



**Библиотека
Московской
школы
политических
исследований**

Библиотека Московской школы
политических исследований

Редакционный совет:

А. Н. Мурашев
В. А. Найшуль
Е. М. Немировская
Ю. П. Сенокосов
А. Ю. Согомонов
М. Ю. Урнов

Святослав Каспэ

**Центры
и иерархии:**
пространственные
метафоры власти
и западная
политическая форма

*Московская
Школа
Политических
Исследований*

2008

ББК 60.541.1
К 28

Дизайн серии А. Бондаренко
Редактор Л.А. Галкина

*Книга издана при поддержке
Корпорации Карнеги (Нью-Йорк), Программы поддержки
высшего образования Института “Открытое Общество” (Будапешт),
ОАО “Алемар Девелопмент”.*
Ответственность за содержание книги несет автор.

*Ирине,
sine qua non*

Каспэ, С.И.

К 28 Центры и иерархии: пространственные метафоры
власти и западная политическая форма. — М.: Москов-
ская школа политических исследований, 2007. — 320 с.

«Понять Запад еще не означает понять весь мир; но понять мир
нельзя, не понимая Запада» — следуя этой посылке, автор обратился к
преждевременно, по его мнению, забытой методологии структурного
функционализма (прежде всего к наследию Э. Шилза), модернизировал
ее и применил к анализу длинных эволюционных трендов западной по-
литической формы. «Центр» как метафора и одновременно политическая
реальность — вот формула, позволившая по-новому взглянуть на
происхождение и природу современного государства, политические
преломления христианской религиозности (в том числе секуляризован-
ные), феномены империи, разделения властей, партийности, федера-
лизма etc. Книга завершается анализом актуального состояния западной
политической формы и предположениями относительно ее дальнейшей
судьбы.

ББК 60.541.1

ISBN 5-93895-99-03

© Каспэ С., 2008
© Московская школа
политических исследований, 2008

Оглавление

От автора	7
Глава 1. Апология центра	10
Глава 2. Центр Запада: Рим империи, Рим Церкви	45
Глава 3. Двойной центр Запада: Священная Империя и Католическая Церковь	86
Глава 4. Умножение центров: генезис государственной политической формы	120
Глава 5. Новые центры в поисках легитимности: трансцендирование государства	155
Глава 6. Нестандартные центры в поисках другой легитимности: суррогаты империи	203
Глава 7. Центр утраченный и обретенный: empire comes back?	252
Заключение	290
Литература	292

От автора

Эта книга возникла в результате одновременного действия нескольких импульсов.

Первый из них носит методологический характер. Уже давно меня стала беспокоить некая асимметрия между тем обостренным вниманием, которое современное гуманитарное знание выказывает к всевозможным пограничным и периферийным явлениям, — и почти полным отсутствием интереса к феномену, определение которого вроде бы должно логически предшествовать любому определению границы и периферии: к феномену центра. Интеллектуальный дискомфорт стал окончательно непереносим в момент, как это обычно бывает, в сущности случайный — в 2003 г. я прочел, что в University of Glamorgan (Wales, U.K.) учрежден The Centre for Border Studies. Насколько мне известно, это в высшей степени достойная и чрезвычайно полезная исследовательская институция; однако парадоксальность самого положения дел, при котором люди, стремящиеся изучать «borders», все равно создают для этого не что-нибудь, а «centre», показалась не только примечательной, но и требующей реакции. Мы узнали многое о социальных, политических, культурных границах и перифериях. О социальных, политических, культурных центрах мы знаем гораздо меньше.

Второй импульс — тоже методологический, но в ином смысле. Российская политическая наука (говорю только о ней, хотя *mutatis mutandis* нижеследующее утверждение, к сожалению, может быть отнесено и ко многим другим областям отечественного гуманитарного знания) традиционно не слишком занимается вопросами метода. Способы производства интеллектуальных операций крайне редко становятся предметом авторской рефлексии и еще реже эксплицируются (тем драгоценнее исключения из правила!). Но ведь

только такая рефлексия и экспликация сообщает той или иной науке статус *дисциплины*, то есть мысли строгой, подчиненной известным нормам и правилам — что и делает ее открытой для критики, совершенствования и междисциплинарных контактов. В обратном случае становится можно «мыслить вообще» — безответственно, бесцеремонно, игнорируя предшественников и не стесняя себя решительно никакими рамками. Это дурно. Поэтому я попытался, прежде чем перейти непосредственно к анализу феномена центра, подробно описать, *как* я считаю необходимым его анализировать.

Третий импульс — напротив, не столько научный, сколько практический. Наша способность ориентироваться в мире и выбирать оптимальные стратегии поведения в нем определяется прежде всего тем, какие имена мы даем вещам этого мира. «Подлинное имя воплощает самую суть вещи. Назвать имя — значит обрести над этой вещью власть» (Урсула Ле Гуин, «Правило имен»). Мне кажется, что будущее современного мира (и, в частности, будущее России) в высокой степени зависит от того, найдено ли его подлинное имя. Я предполагаю, что это имя — *империя*. Для того, чтобы выяснить ее природу и происхождение, принципы и способы ее функционирования, местонахождение и устройство ее центра, и потребовалось написать книгу.

Я не смог бы сделать это без разнообразной помощи, оказанной мне многими людьми и учреждениями. Прежде чем исполнить долг благодарности и назвать их, хочу специально подчеркнуть, что моя ответственность за возможные ошибки и неточности остается исключительно персональной и ни с кем не может быть разделена.

В течение всего того времени, которое заняла работа над книгой, моя профессиональная деятельность была связана с фондом «Российский общественно-политический центр» и Государственным университетом — Высшей школой экономики. Оба они обеспечили настолько комфортные условия для исследовательского труда, насколько это вообще возможно. Моя особая признательность — Научному фонду Высшей школы экономики, чьей финансовой поддержкой я пользовался в течение трех лет (2004 г. — грант № 261/11-04, 2005 г. — грант № 05-01-0016, 2006 г. — грант № 06-01-005).

Дмитрий Анашкин, Андрей Зубов, Валерий Любин, Сергей Маркелов, Вадим Маршаков, Андрей Медушевский, Борис Меерсон, Светлана Микоян, Алексей Миллер, Сергей Михайлов, Марина Могильнер, Сергей Никольский, Анджей Новак, Сергей Паринов, Аркадий Перлов, Андрей Петроковский, Юрий Пивоваров, Александр Подосинов, Борис Степанов, Александр Филиппов очень помогли мне своими консультациями, а также оказали огромное содействие в получении доступа к необходимой литературе и уточнении переводов. Участники семинара Института гуманитарных историко-теоретических исследований Высшей школы экономики, на котором я имел честь представить одну из первых версий моего исследования, сделали целый ряд критических замечаний, которые оказались в высшей степени стимулирующими.

Я необыкновенно благодарен Лидии Галкиной, которая скрупулезно прочла всю книгу, избавила ее от множества огрехов — и сделала это не по обязанности, а по доброй воле. Спасибо, Лиля.

Трудно описать то, чем я обязан Алексею Михайловичу Салмину. Не уверен, что имею моральное право назвать себя его учеником, — так это или нет, мог бы судить только он сам. Во всяком случае, все те годы, что мне посчастливилось работать с ним вместе, я очень старался у него учиться. В книге, конечно, есть прямые ссылки на его тексты, но прежде всего Салмин оказал колоссальное влияние на весь строй моей мысли. Смерть безжалостна.

И в работе над книгой, и во всех других отношениях я непрерывно ощущал поддержку моих родителей, моей семьи. Знать, что в тебя верят, очень важно.

Ирина Каспэ подвергла текст бескомпромиссной редакции, придав ему окончательный вид. Ее советы позволили избежать многих ловушек, прежде всего методологических. Но дороже всего — та радость напряженного интеллектуального партнерства, которой она наполнила каждый мой день. С любовью и благодарностью посвящаю Ирине весь этот труд и всю свою жизнь.

Глава 1

Апология центра

Society has a center*.

Edward Shils

Le centre c'est pas le centre**.

Jacques Derrida

В последние десятилетия в социальных и гуманитарных науках (хотя и в разной степени в разных дисциплинах) легко различимы две тенденции. Одна фокусирует исследовательское внимание на всевозможных границах, краях, перифериях, маргиналиях, «мембранах», «лимитрофах» etc. Другая выражается в акцентированной склонности к изучению сетевых, нелинейных, полиморфных образований, по отношению к которым употребление термина «структура» полагается даже не вполне корректным. Вряд ли возможно усомниться в том, что они явно коррелируют друг с другом.

Примеры, подтверждающие существование этих тенденций, оказались бы слишком многочисленны. Собственно говоря, это не просто тенденции, но достаточно согласованная научная программа, реализующаяся уже более сорока лет. Метод — и в особенности дух — основных трудов Мишеля Фуко, прежде всего «Рождения клиники» [Фуко 1998], «Истории безумия в классическую эпоху» [Idem 1997], «Надзирать и наказывать» [Idem 1999] и «Истории сексуальности» [Foucault 1976, 1984a, 1984b]; провозглашенное Жан-Франсуа Лиотаром недоверие к метанарративам, из критики определенного рода повествовательных техник перерастающее в дифирамб размытым,

* Общество имеет центр (англ.).

** Центр — это не центр (фр.).

распыленным «облакам социальности» [Лиотар 1998: 11]; многие работы Жака Деррида, в первую очередь «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук» [Деррида 2000], — таковы лишь некоторые опорные точки этой программы, в рамках которой «надо быть *на* границах. Ведь критика — это анализ пределов» [Фуко 2002: 352], а «центру нет естественного места» [Деррида 2000: 354]. Однако наиболее парадигматическим статусом в рассматриваемом контексте обладает, бесспорно, текст Жюлья Делёза и Феликса Гваттари «Ризома». Обе описываемые установки выступают тут рука об руку: «В противоположность центрированным (и даже полицентрированным) системам, с их иерархическими коммуникациями и предустановленными связями, ризома — это ацентрированная система, неиерархическая и неозначающая, без Генерала, без организующей памяти или центрального пульта, определяющаяся только циркуляцией состояний» [Deleuze, Guattari 1980: 32].

Безусловно, реализация такой двуединой программы обеспечила получение множества ценных результатов — отрицать это было бы некорректно и несправедливо. Так происходит всякий раз, когда радикальное обновление аналитической оптики открывает перед исследователями новые пространства, расширяет поле зрения и повышает его остроту. Стоит также подчеркнуть, что влияние «периферийно-сетевой» парадигмы (при том, что и понятие «парадигма», и аналогичные ему воспринимаются адептами децентрации негативно, его употребление кажется все же оправданным) часто — и даже как правило — оказывается не прямым, но опосредованным, и опосредованным неоднократно. В частности, именно таким образом преимущественно обстоит дело в политической науке. Сомнительно, чтобы Стейн Роккан или Майкл Манн — выбор в качестве примера именно этих имен практически произволен, на их месте могли бы стоять десятки и сотни других — согласились бы с буквальным выведением их концепций культурных периферий [Rokkan, Urwin 1983]

или политических сетей [Mann 1986] из текстов Делёза и Деррида. Сегодня уместно говорить не о прямом воздействии французской постструктуралистской мысли, но о своего рода *Zeitgeist*, интеллектуальной атмосфере, в которой усвоение специфических исследовательских установок происходит нечувствительно и в отсутствие сопоставимых по авторитетности альтернатив, — чтобы убедиться в этом, достаточно хотя бы просмотреть программы современных университетских курсов.

Однако помещение в фокус одного объекта неизбежно выводит из него другой; в первом случае в этой роли оказываются, обобщенно говоря, «центры», во втором — «иерархии». Впрочем, два ли здесь случая или один? Для авторов «Ризомы» центр и иерархия практически неразделимы — ниже будет показано, что эта установка имеет под собой серьезные основания. И любопытно, что некоторые аспекты исключения центра и иерархии (возможно, точнее будет сказать — «вытеснения») обычно не становятся предметом критической работы — что довольно парадоксально, поскольку ликвидация всех и всяческих барьеров на пути движения критической мысли вообще является одним из лейтмотивов описываемой программы. Это настораживает. Это заставляет отнестись к обстоятельствам исключения с особым вниманием.

