderer Komplexe und Probleme des politischen Denkens entwerten. Die Konzeption der Existenz solcher Typen des Bewußtseins macht das tatsächliche Bild der Entwicklung politischer Ideen in der Vergangenheit nicht ärmer, sondern vielmehr reichhaltiger. Sie ist imstande, die Erkenn-

tnis des vielgesichtigen Inhalts der Geschichte politischer Anschauungen zu erweitern und die Vorstellung von ihren unterschiedlichen Strukturen und von ihrer Dynamik zu ergänzen.

Ein zuverlässiger Weg zur Lösung dieser Aufgabe und überhaupt zum tieferen Verständnis der Natur, Besonderheiten und Erscheinungsformen des etatischen und des anarchistischen politischen Denkens ist die konkrete Analyse seiner Evolution, die Untersuchung verschiedener historischer Modifikationen des Etatismus und des Anarchismus, der Vergleich derselben mit grundsätzlich anderen Methoden der geistigen Erschließung (Erkenntnis und Bewertung) der Welt der Politik, der politischen Macht, des Staates. Und vor allem selbstverständlich mit der marxistisch — leninistischen Staatslehre.

Die von K. Marx, F. Engels und W. I. Lenin geschaffene Theorie des Staates basiert auf qualitativ anderen sozialen, klassenmäßigen und weltanschaulichen Prämissen als der anarchische und der etatische Typ des politischen Bewußtseins. Der gesellschaftlich — historische Standpunkt der revolutionären Arbeiterklasse macht sie objektiv interessiert an der Aufdeckung aller Gesetzmäßigkeiten des Aufbaus, des Funktionierens und der Entwicklung eines politischen Überbaus. Das Instrumentarium der materialistischen Dialektik bietet die Möglichkeit, den Bedarf der gegebenen Klasse an dem vollen und einseitigen, von Vorurteilen freien Wissen um diese Gesetzmäßigkeiten gehörig zu decken. Die marxistisch — leninistische Staatslehre als eine grundsätzlich andere — im Vergleich zu Etatismus und Anarchismus — Methode der geistigen Erschließung der Welt der Politik, die ihnen überlegen ist, entsteht und existiert zusammen mit ihnen im gleichen Bereich des politischen Wissens. Nicht wenige Ideen, Sujets, Fragestellungen usw., die im Rahmen der erwähnten Typen des politischen Bewußtseins entstanden sind und weiter bestehen, bleiben auch in der dialektisch — materialistischen Theorie des Staates existent. In ihr sind sie aber kritisch neu durchdacht und in eine neue Erkenntnisperspektive aufgenommen, bekommen eine wahre wissenschaftliche Erklärung.

Eine solche Erklärung wird in dieser Theorie durch die Beurteilung der wertmäßigen Gegenständlichkeit der zur Diskussion stehenden politischen Erscheinungen organisch ergänzt. Vom dialektisch — materialistischen

Standpunkt aus befinden sich allerdings naturhistorische Notwendigkeiten und Prozesse, objektiv — gegenständliche Strukturen usw. außerhalb des Bereichs der Axiologie. Nicht durch sie allein ist jedoch das Sein der Staatlichkeit vertreten, das ebenfalls eine spezifische Art der Lebenstätigkeit von Menschen darstellt, in deren Verlauf jeder Mensch sich von seinen Ansichten über das Muß, die Werte, Normen und Ideale leiten läßt und dabei als Schöpfer und aktiver Gestalter politischer Beziehungen, Institute und Rollen, als ein zielbestimmendes Subjekt mit freiem Willen entfaltet. Das ist ein deontischer Aspekt des Seins der Staatlichkeit, der nicht nur beurteilt werden kann, sondern auch beurteilt werden muß. Die Klassiker des Marxismus — Leninismus liefern hervorragende Beispiele bewertender Urteile über die Erscheinungen der Welt der Politik, des Staates und des Rechts. Der Komplex axiologischer Probleme der marxistisch — leninistischen Staatskunde ist leider mit gebührender Ausführlichkeit nicht aufgearbeitet worden.

Die Entstehung und Entwicklung der dialektisch — materialistischen Wissenschaft über den Staat machen den etatischen und den anarchischen Typ des politischen Bewußtseins theoretisch überholt und historisch überlebt. Diese Tatsache bedeutet jedoch keineswegs, daß sie auch praktisch überlebt sind, daß sich heute ein Kampf gegen sie erübrigt. Solange in der bürgerlichen Gesellschaft die wichtigsten Antagonismen und Mängel erhalten bleiben, die das Aufkommen dieser Typen des politischen Bewußtseins bedingt haben, werden Etatismus und Anarchismus einen sozialen und geistigen Boden haben, ihre Kraft und ihren Einfluß behalten. Deshalb bleibt ihre kritische Analyse aktuell, wird von der Tagesordnung nicht abgesetzt.