Прежде всего, очевиден нормативный характер «центробежной» ориентации. «Центр» — а также моментально выстраивающиеся в один с ним смысловой ряд «иерархия», «власть», «абсолют», «логос», «эйдос», «телос» и так далее вплоть до «фаллоса» — не просто менее интересен, чем периферия, но дурен, и дурен *ipso facto*, самим своим существованием. Центр всегда репрессивен; репрессия всегда дурна; притязания центра необходимо имеют тотальный характер; всякая тотальность есть тоталитаризм; и все это вкупе должно быть решительно деконструировано и отвергнуто — примерно таково (конечно, в очень сильном огрублении) ценностное обоснование «центробежного» устремления мысли. Именно оно, как представ-

ляется, сыграло определяющую роль в его победоносном шествии по миру, которым оказались отмечены последние десятилетия прошлого века. Ограничься Делёз и Гваттари простым описанием ризомы как некоего специфического вида систем, это слово, скорее всего, так и осталось бы исключительным достоянием ботаников. Парадигматический статус их короткому тексту придал не аналитический его компонент (вообще говоря, не столь уж значительный), а идеологический и даже агитационный. «Генерал» из цитированного выше отрывка — метафорическая фигура власти как таковой, и моральная необходимость бунта против нее настолько самоочевидна, что не нуждается в какой-либо специально артикулированной легитимации. Решение, позволяющее обойтись без Генерала, *должно быть найдено* — это безусловный императив авторов «Ризомы», и «решение без Генерала найдено для нецентрализованного множества» [Deleuze, Guattari 1980: 24]. «Ризома» и завершается страстным призывом к прямому действию, явно не только интеллектуальному: «Выращивайте ризомы и никогда — корни! /.../ Не призывайте Генерала в вас!» [Ibid.: 52].

Разумеется, не всегда негация центра прокламируется в столь острой и неприкрыто идеологической форме — хотя и примеры такого рода могут быть умножены. Так, отнюдь не случайно Майкл Райан фактически ставит знак равенства между деконструктивистской мыслью и левореволюционной идеологией, фиксируя такие общие для них позиции, как «приоритет плюральности над авторитарным единством, склонность скорее к критике, нежели к подчинению, неприятие логики власти и господства во всех их формах, утверждение принципа различия в противоположность тождеству и оспаривание этического универсализма» [Ryan 1982: 213]. Это, безусловно, весьма радикальная позиция, вряд ли буквально разделяемая не то что всеми, но даже и большинством деконструктивистов, однако некоторые имманентные черты деконструктивистского образа мысли такое предельное заострение высвечи-

ваит весьма четко. Можно согласиться с Ильей Ильиным, указывающим, что в рамках логики Райана децентрация есть «способ противостояния любой централизованной власти, санкционированному и освященному властью авторитету в его любой форме» [Ильин 1998: 111]; приблизительно таков же смысл децентрации и в иных изводах и ответвлениях деконструктивистской мысли, иногда выражаемый эксплицитно, иногда присутствующий латентно. И если в одном варианте обоснование этой программы наличествует, но носит открыто нормативный характер, то в другом — и более распространенном — оно предельно размыто или отсутствует вовсе. Уже в хронологически первом манифесте децентрации, докладе Деррида 1966 г. «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук», утверждается, что в истории понятия структуры произошло некое событие, долженствующее привести к отказу от представления о формирующем и упорядочивающем структуру центре и, следственно, от понятия структуры вообще — поскольку «и сегодня еще структура, лишенная какого бы то ни было центра, представляется совершенно немислимой» [Деррида 2000: 352]. Однако это событие описывается чрезвычайно туманно: «Отныне, конечно же, надлежало прийти к мысли, что центра просто нет» [Ibid.: 354]. Ответом же на закономерно возникающие вопросы, почему, собственно, надлежало и что за таинственный момент обозначен словом «отныне», предлагается считать то впечатляющее утверждение, что мысль эта «своим происхождением обязана, конечно же, эпохе, нашей эпохе в целом» [Ibid.]. В своем дальнейшем развитии идеи децентрации могли опираться на этот текст; но непосредственно в нем следов какого-либо обоснования — по крайней мере, в том смысле, который традиционно вкладывается в это слово гуманитарной наукой, — не обнаруживается, а его роль предлагается сыграть тому самому безапелляционному модусу долженствования, который вроде бы приличествует именно разоблачаемой и дезавуируемой логоцентрической репрессии.

Такое выраженное отвержение определенных представлений, надо думать, чем-то мотивировано. Ключом к прояснению природы этой мотивации может послужить вынесенное в заголовок упомянутого доклада Деррида и вообще чрезвычайно важное для него понятие игры. Игра, то есть процесс «бесконечных подстановок в замкнутости некоего конечного множества» [Ibid.: 364], явственным образом выступает как идеал, реализации которого препятствует наличие центра. «Центр также и закрывает игру, которую сам открывает и делает возможной. В качестве центра он является той точкой, в которой подмена значений, элементов, терминов более невозможна» [Ibid.: 352–353]. И эта наступающая в момент соприкосновения с центром утрата способности продолжать мыслить и действовать «как бы резвясь и играя» решительно нестерпима. *The game must go on*, поскольку только в пространстве игры достижима свобода от власти центра. Перспектива же окончательного освобождения связывается с устранением выделяющейся в этом пространстве и господствующей над ним центральной точки. Вскрывается очередной парадокс логики децентрации: ведь пространство игры по определению изолировано. «Любая игра протекает внутри своего игрового пространства /.../ Это как бы временные миры внутри обычного, созданные для выполнения замкнутого в себе действия» [Хёйзинга 1992: 20]. Так не является ли амбициозная программа раздвижения до бесконечности границ изолированного игрового пространства специфической вариацией простого инфантильного желания вовсе его не покидать, оберегая возможную только в нем скудную свободу?

Детальный анализ этих мотиваций увел бы слишком далеко; достаточно будет отсылки к удачным формулировкам Дмитрия Замятина: «...осторожным и как бы более пространственно “рассеянным”, рассредоточенным было исследование Делёза и Гваттари “Ризома”. Ризоматическая структура... как нельзя лучше отвечала потребностям “ненапряженного” философского осмысления...

По всей видимости, *образ ризомы* сам по себе идеально воспроизводит как бы ненапряженное и “отдыхающее” пространство /.../ *Философствование* обретает здесь свое *пространственно-географическое “алиби”*, которое позволяет как бы безнаказанно играть географическими образами реальности» [Замятин 1999: 45–46]. Рассеянность, ненапряженность, отдохновение, безнаказанность — это сгущение единообразно окрашенной семантики, ассоциирующейся с тем же идеалом игры, возникает здесь в высшей степени закономерно. Действительно, создается впечатление, что программа децентрации, эксплицитно обосновываемая, как правило, весьма гуманистическими соображениями, имплицитно мотивирована устремлением к безответственности и конструированием алиби на все мыслимые случаи. И тогда центр — место, перед которым возникает ответственность и откуда приходит наказание, — естественно, становится мишенью для атак. *Centrum delendam esse*.

Однако собственно существование центра здесь еще не отрицается — алиби должно же быть кому-то предъявлено. В конце концов, сложно назвать хотя бы одну влиятельную парадигму социальных наук, совершенно свободную от нормативного элемента, — но еще сложнее согласиться, что присутствию этого элемента не должны полагаться никакие пределы. Еще есть надежда, что заявления, подобные сделанному как-то Арлин Саксонхауз под явным влиянием того же умонастроения: «Политические ученые в целом и политические теоретики в особенности не намерены больше не критически придерживаться обязательности различения факта и ценности, как это признавалось должным для нескольких поколений в социальных науках» [Saxonhouse 1993: 9], — все же преждевременны и хотя бы стремление к различению факта и ценности остается конститутивным признаком науки как призвания и профессии, в том числе науки политической. Безусловно, осознанное нежелание следовать этому дисциплинарному требованию более чем органично

встраивается в логику отвержения любой дисциплины вообще. В результате возникает очередной настораживающий аспект программы децентрации.

«Историк науки может поддаться искушению и сказать, что, когда парадигмы меняются, вместе с ними меняется сам мир» [Кун 2001: 151]. Именно это искушение овладело умами — поскольку в рамках программы децентрации оно является и не искушением даже, а совершенно легитимным воззрением. Неприязнь к центру легко и естественно трансформируется в отрицание его существования вообще — или, во всяком случае, в веру в уже одержанную современным миром победу над ним.

Этой верой проникнуты такие влиятельные тексты*, как «Мегатренды» Джона Нейсбита [Нейсбит 2003] и «Информационная эпоха» Мануэля Кастеллса, в особенности первый том этой трилогии — «Становление сетевого общества» [Castells 1996]. Перечисляя десять основных тенденций, определяющих характер эволюции современного общества, Нейсбит называет в их числе и движение «от централизации к децентрализации», и переход «от иерархий к сетевым структурам» (соответственно пятая и седьмая главы «Мегатрендов»). У него не вызывает сомнений, что «мы начинаем уходить от иерархий, которые отлично работали в индустриальную эру, эру централизации. На месте иерархий возникают организации, построенные по сетевым моделям... Сети перестраивают структуры власти и коммуникационных потоков... заменяют вертикаль горизонталями» [Нейсбит 2003: 354]. Так же и для Кастеллса самоочевидно: «Историческая тенденция приводит к тому, что доминирующие функции и процессы все больше оказываются организованными по принципу сетей. Именно сети образуют новую социальную морфологию наших обществ» [Castells 1996: 469]. Бегло

* Здесь важны не столько их научные достоинства, сколько факт влиятельности — «интеллектуальные бестселлеры» являются, возможно, лучшим выражением *Zeitgeist*.

упоминаемая здесь «историческая тенденция» разительно напоминает фигурировавшую в построениях Деррида «нашу эпоху в целом» — и обладает примерно такой же объяснительной силой.

Речь не идет, разумеется, об отрицании всех заботливо собранных Нейсбитом и Кастеллсом (и многими другими авторами) фактов, свидетельствующих о распространении «мягких» управленческих моделей, децентрализации процесса принятия решений, расширении прав и возможностей локальных сообществ etc. Речь идет только о том, что этих фактов все еще недостаточно для вынесения окончательного вердикта о «смерти центра» и «сокрушении пирамиды» (выражение Нейсбита) — для этого должны быть представлены аргументы не количественной, но качественной природы. И, как будет показано далее, существуют серьезные сомнения в том, что сама природа человеческой социальности позволяет подобный летальный исход. Весьма характерны в этом отношении рассуждения Раймондо Страссольдо, пространное цитирование которых оправдано их сногшибательной логикой:

«Очень вероятно, что весьма скоро концепт “центр-периферия” будет отброшен как полностью иррелевантный изменившимся условиям или их восприятию. История социальной мысли представляет собой огромный чулан с устаревшими аналитическими инструментами и нелепыми изобретениями.

...Если уж люди учатся обходиться без идеи Бога и священного (и, возможно, без идеи войны и врага), которая казалась столь неотъемлемой частью их ментального аппарата, они могут преодолеть и эти навязчивые идеи и начать рассматривать их как инфантильные; они могут научиться жить в мире без центра... Они смогут управлять своим биокультурным наследием и физиологическими ограничениями и приучиться рассматривать мир как нефокусированную среду и общество как коммуну равных, лишенную королей, президентов и столиц, символизирующих их единство.

...Если мы разделились с иными фундаментальными категориями, такими, как пространство, время и причинность, мы способны сделать то же самое и с категорией центра. Как и все они, центр — это ментальный инструмент, позволяющий упростить хаос впечатлений, это отправная точка и референт актов восприятия. Но простота, принцип экономии средств, ограниченность etc. — это особенности человеческих ментальных операций. “Искусственный интеллект” облегчит задачу управления сложностью; кибернетическое общество может снизить нашу зависимость от мифологии центра; его интеграция будет обеспечена распределенными сетями взаимосвязанных систем коммуникации /.../ Итак, постиндустриальное, коммуникационное, информационное, “техно-тронное”, кибернетическое общество, к которому, по мнению многих наиболее проникательных наблюдателей, движется наша цивилизация, похоже, не имеет серьезных препятствий к снятию оппозиции “центр-периферия”» [Strassoldo 1980: 54–55].

Право же, в некотором отношении со Страссольдо трудно не согласиться. Условия возникновения идиллического мира, не знающего центров, королей, президентов и столиц, — окончательный отказ человечества от идей Бога, священного, а заодно уж войны и врага; переход к управлению собственной биологией; освобождение от непростительно примитивных категорий пространства, времени и причинности; возникновение полноценного искусственного интеллекта — выглядят довольно убедительно. Другое дело, что столь безоглядная вера в выполнимость всех этих условий как была, осторожно выражаясь, диковинным явлением в 1980 г., так и осталась таковым же четверть века спустя. И по меньшей мере до тех пор, пока эти фантастические упования не сбудутся, игнорирование центров и иерархий — по сути, представляющее собой результат гипостазирования основных постулатов и лозунгов программы децентрации, произвольного придания им статуса аксиом, — кажется преждевременным.

Само собой разумеется, что исследовательские программы обязаны сменять друг друга — так и только так происходит движение научной мысли. Однако, во-первых, остается в силе утверждение Имре Лакатоса, согласно которому элиминирование старой и возобладание новой программы оправдано тогда, когда последней «удается объяснить все предшествующие успехи ее соперницы, которую она к тому же превосходит дальнейшей демонстрацией эвристической силы» [Лакатос 2001: 349]. Ни тому, ни другому критерию программа децентрации пока не особенно удовлетворяет.

Во-вторых, негативного отношения к некоей сущности недостаточно для отрицания самого ее существования. Возможно, любой центр действительно является средоточием зла; возможно, любая иерархия пригвождает человека к изолированной камере общественной тюрьмы, препятствуя его свободному серфингу по социальным сетям. Эти нормативные суждения имеют логическое право на выражение — равно как и прямо им противоположные. Но ни одно нормативное суждение не подлежит прямой конвертации в фактуальное. Децентрация — лозунг, а не факт, и при этом лозунг слабо мотивированный. Феномены центра и иерархии все еще заслуживают внимания.

В первой строке предыдущего абзаца под «некоей сущностью», конечно, подразумевался центр. Однако правомерно ли присвоение этому геометрическому — то есть абстрактному — понятию онтологического статуса сущности? Что, собственно, имеется в виду, когда выражения «центр», «централизация», «центризм» и им подобные употребляются для описания тех или иных композиций социальных действий конкретных акторов, преследующих собственные более или менее осознанные цели вовсе не геометрического свойства? Не напрашивается ли вывод, что «центр» — всего лишь метафора, дискурсивный механизм сопряжения социальной и языковой реальности, облегчающий переход от действия к описы-

вающей его речи (или от программирующей речи — к действию)?

Безусловно, напрашивается. Однако указание на метафорическую природу используемого в описаниях социальной реальности понятия «центр» совершенно не означает исключения его самого из области реального. Реальность вообще и реальность социальная в частности (и в особенности) воспринимаются человеком через посредство разнообразных символических форм, структурирующих и упорядочивающих хаотический поток сменяющихся друг друга воздействий. Социальная реальность, в которой мы живем, не просто интерпретируется нами тем или иным способом, в том числе метафорическим, — она возникает в результате работы дискурсивных механизмов и не может быть помыслена до них и помимо них. «Концепты, которые управляют нашим мышлением, — не просто порождения ума /.../ Наши концепты структурируют наши ощущения, поведение, наше отношение к другим людям. Тем самым наша концептуальная система играет центральную роль в определении реалий повседневной жизни. Если мы правы, предполагая, что наша концептуальная система в значительной степени метафорична, тогда то, как мы думаем, то, что узнаем из опыта, и то, что мы делаем ежедневно, имеет самое непосредственное отношение к метафоре» [Лакофф, Джонсон 2004: 25]. Метафора *и есть* реальность; реальность *и есть* метафора; или, точнее, наличествует целый класс явлений, применительно к которым различие реальности и тропа не может быть произведено, поскольку составляющий суть последнего «перенос значения» представляет собой в данном случае не однонаправленный, разовый процесс, но замкнутый на себя цикл. Ни начальная, ни конечная точки этого движения смысла не поддаются обнаружению — такие метафоры функционируют как нерасчленимые, базовые, имманентные человеческому мышлению способы символической организации реальности. Их иногда именуют «замороженными» [Brown 1977], «мертвыми» [Сёрль

1990], «стертыми» [Гудков 1994] — и все эти эпитеты неточны, поскольку в целом ряде случаев в нашем распоряжении попросту нет никаких источников, позволяющих зафиксировать процесс «замораживания», «умирания», «стирания» метафоры, предположительно порожденной некогда уникальным креативным актом. Этот акт можно только постулировать, не реконструировать. Возможно, он имел место — *ignotamus et*, вероятнее всего, *igno-bimus*. Существенно не это, а то, что некоторые метафорические схемы описания социальной реальности, судя по всему, современны и соприродны социальности как таковой. Собственно, Лев Гудков, следуя здесь за Эрнстом Кассирером (и вступая, кстати, в заметное противоречие со значением избранного им самим термина), и говорит об «утрате» рефлексивной структуры метафоры в чисто логическом смысле, который обычно прямо противоположен историческому ходу познания» [Гудков 1994: 396]. «Мертвые метафоры — это те, которые выжили», — констатирует Джон Сёрль [Сёрль 1990: 313], останавливаясь в одном шаге от напрашивающейся замены слова «мертвые» на «бессмертные». Иначе говоря, буквально «стертой» и «замороженной», в отличие от всего лишь банализированной, можно считать лишь ту метафору, которая воспринимается как выражающая подлинную природу реальности — и *ipso facto*, в соответствии с теоремой Томаса («Если ситуация определяется как реальная, она реальна по своим последствиям» [Thomas, Thomas 1928: 571–572]), и есть реальность.

Среди «бессмертных» метафор, используемых для описания социальных феноменов, едва ли не самое заметное место занимают метафоры пространственные. «Социальное пространство как таковое предрасположено к тому, чтобы позволять видеть себя в форме пространственных схем, а повсеместно используемый для разговоров о социальном пространстве язык изобилует метафорами, заимствованными из физического пространства» [Бурдые 1993: 39]. Показателен этот оборот «как таковое предрасполо-

жено», исключающий даже постановку вопроса об источниках столь любопытной склонности социального пространства, наделяемого здесь явной субъектностью. Но это в высшей степени разумный ход. *Причины* подобного обстоятельства вряд ли доступны полному прояснению в пределах человеческого опыта, поскольку оно сам этот опыт в существенной степени конституирует; ответственная позиция должна состоять в выяснении его *следствий*. Так или иначе, «пространственное и аналитическое... измерения общества действительно переплетены просто в силу того, что общество есть *и* собрание человеческих особей на некоей территории, *и* “реальность *sui generis*”, как настаивал Дюркгейм, присутствующая в нематериальных сознаниях этих особей как структура образов, норм и ценностей» [Strassoldo 1980: 38]. Этот дважды выделенный союз «*и*» означает, что аналитический взгляд на общество, судя по всему, необходимо требует обращения к пространственным категориям. Александр Филиппов, автор одной из самых тонких версий восходящей к Георгу Зиммелю «социологии пространства», как-то заметил, правда, что «“социальное пространство” — удобное, но всего лишь иносказательное выражение» [Филиппов 1995: 436]. Однако если в структуре образов, норм и ценностей практически любого «собрания человеческих особей» наличествует, скажем, представление о том, что это собрание, находясь в отношении подобия с мирозданием в целом, имеет центр*, — то, видимо, оно *действительно* его имеет, и этот неопровержимый социальный факт есть нечто гораздо большее, чем просто иносказание (что, кстати, вполне ясно видно и из работ самого Филиппова).

Но что значит — иметь центр? Какова, хотя бы в самом общем виде, семантика этого слова, какие смыслы несет

* Более чем достаточное количество подтверждений повсеместной распространенности этого представления собрано хотя бы в работах Мирчи Элиаде [Элиаде 1987: 38–42; 1994: 31–36].

оно в себе и внедряет в социальную реальность (или отцеживает из нее)? Словарь Макса Фасмера предлагает следующую генеалогию: «Через нем. Zentrum — то же из лат. centrum от греч. κέντρον “острие (циркуля)”» [Фасмер 1973: 298]. Один из лучших этимологических словарей английского языка, The American Heritage® Dictionary of the English Language, уточняет, что κέντρον, в свою очередь, восходит к глаголу κέντεiv — прокалывать [The American Heritage® Dictionary 2000], причем морфема kent- отнесена к разряду древнейших индоевропейских корней. Таким образом, понятие «центр» изначально (по крайней мере, в пределах индоевропейской языковой семьи) содержит некоторые смысловые компоненты, возможно, большей частью латентные, но от того не менее значимые.

Прежде всего: «центр» есть нечто единичное и при этом, во-первых, окруженное множественностью, во-вторых, производящее ее. Совершаемое циркулем движение очерчивания, выделяющее и ограничивающее фигуру в бесконечной плоскости, *следует за* движением обозначения, намечающим центр будущего круга и делающим возможным его возникновение. Принципиально важно, что одновременно с представлением о центре вводится и представление о вертикали, вторгающейся в плоскость и возвышающейся над ней. Центр появляется в результате воздействия некоей внешней по отношению к плоскости силы, которая помечает своим присутствием единственную точку (что, кстати, позволяет задаться вопросом о критериях ее выбора) — и следующим ходом очерчивает ту совокупность, что будет отныне выступать в качестве порожденной центром и неразрывно с ним связанной периферии.

Дальнейшие рассуждения в этом духе оказались бы слишком рискованными. Предметом этой книги является вовсе не метафизика и мистика центра и вертикали — спекуляции такого рода можно в изобилии встретить, например, у Рене Генона [Guénon 1962] или, того пуще,

Александра Дугина [Дугин 2000]. Предмет этой книги — функционирование *метафоры* центра (и сопряженной с ней метафоры вертикали) в *описаниях* политической реальности, а равно и бытование *в самой политической реальности* тех *сущностей*, которые этими метафорами репрезентированы.

Акцент переносится здесь именно на политический сегмент социальной реальности по достаточно очевидным причинам. Смысловое ядро любого представления о политике от Аристотеля до наших дней — проблема власти. И понятия «центр» и «вертикаль», как это убедительно показал Жан Лапонс [Laponce 1975], нерасторжимо связаны с понятием «власть» — и в органических самоописаниях обществ, и в изоциренных интеллектуальных рефлексиях на социальные темы. В известном исследовании происхождения слова *гех*, предпринятом Эмилем Бенвенистом, раскрывается функциональное назначение носителя этого титула: «Речь идет об отделении внешнего от внутреннего, священного царства от царства профанного, своей земли от чужой. Прокладывает же границы лицо, наделенное самой высшей властью, — царь, *гех*» [Бенвенист 1995: 252]. Налицо буквальный параллелизм — как границы окружности задаются ее центром, так и границы политического сообщества задаются *гех*'ом. Более того, происходящее в процессе конституирования сообщества разделение священного и профанного пространств (или, точнее, выделение первого из последнего) необходимо вызывает референции с образом вертикально ориентированной оси мира, *Axis mundi*: «Вокруг этой космической оси простирается Мир... следовательно, ось находится “посреди”, в “пупе Земли”, в Центре Мира» [Элиаде 1994: 31]. Еще более того: «Латинский *гех* должен рассматриваться... как человек, проводящий линии границ или прокладывающий путь, олицетворяющий одновременно все, что связано с правом» [Бенвенист 1995: 252], — центру здесь присваивается роль не только творящей сообщество, но и упорядочивающей его и руководящей им силы, чья деятельность санк-

ционирована свыше, а каналом трансляции этой санкции выступает непосредственно Axis mundi (Дипак Лал не оставил сомнений в гомологичности космогонических представлений и строения систем правовой регуляции [Lal 1998: 16–19]). Концепты упорядочивающей власти, центра и вертикали фактически слиты.