Aktuell bleibt sie auch aus einem anderen Grund: weil das politische Bewußtsein einer Gesellschaft, die den Weg des sozialistischen Aufbaus betreten hat, sich nicht über Nacht von den Komponenten sowohl des etatistischen als auch des anarchistischen Denkens nicht befreien kann. In einer solchen Gesellschaft existieren die Komponenten etatistischer und anarchistischer Anschauungen nicht nur als «Überbleibsel der Vergangenheit», als «Erbe» des alten, bürgerlichen Zeitalters. In einem gewissen Sinne sind sie auch «rechtmäßig», d. h. verdanken ihre Existenz bereits gewissen objektiven Realitäten, die der Periode des Aufbaus

einer neuen Gesellschaftsordnung innewohnen. Hier möchten wir nur auf einige von ihnen hinweisen.

Die Teilung der materiellen Produktionstätigkeit und der Arbeit im Rahmen der Verfügung über gesellschaftliches Eigentum, der Leitung sozialer Prozesse. Die selbständige, relativ abgekapselte Existenz eines Apparats leitender Berufsangestellter, die durch die Teilung der erwähnten Funktionen unumgänglich gemacht wird. Die Anwendung befehlsmäßig — administrativer Methoden und bürokratischer Modalitäten bei der Ausübung der öffentlichen Gewalt und die Herabsetzung der Rolle eines arbeitenden Menschen auf die Funktion eines Arbeitnehmers, eines einfachen Vollstreckers von Direktiven und Weisungen, die «von oben» kommen. Die Bagatellisierung selbstverwaltender und rechtlicher Grundlagen des sozialistischen Gemeinschaftslebens. Die Predigt einer Ideologie, die so oder anders — unter dem einen oder anderen Vorwand — bürokratische Tendenzen im Leben von Gesellschaft und Staat rechtfertigt. Und so weiter. Die Gesamtheit derartiger Fakten bildet eine Umwelt, in der die Gefühle, Stimmungen und Anschauungen etatistischer und anarchistischer Ausrichtung vorwiegend entstehen und florieren.

Das Wissen um die Geschichte des etatistischen und anarchistischen Typs des politischen Denkens ist ohne Zweifel ein unerläßliches und unersetzliches Mittel für einen erfolgreichen Kampf gegen sie. Damit sie aber für immer jenseits der Gegenwart bleiben und nur den zurückliegenden Epochen angehören, reichen lediglich ein solches Wissen, aufklärerische Anstrengungen nicht aus. Die entscheidende und Hauptrolle kommt hier der konsequenten und vollständigen Realisierung demokratischer, rationaler und humanistischer Prinzipien des wissenschaftlichen Sozialismus in der gesellschaftspolitischen Praxis zu.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава первая	
Тип политического сознания: общее понятие . . .	11
1. Политическое сознание как целостность . . .	11
2. Отношение — критерий типизации политического сознания	31
3. Два полюса отношения к государству в истории политической мысли	42
4. Шкала и процесс оценки государства	60
5. Тип и иные формообразования политического сознания	86
Глава вторая	
Этатистский тип политического сознания	105
1. Вводные замечания	105
2. Интерес государства	114
3. Государство — монополист публичной власти . . .	129
4. Государство как благодетель	158
Глава третья	
Анархистский тип политического сознания	181
1. Вводные замечания	181
2. Политическая власть — порочное установление . . .	193
3. Государство как враг свободы и эксплуататор . . .	210
4. Неприемлемость всех политико-юридических форм . . .	229
Заключение	242
Zusammenfassung	246

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ
Мамут Леонид Соломонович
ЭТАТИЗМ И АНАРХИЗМ
КАК ТИПЫ
ПОЛИТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ
(домарксистский период)

Утверждено к печати
Ученым советом Института
государства и права АН СССР

Редактор издательства А. Г. Шахова
Художник Н. И. Казаков
Художественный редактор В. В. Алексеев
Технический редактор Т. С. Жарикова
Корректор Т. П. Вдов
ИБ № 38709

Сдано в набор 26.04.88.

Подписано к печати 22.08.88

А-10610. Формат 84×108¹/₃₂

Бумага для множительных аппаратов

Гарнитура обыкновенная.

Печать высокая.

Усл. печ. л. 13,44. Усл. кр.-отт. 13,65.

Уч.-изд. л. 15.

Тираж 3450 экз. Тип. зак. 171.

Цена 1 р. 90 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва В-485
Профсоюзная ул., 90.
4-я типография издательства «Наука»
630077, Новосибирск, 77,
Станиславского, 25.

1 р. 90 к.

ЭТАТИЗМ И АНАРХИЗМ

Л. С. МАМУТ