Не случайно образ центра просвечивает сквозь почти любой аналитический дискурс о власти. Так, хрестоматийное веберовское определение власти («Власть означает любую возможность проводить внутри данных социальных отношений собственную волю, даже вопреки сопротивлению, независимо от того, на чем такая возможность основана» [Weber 1922: 28]), впоследствии доведенное до крайней степени простоты и внятности Робертом Далем («А обладает властью над В, если он может принудить В сделать нечто такое, что в ином случае В делать не стал бы» [Dahl 1957: 202]), представляет власть как связывающее субъект и объект, А и В асимметричное отношение господства-подчинения — и отождествление А (вероятнее всего, уникального) с центром, а В (вероятнее всего, некоторого множества В) с периферией прямо напрашивается.

Так, децизионизм Карла Шмитта, признающий подлинной властью лишь способность к принятию предельного, чрезвычайного, не подотчетного никаким внешним инстанциям решения, «которое освобождается от любой нормативной связанности и становится в собственном смысле слова абсолютным» [Шмитт 2000а: 25], побуждает задаться вопросом о *месте* принятия такого решения, о его локализации в социальном пространстве — и определить это место как центральное. Полемизируя с Гансом Кельзенем, Шмитт указывал на самый слабый пункт в его построениях, согласно которым «действующий в государстве порядок господства и порядок подчинения покоится на том, что, начиная с единой центральной точки вплоть до нижней ступени, исходят полномочия и компетенции. /.../ Государство является конечной точкой вменения,

той точкой, где “могут прекратиться” вменения, составляющие суть юридического рассмотрения. Эта “точка” является в то же время “не выводимым ни из чего порядком”» [Шмитт 2000а: 34]. Шмитт настаивал на существовании отрицавшегося Кельзенем принципиального разрыва между этой центральной точкой и всей остальной юридической и политической тканью — то есть на том, что присутствующий в плоскости центр не принадлежит ей всецело, но спроецирован извне, из-за ее пределов.

Так, и коммуникативная теория власти Никласа Лумана, определяющего власть как осуществляемое каким-либо субъектом коммуникации «ограничение пространства селекций партнера» [Луман 2001: 22], не оставляет сомнений в том, что эта возможность проведения границ в большей степени присутствует в одной точке социального пространства, нежели в других, — и эту точку логично было бы назвать центральной.

Так, и Толкотт Парсонс, понимавший власть как «способность принимать и “навязывать” решения, которые обязательны для соответствующих коллективов и их членов постольку, поскольку их статусы подпадают под обязательства, предполагаемые такими решениями» [Парсонс 1998: 31], явно не считал, что эта ценная способность распределена равномерно между всеми членами общества, «размазана» по всей социальной системе. Она сосредоточена в некоей специальной зоне, опять-таки заслужившей именование центральной, — «политическая проблема социальной системы является центром интеграции всех ее аналитически различимых компонентов, а не только особо дифференцированным типом этих компонентов» [Парсонс 2002: 212].

Как видно, все эти теоретические конструкции, перечисление которых может быть продолжено, объединены базовым и, судя по всему, докритическим представлением о месте, где совершается власть, — и окружающем это место мире, над которым («вертикальные» ассоциации здесь не намеренны, но и не случайны) и по отношению к

которому она совершается. Известны, впрочем, и концепции власти и политического, в которых образ центра вроде бы устранен. Такова, например, политическая социология Пьера Бурдьё, ключевой термин которой, «политическое поле», не подразумевает какой-либо центрированности. Бурдьё, впрочем, вскользь упоминал о существовании «места в физическом пространстве, где сконцентрированы высшие позиции всех полей и большая часть агентов, занимающих эти доминирующие позиции» [Бурдьё 1993: 42], однако содержательного развития это утверждение не получило, послужив всего лишь основанием для каламбура, квалифицирующего столицу (la capitale) как «место капитала» (le capital). Это естественно, поскольку мир политического тут описывается исключительно в понятиях рынка и капитала, как сфера конкуренции онтологически равных друг другу субъектов, распределяющих и перераспределяющих власть, а не находящихся в сфере влияния ее истекающих из центра эманаций. «Политическая жизнь может быть описана в логике спроса и предложения: политическое поле — это место, где в конкурентной борьбе между агентами... рождается политическая продукция» [Ibid.: 182]. Но если продолжить эту аналогию, если действительно настаивать на уподоблении власти деньгам (здесь, кстати, Бурдьё прямо следовал за Парсонсом [Parsons 1969]), то не может не возникнуть вопрос о *происхождении* того символического капитала, которым оперируют и за который конкурируют акторы политического поля. Так же, как деньги производятся не непосредственно экономическими субъектами, но неэкономической по своей природе инстанцией (государством), так и в мире политики в рамках этой логики должен присутствовать изначальный источник властных ресурсов, место их производства — *эмиссионный центр* политического капитала. Характерно, что высший, по Бурдьё, вид власти — «власть номинации», способность установления определенного символического порядка как совокупности принципов «видения и деления» (vision

et division) [Бурдьё 1993: 72–79] — все же отсылает к описанной Бенвенистом разграничивающей и упорядочивающей функции власти, корреспондирующей с образом центра.

Несколько большие сложности возникают при обращении к модели всеприсутствующей и всепроникающей власти, разработанной Фуко. В этом случае невозможность локализации власти в каком-либо центре не только подразумевается, но и прямо декларируется. Власть «обнаруживается везде не потому, что она все собой охватывает, а потому, что она исходит отовсюду» [Foucault 1976: 93]; «условие возможности власти... не следует искать в изначальном существовании некой центральной точки, в каком-то одном очаге суверенности, из которого расходились бы лучами производные и происходящие из него формы» [Фуко 1996: 191–192]. Но во всем наследии Фуко именно образ «власти без трона» [Ibid.: 190], при всей его привлекательности, подвергается критике наиболее часто — и наиболее обоснованно. «Фуко отказывается от поисков истоков власти, от работы с понятием власти на уровне социального намерения ее применить и концентрирует свое внимание на механизмах ее внешнего проявления и внутреннего самоконтроля, на формировании субъекта как результата ее воздействия. Власть, как желание, бесструктурна, фактически Фуко и придает ей характер слепой жажды господства, со всех сторон окружающей индивида и сфокусированной на нем как на центре применения своих сил» [Ильин 1998: 71]. Тем самым понятие власти — как бы странно это ни звучало применительно к создателю одного из самых влиятельных воззрений на ее природу — едва ли не обесмысливается, приравниваясь к социальности как таковой и тем упраздняясь. Это, разумеется, *reductio ad absurdum*, слишком мощное и неизбежное логическое оружие; однако нет ли концептуальных схем, менее для него уязвимых?

Между тем несколько десятилетий назад была предложена модель общества, в которой концепт центра занимал

поистине центральное положение, — речь идет о социологии Эдварда Шилза (1910–1995)*. В схематизированном виде (будь эта система взглядов сегодня более известна, ее изложение могло бы быть менее пространным) концепт центра по Шилзу — и его немногочисленным последователям, среди которых, впрочем, встречаются имена Шмуэля Нормана Айзенштадта и Клиффорда Гирца, — может быть представлен как совокупность следующих утверждений:

1. В каждой социальной дисциплине есть концепт (соответствующий некоторым базовым элементам реальности), на котором фокусируется внимание этой дисциплины и который наилучшим образом выявляет ее природу и эволюционную динамику. «Идея рынка играет ключевую роль в экономике, идея политического сообщества (polity) — в политической науке. ...*Центр*, как он определен Эдвардом Шилзом, имеет тот же статус в социологии, поскольку обещает возможность ответа на главный вопрос этой дисциплины, на вопрос об устройении общества» [Greenfeld, Martin 1988: VIII].
2. Всякое общество имеет центр. Сама «принадлежность к обществу... устанавливается отношением к его центральной зоне» [Shils 1975: 3]. «Термин “центр” обозначает тот сектор общества, где некоторые обладающие особой значимостью виды деятельности (activities) и функции более сконцентрированы или более интенсивно осуществляются, чем в других секторах, и который в большей степени, чем другие сектора, является

* Основные ее положения представлены в работах Шилза разных лет, собранных в наиболее полных и окончательных редакциях в книге «Центр и периферия: очерки макросоциологии» [Shils 1975] (имеется русский перевод первой версии одной из этих работ [Шилз 1972]). Итоги многолетних трудов подведены в поздней обширной статье «Центр и периферия: карьера идеи, 1935–1987» [Shils 1988], вошедшей в составленный Лией Гринфелд и Мишелем Мартеном сборник «Центр: идеи и институты»; в иных текстах этой книги воззрения Шилза получили дальнейшее развитие.

- фокусом внимания, озабоченности, подчинения, почтения и подражания» [Shils 1988: 251–252]. «Центры обществ существуют вследствие неравномерности в распределении власти, могущества, богатства, знания, творческого потенциала, религиозного дара, нравственных отличий etc., а также потому, что люди озабочены всеми этими вещами и их накоплением» [Ibid.: 260].
3. Макросоциальный центр имеет двоякую природу. Первое значение термина «центр» указывает на «феномен мира ценностей и верований. Это центр того порядка символов, ценностей и верований, который правит обществом» [Shils 1975: 3]. «Это метафора, обозначающая ядро ценностной системы общества, ее нередуцируемые, критически важные элементы. “Центр” в этом смысле иначе обозначается как “центральная ценностная система” (central value system, далее CVS. — С.К.). Понимаемый таким образом центр играет ключевую роль в обеспечении интеграции общества» [Greenfeld, Martin 1988: IX].
 4. Содержание любой CVS сакрально (храня верность дюркгеймовской традиции, Шилз различал сакральное и религиозное — как более широкий и более узкий термины). «Центральная зона обладает сакральной природой. В этом смысле каждое общество имеет “официальную” религию, даже тогда, когда это общество им самим или его представителями и интерпретаторами трактуется — более или менее корректно — как секулярное, плюралистическое и толерантное» [Shils 1975: 3]. «Существование CVS обусловлено фундаментальной человеческой потребностью во включенности в нечто, способное трансцендировать, преобразить и возвысить повседневный индивидуальный опыт» [Ibid.: 7], связав его с более высокими — если не абсолютно высшими — порядками бытия. Эта потребность наличествует независимо от степени ее осознанности и отрефлексированности: «Обычный человек — вовсе не *идиот* в греческом смысле слова. Скрытым образом,

полуосознанно и неявно он тоже находится в определенных отношениях с центральными инстанциями и символами сообщества» [Ibid.: 111]. Так или иначе, центр «поддерживает и распространяет... верования и представления о вещах, обладающих трансцендентальной значимостью — то есть “ключевых” (serious things). Ключевые вещи — это вещи, мыслимые как фундаментальные, как определяющие человеческую участь, жизнь и смерть» [Shils 1988: 251]. Функцией центра является производство и распространение в обществе сакрального начала (точнее, не его самого, но коннотирующих с ним «коллективных представлений») — сам Шилз предпочитал термин «харизма».

5. Подчеркивая специфику и продуктивность шилзовской трактовки харизмы, Гирц констатировал наличие в социальных науках обыкновения редуцировать это изначально многогранное понятие к психологическому измерению, результатом чего становится, как правило, его расширительное до степени неразборчивости применение. «Шилз восстанавливает утраченные измерения харизмы, акцентируя связь между находящимися в распоряжении индивидов символическими ценностями и их отношениями с активными центрами социального порядка. Центры... представляют собой прежде всего локусы сосредоточения наиболее значительных (serious) социальных действий; это такая точка (или точки) общества, где доминирующие в нем идеи и институты образуют пространство совершения событий, оказывающих критически важные воздействия на членов общества. Вовлеченность, даже недобровольная, в эти пространства и участие в происходящих в них событиях даруют харизму. Это не привлекательность для масс и не изобретательное юродство, но знак причастности к сути вещей» [Geertz 1977: 151] — что гораздо ближе к тому содержанию, которое вкладывал в понятие харизмы Макс Вебер (да и к буквальному смыслу греческого слова), нежели его опошленный современный узус. Воз-

можно, точнее было бы сказать — знак намерения привести социальность в соответствие с сутью вещей; во всяком случае, именно этот аспект особенно важен для Айзенштадта: «Шилз реинтерпретирует веберовскую концепцию харизмы, трактуя ее как устремленность к конструированию и достижению такого осмысленного социального порядка, который был бы тесно связан... с областью сакрального. Согласно Шилзу, институционально этот поиск локализован прежде всего в центре или центрах общества» [Eisenstadt 1988: 96].

6. В двух последних цитатах упоминаются «институты», что указывает на второе значение понятия «центр» — «центральная институциональная система» (central institutional system, далее CIS. — С.К.). «CIS может быть описана как комплекс институтов, легитимированный CVS» [Shils 1975: 6] — и одновременно (и в силу этого) выступающий каналом ее ретрансляции. «Это употребление понятия “центр” менее метафорично. Оно указывает на совокупность влиятельных институтов и персон, выражающих и воплощающих CVS /.../ CIS принципиально отличается от CVS; это не сам “генетический код” общества, но важнейший механизм его трансляции... CVS — это и есть то, что выражает и воплощает институциональный центр» [Greenfeld, Martin 1988: X]. Действительно, закономерно предположить, что CVS — как и всякий комплекс ценностей, норм, установок и экспектаций — нуждается в институциональном обеспечении и без такового не способен функционировать. «Построение центров означает на макросоциальном уровне создание фокуса институционализации в символических и организационных аспектах социальной жизни, формирование места, где организационные характеристики и проблемы соединяются с макрообразцами смысловых значений» [Эйзенштадт 1999: 80].
7. Эти обличия двуединого центра, институциональное и ценностное, связаны в социологии Шилза неразрывно — и связующим их элементом выступает кон-

цепт власти. «Одним из важнейших элементов CVS является позитивное отношение к господствующей власти. Этот элемент присутствует в CVS любого общества, какими бы ни были различия в конкретных оценках власти» [Shils 1975: 5], — речь здесь идет о некоем минимальном, но всегда превышающем нулевой, уровне поддержки и одобрения, обнаруживающемся даже в наиболее либертарных и эгалитарных обществах, без чего их существование было бы невыносимо. «Власть получает эту поддержку, поскольку она пробуждает чувство сакрального. Сакральность властна по своей природе» [Ibid.]. При этом роль CVS отнюдь не ограничена «идеологическим обеспечением» потребностей правящей элиты: «...фундаментальная природа CVS не сводима к ее поддержке властью и укорененности во власти. Власть есть агент *порядка*, который может и почти полностью воплощаться во власти, и возвышаться над ней, и регулировать ее, и даже предоставлять стандарты, в соответствии с которыми сама власть должна быть судима» [Ibid.: 5–6]. Более того, CVS задает и рамку прямого противостояния действующей власти, пусть и негативным образом: «Харизма тех, кто господствует в обществе, и тех, кто восстает против этого господства, восходит к одному источнику: неотъемлемой сакральности центральной власти» [Geertz 1977: 171]. Симметрично тому, как CVS иерархически упорядочивает пространство символических представлений, CIS иерархически же организует пространство социальных действий, санкционируя одни и воспрещая другие (в том числе маркироваться как непозволительные могут и те или иные аспекты поведения правящей элиты). Так отношения взаимного удостоверения, в которых состоят CVS и CIS, сообщают их согласованному функционированию модусы власти и сакральности, объединяющиеся в понятии иерархии (означающем «*священновластие*» не только в буквальном, но и, что важнее, в изначальном смысле).

Именно этот подход существенно расширил возможности изучения феномена власти (что сегодня нечасто вспоминается), научив обнаруживать в ее символике, «репрезентациях», «ритуалах» и «сценариях» проявления самой ее природы. «Если харизма есть знак сопричастности к животворным центрам общества и если эти центры суть исторически складывающиеся культурные феномены, то исследования символики власти и ее природы — очень близкие занятия» [Ibid.: 152]. И далее: «Политический центр любого сложноорганизованного общества... представлен в равной мере правящей элитой и комплексом символических форм, удостоверяющим факт истинности правления. Независимо от того, насколько демократически избираются члены элиты (как правило, не особенно) или насколько они разделены между собой (обычно в большей степени, чем воображают аутсайдеры), они легитимируют себя и отправляют свою деятельность посредством совокупности преданий, церемоний, инсигний, формальностей и аксессуаров, которые ими унаследованы или, в более революционных ситуациях, изобретены. Все это — короны и коронации, лимузины и конференции — помечает центр как центр и сообщает тому, что в нем происходит, ауру не просто значительности, но некоторой специфической связи со строением мироздания» [Ibid.: 152–153].

8. Разумеется, ни Шилз, ни его последователи не подразумевали ни единичности, ни внутренней монолитности макросоциального центра — употребление понятия в единственном числе мотивировано только необходимостью придать максимальную четкость идеал-типической схеме. «Наличие центра неизбежно для общества, но один-единственный центр не способен господствовать над всем обществом и контролировать его» [Shils 1988: 257]. «Каждому обществу свойственна множественность центров, сцепленных друг с другом, поддерживающих друг друга, имеющих друг с другом персо-

нальные связи. Когда я использую термин “центр”, я подразумеваю под ним, в собирательном смысле слова, целый кластер центров и контрцентров» [Ibid.: 253]. Но и собирательный смысл имеет право на существование: «Различные подразделения центра опознаются по обоюдной сопричастности. Эти опознания одновременно весьма разнообразны и зыбки. Подразделения центра могут быть взаимно дружественны или враждебны; эта амбивалентность не вступает в противоречие с общим представлением о значимости того, что они делают и во что верят, для всего остального общества» [Ibid.: 252].

9. Важнейшей переменной, позволяющей сравнивать между собой различные конкурирующие центры, является характер их соотносительности с трансцендентным центром, которому социальный порядок иноприроден и к которому он в то же время устремлен, а значит — и степень убедительности их притязаний на статус земного представительства и проекции этого трансцендентного центра (здесь не столько утверждается реальное — или сверхреальное — существование такого трансцендентного центра, сколько констатируется наличие практически в любой культуре вполне ощутимых и влиятельных представлений о нем). «Трансцендентный центр не может стать известен человечеству, если он не обладает земным соответствием, находящимся в согласии с земным же центром власти и господства или же репрезентирующим себя как альтернативу ему, призванную его заместить либо исправить. /.../ Легитимация центра достигается согласованием его с некоторыми фундаментальными нормами, неотъемлемо присутствующими космическому или природному порядку либо предписанными верховной трансцендентной властью. Мы можем говорить, следовательно, о трансцендентном центре, о центре, возвышающемся над рутинными событиями и установлениями земного бытия. Трансцендентный центр располагается в области идеалов, однако должен стать доступным земному знанию»

[Ibid.: 254] — и потому в социальном порядке обнаруживается особый тип центров, претендующих не просто на связь с центром трансцендентным, но на специфически прямой и интенсивный характер этой связи. «Трансцендентный центр должен также быть разъярен и интерпретирован посредством института своих функционеров, утверждающего самого себя как инструмент трансцендентной власти. Такой институт — церковь, секта, религиозный уклад — есть земной центр, репрезентирующий центр трансцендентный» [Ibid.: 254–255]. Утвердить претензии на подобную роль в социальном порядке означает занять в нем чрезвычайно выгодную позицию; и, конечно же, не все центры способны придать своим претензиям равную убедительность. Возникновение многообразных напряжений между теми, кто более к этому способен, и теми, кому соответствующей способности недостает, неизбежно. «Земной-трансцендентный (earthly-transcendental) центр... может находиться в разнообразных отношениях с собственно земными (earthly) центрами. Правительства, носители экономического могущества, политические элиты и производные от них всех институты обычно претендуют на то, что они также представляют идеал, что они суть агенты распространения и поддержания справедливости в мире. Функционеры земного-трансцендентного центра могут подтверждать справедливость этих претензий земных центров либо подвергать их критике за расхождения с требованиями трансцендентного центра» [Ibid.: 255].

10. Естественно, концепт центра функционирует лишь в тесной связке с концептом периферии. Если центр есть подразделение общества, обеспечивающее его интеграцию, то периферия — «подлежащие интеграции элементы, материал, на котором совершается творческая, социогенная функция центра» [Greenfeld, Martin 1988: IX]; если центр есть место власти, то периферия — зона подчинения; если центр есть средоточие сакрального,

то периферия — область профанного. Этот ряд дихотомий можно длить и далее, однако целесообразно обратиться к его менее тривиальным аспектам. Основанием для фиксации центров и периферий является тот непреложный социальный факт, что «члены центров обычно глубоко единодушны в различении их (центров. — С.К.) и периферий. Осознание водораздела между центром и периферией — одна из важнейших человеческих установок практически во всех обществах, и особенно в обществах дифференцированных» [Shils 1988: 253]. Это осознание не в меньшей мере свойственно и тем, чья социальная позиция далека от центральной («Так же, как функционеры центра единодушны относительно собственной центральности, так и представители периферии убеждены в существовании других, обладающих бóльшим богатством и могуществом, бóльшим влиянием, в самом общем виде — более “значительных”, чем они сами» [Ibid.: 256]). Но, как и центр, периферия не является для Шилза чем-то однозначно определенным: «Есть множество концентрических и при этом пересекающихся периферий. Периферия также содержит в себе многочисленные субцентры, например, центры семей, местные центры, такие как церкви или деловые предприятия, etc.» [Ibid.: 253–254]. Более того, само различение центра и периферии, осуществляется ли оно теми, кто непосредственно вовлечен в их взаимодействие, или теми, кто преследует сугубо аналитические цели, в высокой степени субъективно: «То, что ты считаешь периферией, зависит от того, что ты считаешь центром» [Martin 1988: 29]. Разумеется, центры пытаются властвовать над перифериями; в этом смысле всякая власть стремится к экспансии, к насыщению и пропитыванию собственными эманациями всего социального пространства, к его упорядочиванию сообразно заданным CVS и транслируемым CIS стандартам. Но это лишь стремление с негарантированным результатом, и периферии всегда сохраняют ту или иную степень сво-

боды и вариативности реакций. «Центр существует постольку, поскольку ищет и в некоторой степени достигает господства над перифериями; усилия центра обычно ограничиваются традициями (как его собственными, так и периферийными), недостаточностью ресурсов и возможностей, а также сопротивлением периферий, пассивным или активным. Ответы периферий разнообразны; они колеблются от выраженной или пассивной покорности и самосохранения через изоляцию до попыток отделения, сопротивления или даже завоевания превосходства над центром. Периферии могут пытаться стать автономными центрами или заместить собой действующие центры» [Shils 1988: 253–254]. Наконец, отношения центров и периферий — не однонаправленное доминирование, но сложная циркуляция взаимных ориентаций когнитивной, нормативной, ценностной etc. природы, которые к тому же отнюдь не замкнуты в пределах одного общества: «Прямые взаимодействия между центрами и перифериями прерывисты и редки в сравнении с другими видами социальных взаимодействий. Тем не менее периферии часто во всех смыслах ориентированы на центр, как субъективно, так и в плане действия. Центры почти постоянно ориентированы на периферии, как субъективно, так и в плане действия; они также ориентированы на другие центры внутри собственного общества и на центры других обществ. Хотя периферии преимущественно ориентируются на центры своих собственных обществ, они могут ориентироваться и на внешние центры. Также отдельные сектора периферии одного общества могут быть ориентированы на другие сектора периферии того же общества. Более того, время от времени периферии одного общества ориентированы на периферии других обществ» [Ibid.: 251].

Возможно, именно в этой перспективе динамического описания взаимных обменов между центрами и перифериями, их перемещений, возвышений и нисхождений и за-

ключен наиболее значительный эвристический потенциал социологии Шилза. Интерес к перифериям как таковым сегодня, в условиях господства децентрирующей программы, в дополнительной легитимации не нуждается. Однако слишком часто в выполненных в соответствии с требованиями этой интеллектуальной моды исследованиях периферия предстает чем-то самодостаточным, и вопрос о том, по отношению к какому *содержанию* она периферийна, даже не задается. В лучшем случае периферия описывается как сопротивляющаяся агрессивному, унифицирующему, монотонному и как бы самоочевидному по своим интенциям давлению центра зона свободного роста культурных форм, как территория социального творчества и инноваций (примечательно, что в методологии Шилза инновационная функция принадлежит как раз центрам, и обнаружение соответствующих потенциалов в некоей зоне социального пространства логически требует ее квалификации как центральной). Бинарная оппозиция «центр-периферия», конечно, может восприниматься как упрощение многосложной социальной реальности (а есть ли не упрощающие способы ее описания?); но отсечение одного из членов этой оппозиции и попытка оперировать лишь другим — лишаящимся в результате этой операции и значительной доли собственного содержания — не являются ли упрощением еще большим? Иная простота хуже воровства.

В последние десятилетия концепт «центр-периферия» в политической науке применяется, как правило, некритически, как нечто само собой разумеющееся*. Пожалуй, единственной областью социальных наук, где этот концепт используется систематически и осмысленно, не в вы-

* Отличным примером является исследование Винсента Острома [Остром 1993], в котором понятие «центр власти» фигурирует постоянно, играет одну из важнейших ролей в логике изложения и при этом ни разу не расшифровывается, даже несмотря на наличие специальной главки «Терминологическая и содержательная стороны в политологическом исследовании».

шеописанном кастрированном виде, является анализ сопряжений социального пространства с физическим. Вышедший под редакцией Жана Готтманна сборник «Центр и периферия: пространственные вариации политики» [Gottmann 1980]; работы Питера Гоулда и Родни Уайта [Gould, White 1974], Туан Йи-фу [Yi-Fu 1977], Поля Клаваля [Claval 1978], Иммануила Валлерстайна [Wallerstein 1982], Эдварда Соьи [Soja 1989], Бенно Верлена [Werlen 1992], Ольги Грицай, Григория Иоффе и Андрея Трейвиша [Грицай, Иоффе, Трейвиш 1991], Александра Филиппова [Филиппов 1991, 1995] Сергея Королева [Королев 1997], Дмитрия Замятина [Замятин 1999, 2003], Надежды Замятиной [Замятина 2000, 2001], Ростислава Туровского [Туровский 2007] — перечень не претендует ни на полноту, ни на репрезентативность. Но в фокусе выполненных в этом жанре исследований все же находится пространство физическое, размечаемое и организуемое социальными, политическими, экономическими etc. импульсами. Попытки описаний чего-то большего, чем физическое пространство, — соположенных ему социальных структур, смысловых комплексов, политических ориентаций — постоянно предпринимаются, однако вера во вроде бы неоспоримое преимущество реального, непосредственно ощутимого существования физического пространства делает их половинчатыми. Не иллюзорно ли это преимущество? Вряд ли случайно в этих же самых текстах физическое пространство последовательно предстает как сравнительно пассивный объект социальных — и прежде всего властных, сакральных и политических — воздействий, как подлежащий и поддающийся обработке материал. «“Центр” — не какая-то особая точка на земной поверхности; это мифологический концепт, точнее, глубоко ощущаемая ценность, связанная с уникальными событиями и местами. В мифологических представлениях мировые центры могут непротиворечиво сосуществовать в одном и том же районе» [Yi-Fu 1977: 150]; «Ничто в классической или первобытной организации земного пространства по типу ман-

дали не диктовалось соображениями эстетики или экономики. Происходило преобразование города в упорядоченный космос, в священное место, связанное через его центр с иным миром» [Jaffé 1964: 272]; «Круг оказывается формализацией городского пространства и планарной проекцией пирамиды политической иерархии; центр — это место расположения сакральных институтов и господствующих семей» [Strassoldo 1980: 31]; «Макропространство власти создается преобразованием, стратификацией географического, естественного, природного пространства» [Королев 1997: 7]. Не резонно ли будет предположить, что в таком случае физическое пространство, вместе с происходящими в нем событиями, должно рассматриваться как вторичное по отношению к пространству социальному, и фокус внимания должен быть решительно смещен на второе?

Между тем Шилз специально подчеркивал, что «центральная зона как таковая не есть пространственно локализованный феномен. Она почти всегда обладает более или менее определенной привязкой к занимаемому обществом территории. Однако ее центральность не имеет никакого отношения к геометрии и очень небольшое — к географии» [Shils 1975: 3]. Шилз вовсе не отрицал значения физического пространства как среды социальных взаимодействий — он лишь указывал на принципиальную несводимость макросоциального пространства к физическому. «Естественно, все социальные действия пространственно локализованы; и институты, образующие центр, и люди, которые отправляют различные функции центра, произносят привлекающие внимание слова, предлагают обоснования, провоцируют подражание, вызывают преданность и покорность, также пространственно локализованы. Но расположение центра в пространстве — не основная его особенность. Гораздо важнее то, что некоторые социальные действия и функции скорее сосредоточены, чем рассредоточены, что они осуществляются с повышенной интенсивностью, что они являются фокусом внима-

ния и интереса для многих членов общества, а не только для тех, кто их непосредственно совершает. Точка концентрации этих функций — некий коллектив, или его часть, или институт, или комплекс институтов, вокруг которых формируется сообщество; часть сообщества, окружающая центр, выступает как периферия или периферии» [Shils 1988: 252]. В следующем отрывке позиция Шилза выражена еще более отчетливо: «Отношения между “центрами” и “перифериями” могут быть определены в понятиях “близости” и “удаленности”. В этих терминах присутствует пространственный оттенок. Тем не менее ни центр, ни периферия, ни удаленность, ни близость не имеют пространственного смысла. Даже в географическом словоупотреблении “центр” не трактуется исключительно как пространственный феномен. Если бы этот термин следовало понимать буквально, то есть пространственно, тогда центр должен был бы быть равноудален от периметра территории, на которой располагается сообщество. Географы мыслят не столь примитивно.

В термине “центр” не больше пространственного, чем в термине “централизация”. Суть централизации состоит в сосредоточении некоторых функций в ограниченном секторе социума, то есть, как правило, в возможности принятия некоторых решений и осуществления некоторых видов деятельности. Конечно, постольку, поскольку общество функционирует на определенной территории, все, что в нем происходит, так или иначе имеет территориальную привязку. Более того, она не так уж малозначима. Эта привязка добавляет новые смыслы к отношениям между центрами, а также между центрами и перифериями» [Ibid.: 258–259] — однако, при всей ее важности, она не играет первостепенной роли в структурировании общества.

Таким образом, Шилз все же соглашался признать, что предложенный им концепт центра имеет хотя бы некоторое отношение к «геометрии и географии», — полное отрицание этого могло быть только полемическим. Такое отношение есть — в конце концов, физическое простран-

ство можно вслед за Мартином Хайдеггером [Хайдеггер 1993] рассматривать как частный случай, как только одно из измерений пространства человеческого бытия, в числе которых есть и политическое, экономическое, религиозное etc. Безусловно, подобное понимание пространства в высокой степени метафорично — но это вновь именно та метафорика, которая и образует реальность; та метафорика, заглянуть *за* которую если и возможно, то во всяком случае не научными средствами.

Средствами же науки эти метафоры и эту реальность можно исследовать — и концепция Шилза представляет собой важнейший инструмент анализа пространственных метафор политической организации и, *что то же самое*, различных приобретаемых политической организацией исторически конкретных форм. Этот методологический ресурс в результате перемены *Zeitgeist* был не вполне освоен социальной наукой в целом и политической наукой в частности, хотя именно для решения многих задач последней он в высшей степени пригоден. Если сегодня окажется позволительно усомниться в ключевых постулатах программы децентрации, то обращение к наследию Шилза — разумеется, критическое, разумеется, не игнорирующее и не отвергающее а priori результаты, полученные в рамках децентрирующей парадигмы, — станет, видимо, неизбежным. В последующих главах изложены результаты такой попытки, отправной точкой которой послужила простая мысль: *center matters*. Центр имеет значение.

Глава 2 Центр Запада: Рим империи, Рим Церкви

На Авентине вечно ждут царя.

Осип Мандельштам

Вслед за методом исследования надлежит обозначить и его предмет. В этой книге при помощи восходящего к трудам Шилза аналитического языка описываются (и, уповаательно, объясняются) длинные тренды динамики политической организации западного мира. Западного — потому что именно эта цивилизация возобладала над прочими, более или менее радикально их трансформировала и даже инкорпорировала (если не прямо в собственный состав, то, по крайней мере, в состав производной от себя глобальной сети социальных взаимодействий, степень связности которой продолжает неуклонно возрастать). Понять Запад еще не означает понять весь мир; но понять мир нельзя, не понимая Запада. Он занимает в современном социальном космосе центральное место именно в шилзовском смысле слова (что не исключает, разумеется, тех самых «попыток отделения, сопротивления или даже завоевания превосходства над центром», а также консолидации альтернативных и даже прямо враждебных центров). Однако для того, чтобы действительно установить, как Запад стал играть эту роль, его не следует рассматривать ни как нерасчленимое целое, ни как актуальную данность. Запад — многосложный, исторически сложившийся ансамбль определенным образом организованных и структурированных социальных и культурных практик; приступая к подобному объекту исследования, будучи вооруженным подобной методологией, приходится задаться вопросом, лишь на первый взгляд звучащим наивно: где центр этого центра?

Где центр Запада? Где он в социальном мире (и лишь во вторую очередь — в физическом, в который он спроецирован из социального) и почему именно там? Каковы были его предшествующие перемещения, вряд ли случайные? Как в этом движении сквозь время и пространство менялся его характер, функции, харизматическое содержание, отношения с субцентрами и перифериями? И с чего начинать описание этой захватывающей истории?

Начало истории современного Запада — в Риме. Начало истории западной политической формы — в империи. Это утверждение не особенно нуждается в обоснованиях — достаточно суммы немногих довольно банальных тезисов, образующих не столько систематическую аргументацию, сколько аксиоматику дальнейших построений.

1. Западная цивилизация всегда была и остается даже до сих пор цивилизацией христианской — не в смысле ее изменчивого фенотипа, но в смысле ее неустрашимого генотипа. «Западная цивилизация, *полития-экллесия* Запада, предстает органической частью христианского мира, последовательно реализовавшей его мироустроительную, преобразовательную потенцию. Собственно, мы и называем *Западом* то, что по существу представляет собой неизбежный путь христианства сквозь мир и во взаимодействии с ним, в ходе которого рождаются определенные преемственные формы экономического, политического и культурного устройства» [Салмин 1997: 429]. Или: «Чтобы понять отличительные особенности Европы, следует обратиться к ее религиозным основам. Ведь нравственные принципы, выработанные христианством, по-прежнему составляют фундамент европейского гражданского общества, всех окружающих нас институтов» [Зидентоп 2001: 237] — скорее, конечно, западного, а не только европейского, поскольку универсализм американской Декларации независимости, по мнению того же автора, «воплощает характер европейской цивилизации лучше любого политического документа, созданного когда-либо в самой Европе» [Ibid.:

248]. Или, с аналогичной оговоркой (европейское — читай западное): христианство есть «единая и единственная матрица европейской цивилизации» [Barberini 1982: 1]. Все многосложное содержание теперешней западной CVS либо порождено христианством непосредственно, либо усвоено, переработано и освоено им (это касается и «Афин», и «Иерусалима»), либо возникло в ходе восстания против христианской традиции — и потому несет ее же неизгладимый отпечаток.

2. Положительного результата этой «генетической экспертизы» совершенно не отменяет столь далеко зашедшая в последние несколько веков секуляризация Запада. Во-первых, как показано Алексеем Салминым, только и исключительно христианской культурой — не просто в ее рамках, а *ею самой*, ее фундаментальными характеристиками — была обеспечена «принципиальная возможность секуляризации... не как частного, временного, существующего как бы по недосмотру и заблуждению, а как воспроизводящегося состояния» [Салмин 1997: 182–183]. Секулярное начало Запада во всех своих проявлениях несет отпечаток либо прямо ненавистного ему, либо просто неузнаваемого им начала христианского. Так Зевс, скорее всего, внешне походил на Кроноса, а Эдип на Лаию... Во-вторых, отдельные (и многие) нынешние представители западной цивилизации могут сколько угодно клясться в своей религиозной нейтральности, даже верить в нее, даже быть действительно религиозно нейтральными — но их противники уверенно опознают их как «христиан» и убивают как «крестоносцев», чему пресса времен чеченского конфликта и иракской войны предоставила достаточно свидетельств. Знак креста слишком глубоко врос в тело западной цивилизации; и даже попытка вырвать его оставляет крестообразную рану.
3. Христианство же родилось (в том числе в буквальном смысле события Рождества) в политическом теле Римской империи, в состав которого к 753 г. от основания Города входили и Афины, и Иерусалим, и вообще все

сколь-нибудь заметные очаги средиземноморской цивилизации. И этот исторический факт в рамках христианского сознания наделен отнюдь не только собственно историческим, но и теологическим значением. Только «когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего» (Гал 4: 4) — уже из слов ап. Павла логически следует вывод о некоей неслучайности того мироустройства, которое было удостоено Пришествия; «полнота времени» настала в Риме и через Рим. В III в. Ориген в знаменитом отрывке из второй главы трактата «Против Цельса» отводит империи особое место в *священной* истории:

«Бог предуготовил народы к Его учению и устроил так, что римский царь стал господствовать над всем миром. Ведь если бы было много царств, тогда и народы оставались бы чужими друг другу; тогда и исполнение приказания Иисуса: *идите и научите все народы* (Мф 28: 19), — приказание, которое дано было Апостолам, было бы соединено со значительными затруднениями. Известно, что рождение Иисуса последовало в правление Августа, который слил — если можно так выразиться — многочисленные народы земли в одно царство. И это было важно потому, что существование многочисленных царств, конечно, послужило бы препятствием в деле распространения учения Иисуса по лицу всей земли не только по вышеуказанной причине, но еще и потому, что тогда народы были бы вынуждены вести войну и защищать отечество, как это действительно и было перед временами Августа и особенно в еще более отдаленные времена, когда один народ должен был вести войну с другим народом, как, например, пелопоннесцы с афинянами. Итак, каким же образом это учение мира, не допускающее даже мести за обиды врагов, могло одержать победу, если бы только пришествие Иисуса не изменило земных отношений и не привело бы их в состояние уравновешенности» (Contra Celsum. II. XXX).

Примечательна присутствующая здесь некоторая двусмысленность: приведение «земных отношений» в

«состояние уравновешенности» как будто приписывается Августу и Иисусу одновременно. Такое постулирование функционального подобия миссии империи и Церкви богословски небезопасно. Однако, невзирая на всю неоднозначность самой фигуры Оригена, как раз эта сторона его воззрений никогда не осуждалась Церковью, да и не становилась предметом специального рассмотрения — видимо, потому, что ничего особенно революционного ни современники Оригена, ни, позже, участники осудивших иные аспекты его учения V и VI Вселенских соборов тут не усматривали. Например, Евсевий Кесарийский в «Demonstratio Evangelica» продолжал и усиливал эту линию, с тех пор не пресекавшуюся*. Империя воспринималась христианским сознанием отнюдь не как случайное обстоятельство времени и места, но как уготованная Провидением колыбель. *Колыбелью Запада* она и стала.

Собственно, тут мало нового. Морис Сартр [Sartre 1992], Пьер-Франсуа Мурье [Mourier 1993], Реми Браг [Браг 1995], Дерек Хитер [Heater 1996] и многие другие авторы прямо выводят основные черты западной цивилизации из особен-

* Ср. хотя бы место, занимаемое известным рассуждением старца Филофея о том, как «Господь в Римскую власть написан» [цит. по: Сеницына 1998: 343], в его политической философии. Ср. также текст составляющей часть канона рождественской службы православной Церкви стихире на входе Великой Вечерни, созданный в IX в. византийской инокиней Кассией:

«Августу единоначальствующу на земли, многоначалие
человеков преста;
 и Тебе вочеловечшуся от Чистыя, многобожие идолов упразднися,
 под единым царством мирским гради быша,
 и во Едино владычество Божества языцы вероваша.
 Написахася людие повелением кесаревым;
 написахомся, вернии, Именем Божества —
 Тебе, вочеловечшагося Бога нашего.
 Велия Твоя милость, Господи, слава Тебе».

Здесь вера в провиденциальное назначение империи выражена предельно четко и даже радикально — через представление о последовательной гомологии дел Спасителя и кесаря.

ностей римской — *eo ipso* имперской — политической формы. Римское наследие подверглось бесчисленному количеству трансформаций, но все еще просвечивает сквозь позднейшие наслоения (иногда этот отсвет меркнет, иногда становится ярче). С другой стороны, и сам концепт империи, которым оперирует историческая и политическая наука в описаниях самых различных обществ, тем не менее сохраняет связь со своим первоначальным референтом: «Римская империя представляет собой образцовый случай; не только потому, что она была для христианского Запада примером, если не моделью; но главным образом потому, что она позволяет увидеть некоторые процессы в полном развитии, от зарождения до завершения... Рим с этой точки зрения ближе всего подходит к архетипу империи... эта конкретная форма служит — *a priori*, но не без оснований — для описания ключевых элементов самого архетипа» [Lagroue 1987: 633]. Тогда специфика устройства имперского макросоциального центра (а также системы соположенных ему субцентров и периферий) и должна стать отправной точкой анализа политической формы Запада.

Первая попытка исследования имперских политических систем была предпринята автором несколько лет назад [Каспэ 2001]. Время очень быстро обнаружило ее многочисленные недостатки, среди которых первенствует непростительная методологическая эклектичность, доходящая подчас до наивности. Однако некоторые основные позиции, зафиксированные в той книге, до сих пор представляются не лишенными смысла. Идеальный тип империи был описан через сочетание следующих признаков:

- значительные территориальные размеры и связанная с ними, хотя и опосредованно, безграничность — как правило, потенциальная в плане реальной политики, но вполне актуальная как специфическая картина мира;
- этнокультурная и этнополитическая неоднородность имперского пространства — и его сборка в относительно единый социально-политический организм путем создания особого режима взаимодействия централь-

ной и периферийных элит и четкого отграничения унифицируемых зон социальной коммуникации от таких, где эта унификация нецелесообразна;

- присутствие в механизмах легитимации и в политической практике универсалистских ориентаций, вплоть до претензии на вселенский смысл собственного бытия и утверждения «космического суверенитета» [Duverger 1980: 16], когда абсолютный сакральный смысл, эманации которого распространяются на весь обозримый круг земель, превращает политическую структуру в механизм коллективной сотериологии, перевода и индивидуальное, и групповое существование в онтологически высший порядок бытия.

Расшифровку этих тезисов уместно совместить с их переводом на иной исследовательский язык. Тогда первым и ведущим признаком империи оказывается наличие в ней сверхмощного — как в институциональном, так и в ценностном отношении — макросоциального центра. «Империя, по своему социологическому понятию, — это сначала фон и смысловой горизонт» [Филиппов 1992: 105]. Этот ракурс позволил Филиппову предложить весьма глубокий и оригинальный анализ имперской политической формы как специфического режима социальности вообще; но важно, что смыслы производятся и горизонт задается именно центром, тем самым фокусирующим на себе или, по меньшей мере, преломляющим все значимые (референтные системе в целом) социальные взаимодействия.

Мощь имперского центра носит качественный, а не количественный характер. Речь здесь идет вовсе не об абсолютном (и даже не об относительном) объеме контролируемых центром материальных и символических ресурсов — этот показатель слишком варьирует от политики к политике и от эпохи к эпохе, и применение критерия ресурсной обеспеченности к географически и хронологически различным обществам совершенно некорректно. Речь идет и не о сравнительно высокой степени той самой

«частичной автономизации сферы политического»*, которую Айзенштадт полагал главнейшим признаком империй. Тут, кстати, имеет место не всегда замечаемое недоразумение: в классической работе Айзенштадта «Политические системы империй» говорится ведь вовсе не об империях *stricto sensu*, но о некоем промежуточном состоянии, которое принимали «патримониальные» и «дуалистические кочевническо-оседлые» империи, «феодалные общества» и «города-государства» в их продвижении к «modern society», к тому, чтобы, избежав ложных путей деспотизма и тоталитаризма, «потенциал максимально свободного участия различных социальных групп в политическом процессе — частично нашедший выражение в политических системах исторических бюрократических империй — достиг полного развития» [Eisenstadt 1963: 371]. В этой книге слова «empire», «polity» и даже «society» постоянно употребляются как синонимы, что ускользнуло от внимания даже Мориса Дюверже, по замечанию которого «желание предельно строго определить концепт империи делает его бесполезным, как это случилось в монументальном труде Айзенштадта» [Duverger 1980: 6]. Совершенно верно; но Айзенштадт начинает рассматривать концепт империи как нечто действительно специфическое (хотя инерция 1963 г. все равно дает себя знать) только в более поздних своих текстах [Eisenstadt 1967, 1968; Эйзенштадт 1999]. А «Политическим системам империй» можно предъявить только один упрек — в несоответствии

* «Ее выражениями являются:

1. Формирование верховной властью, а в некоторой степени и другими участниками политического процесса, автономных политических целей.
2. Ограниченная дифференциация политической деятельности и политических ролей.
3. Стремление к достижению централизованного единства политического сообщества.
4. Формирование специализированных институтов управления и политической борьбы» [Eisenstadt 1963: 19].

названия содержанию, весьма ценному, но имеющему к собственно империям довольно отдаленное отношение.

Природа мощи имперского центра — не в его количественных характеристиках, а в том, что к нему как ни к какому другому приложим введенный Шилзом несколько тяжеловесный термин «земной-трансцендентный». В имперском центре импульсы сакрального веления и политического устройства не просто тем или иным способом связываются, но сплавляются до степени неразличимости (точнее, они лишь аналитически обнаруживаются в едином социальном праксисе). Имперский центр представляет собой прямой канал трансляции сакральных смыслов и их конвертации во властный жест. Прежде всего это отличает его от центров иного рода; *доставка* сакральных смыслов в социальную ткань так или иначе осуществляется во всех обществах, но точки их *приема* обычно более или менее многочисленны, конкурируют друг с другом и не совпадают с земным центром (центрами), отношения с которым (которыми) опять же носят в лучшем случае конкурентный, в худшем — конфликтный характер. Приблизительно такова была, например, структура связей различных жреческих корпораций с верховной властью в древневосточных политиях; подобная модель реализовалась и в либерально-демократических государствах классической для этой политической формы эпохи (XIX — XX вв.)*. В империях же этот канал как бы за-

* Видимо, вновь стоит напомнить, что термин «сакральное» употребляется здесь строго в дюркгеймовском смысле. Он означает, соответственно, любой комплекс смыслов, переживаемых обществом как сверхценные, вне всякой зависимости и от их содержания, и от характера и степени обоснованности такого переживания. В либерально-демократических государствах прокламированная (и, как правило, даже выдерживаемая) нейтральность верховной власти как заступницы общего блага по отношению к представленным в обществе его предметным версиям сочетается с ожесточенной конкуренцией адептов этих версий за право и возможность поучения и наставления власти, что и стало основанием для столь вызывающей аналогии (не претендующей ни на какую роль, кроме чисто иллюстративной).

крыт для неавторизованных абонентов, сигнал по нему поступает не широкому кругу получателей, но непосредственно в инстанцию принятия сакральных-политических (earthly-transcendental!) решений. С организации такого *выделенного* канала и началась история Рима — с фиксации померия, границ священного участка, то есть с территориальной привязки макросоциального центра. Причем привязка не была произвольной — сперва Ромул очертил квадрат, *templum*, *храм* в небе, и лишь после его удостоверения знаменем двенадцати коршунов «он был спроецирован на землю и определил территорию города» [Кнабе 1994: 254]. Проекция центра извне и свыше в место, претворенное тем самым в единственно мыслимый локус власти, и сформировала «сознание того, что Рим есть особое, неповторимое... явление, отделенное от окружающего мира, как бы стоящее иерархически несравненно выше его, а народы этого мира более или менее неполноценны и созданы для подчинения» [Ibid.: 255], — сознание, в соответствии с теоремой Томаса, совершенно реальное по своим последствиям. Им и была создана реальность империи.

Впрочем, сами по себе «отношения между монархом и божественным началом не особенно позволяют разграничить империю и царство» [Duverger 1980: 8]. Сакральность власти (et vice versa властность сакрального) имманентна политической организации как таковой; более того, существует основательная точка зрения, согласно которой сотериологические устремления стали, может быть, основным стимулом к построению политически организованных обществ [Зубов 1993, 1994–1995]. Успех *empire-building* был обусловлен не самим вполне тривиальным фактом существования римского политического *sacrum*'а, а некоторыми его нетривиальными чертами.

Во-первых, римские ресурсы политической сакральности почти не были доступны для индивидуального (а равно и родового, династического) присвоения и дальнейшего распоряжения. Перенос харизмы царства на персону царя, происходивший, например, в древневосточных дес-

потиях (или, гораздо позже, в христианских монархиях), иногда даже как бы выводивший носителя харизмы из состава рода человеческого, в Риме был осуществим лишь в очень малой степени. «Хотя римский император официально и обожествлялся, в реальности его власть окружалась священным ореолом в гораздо меньшей степени, чем власть христианского короля или императора Священной Римской империи» [Veune 1980: 121]. «Сакральная природа властителя не означала его персональной божественности, но лишь указывала на него как на держателя священной по своей природе власти; вслед за Римом (*Dea Roma*) и его правитель (*Augustus*) облакался *Majestas* — высоким предназначением править миром. /.../ Это право на священную власть было дано Божественным началом, избравшим сперва город и лишь затем правителя; и понималось оно как священная миссия установления Золотого века, водворения согласия, дарования законов. Идеология империи находила свое воплощение в благах *Pax Romana* и этими же благами подпитывалась» [Lagroye 1987: 641–642]. И даже наметившаяся в последние века империи тенденция к перерастанию культа *гения* императора в его прямое *личное* обожествление, к подмене умеренного термина «*Divus*» бескомпромиссным «*Deus*» [см. Штаерман 1987: 176] положения дел принципиально не изменила — поскольку разворачивалась на общем фоне истощения римской религиозности как таковой. Она представляла собой не столько органичное развитие традиции, сколько мотивированную сугубо прагматическими соображениями новацию из области политических технологий. Естественным ответом на острый дефицит легитимности, от которого так страдала императорская власть в III в., стало обращение к ресурсам сакрального; но его эффективность оказалась весьма невысокой, как это легко видеть из невеселых обстоятельств политической истории соответствующей эпохи. Расправа с декларативно божественными императорами вершилась вполне человеческими средствами и с совершенной легкостью.

Во-вторых, сакральное содержание римской CVS было универсалистским в колоссальной для того времени степени (возможно, что и для всех времен). Смысловым горизонтом Рима была Вселенная, а Город — ее естественным, единственным, неоспоримым и заведомо не имеющим конкурентов центром. «Империя — не просто более сильное, чем прочие, государство, это государство, единственное в своем роде, и тем самым уже не государство, а цивилизованное и политически организованное человечество», ведь «ненормально, чтобы цивилизованное человечество было разделено в себе — подлинная организация едина» [Veune 1980: 124–125]. Сообщества, упорствовавшие в своем нежелании влиться в состав империи или попросту для нее недостижимые, автоматически лишались статуса *человечности* (что в рамках такой картины мира было только логично) и потому не представляли собой проблемы.

Георгий Кнабе квалифицирует эту установку как «шовинистическую» [Кнабе 1994: 256]. В каком-то смысле это, конечно, верно, хотя справедливо и наблюдение Брага: римский империализм «безусловно не был самым скотским и самым жестоким из тех, которые знавала история» [Браг 1995: 29]. Но как раз предельная степень «шовинизма» привела к любопытному результату: априорное верховенство римской CVS по отношению к CVS инородным, сформированным другими центрами, затрудняло любой содержательный диалог между ними, в том числе и конфликтный, — сама мысль о нем казалась невозможной, унижительной для достоинства Рима. Собственно, Кнабе сам отчасти дезавуирует свои инвективы в адрес «хищно-агрессивного» Рима, говоря, что тот «не только и даже не столько противостоял всей бесконечности земель и стран, сколько как бы взаимодействовал и сливался с ними, обнаруживая подведомственность и их самих, и их богов богам и праву Рима» [Кнабе 1994: 266], — и это, как ни странно, уже довольно близко к мысли Поля Вейна, согласно которой в основе грандиозного римского проекта в действительности лежал «архаический изоляционизм, помогаю-

щийся безраздельного господства в пределах всего горизонта человеческого восприятия», стремящийся «полностью и безоговорочно ликвидировать самоё проблему внешней политики» [Veune 1980: 122]. Действительно, Рим демонстрировал нерексивную готовность, не особенно интересуясь деталями содержания локальных религиозных систем, не вступая с ними в сколько-нибудь чувствительный контакт и тем более противостояние, включать их *in сопроге* в свою собственную, великолепно приспособленную (вследствие известных обстоятельств — фантастической многочисленности пантеона и стертости индивидуальных черт его насельников) к неограниченному расширению. Римская CVS функционировала как своеобразная «черная дыра», втягивавшая в себя все новые культы, — с тем, впрочем, отличием, что для ассоциированного с каким-либо из них наблюдателем попадание в «черную дыру» проходило почти незамеченным, совершенно не означая превращения в «вырожденную материю». На целостность и уникальность самого локального культа никто не покушался, к его требованиям лишь добавлялась необходимость совершения некоторых свидетельствующих лояльность и не слишком обременительных ритуалов — вообще римское «обожествление мира отличалось малой интенсивностью, ему была чужда пьянящая эмфаза, к тому же его уравнивало официально принятое вольтерьянство» [Ibid.: 128]. Исключения, конечно, случались; два самых известных — Карфаген и Израиль. Нельзя, однако, забывать ни о том, что именно послужило основанием для смертного приговора, вынесенного Римом пунической культуре (массовые детские жертвоприношения), ни о том, какие беспрецедентные исключения из общеобязательных требований делались для иудеев, пока окончательно не выявилась принципиальная несовместимость радикального монотеизма с имперскими притязаниями. На то и правило, чтобы из него были исключения.

Наконец, приходится признать, что дело не только в определенной совокупности удачно сложившихся об-

стоятельств, не только в идеально подошедших к задачам имперского строительства внешних особенностях римской CVS, но и в ее внутреннем содержании. Видимо, что-то было такое в том самом данном Римом — и в целом исполненном! — обещании Золотого века, мира, согласия и основанной на законе справедливости *для всех*, безотносительно языка и веры, что нашло отклик в миллионах сердец и тем самым сделало империю не просто возможной, но и желанной для большинства ее населения. Нелегитимная империя не живет веками, а столь мощная легитимность не может быть достигнута без осязаемых инвестиций в ее обеспечение.

Все это вместе взятое и позволило Риму преодолеть то препятствие, с которым рано или поздно сталкивались хронологически предшествовавшие ему претенденты на роль «царства царств». «Пределы потенциальной экспансии находятся в прямой зависимости от пределов действия сакрального компонента власти — там, где кончается власть одних богов, начинается власть других и, соответственно, другого правителя. Возможно, поэтому... арена противоборства великих держав древности, как правило, была ограничена промежуточными зонами, лишенными четкой принадлежности к определенной властно-сакральной традиции. В случае же успеха масштабной территориальной экспансии неизбежно вставала болезненная проблема интеграции различных этносов и их культур в рамках одной государственной структуры. Как показал опыт, такой простой метод, как механическое ускорение ассимиляции (массовые перемещения населения в Ассирии и Вавилоне, поощрение кросс-культурных браков в державе Александра), имел весьма ограниченные возможности и не обеспечивал успеха» (Каспэ 2001: 32). Римское же социальное пространство вообще не предполагало каких-либо пределов, кроме временных, ситуативных и недолжных. Оно соединялось с пространством физическим в единственной центральной точке, в остальном же совпадало со всем обозримым кругом земель,

причем уникальность этой точки и ее независимость от чьей-либо частной воли (напротив, вторичность и несамостоятельность любой персоны властителя по отношению к той институционализированной и овеществленной харизме, держателем, но не хозяином которой он выступал) парадоксальным образом сообщали ей не *партикуляризм*, а *универсальность*. Именно за счет столь специфическим образом достигнутой и почти абсолютной инклюзивности своей якобы «шовинистической» CVS Рим прорвал территориальные барьеры своей экспансии — за счет полного отрицания какой бы то ни было ценностной значимости любых территорий, кроме священного участка (при том, что локальным центрам как раз позволялось держаться сколь угодно высокого мнения о собственной значимости, лишь бы оно не входило в противоречие с признанием римского владычества), и полного очищения транслируемых с этого участка смыслов от каких бы то ни было партикулярных оттенков, их доступности для любого реципиента. Сам Рим был единственной точкой *вертикального* нисхождения харизмы; но эманлирующий из этой точки по *горизонтали* политический message был действительно обращен к миру в целом. Потому-то мир его услышал — и преклонился.

Институциональное строение империи прямо детерминировалось ее ценностным основанием. Рим был уникален — но его уникальность никоим образом не означала претензии на единственность, на устранение всех прочих центров, на обращение orbis terrarum в однородную периферию. Безоговорочное преимущество Рима над всеми прочими центрами уверенно гарантировалось имперской CVS, поэтому Рим мог позволить себе допустить существование любого множества центров более низких уровней. Происхождение их было различно — к инкорпорируемым в империю автохтонным центрам добавлялись (прежде всего, но не исключительно — на территориях со слабой, зачаточной политической инфраструктурой) учреждаемые самим Римом. Весьма различен был и их статус —

первоначально сформировавшаяся в Италии пирамида *municipia optimo iure, coloniae civium Romanorum, municipia sine suffragio, coloniae latinae, dediticii* etc. впоследствии трансформировалась в охватившую все Средиземноморье сеть колоний и муниципий. С ней сосуществовали и местные города, как полисного, так и восходящего к доэллинистическим временам типа (также неравного статуса — индикатором его служила доля местного населения, получившего права римского гражданства). На дальних перифериях играли заметную роль традиционные центры полузависимых царств и вожеств. Конечно, территориальная структура римской политической организации была крайне сложна [см. Badian 1968, Braund 1984, 1988; Lintott 1993], а местная специфика накладывала свой отпечаток даже на относительно унифицированные институты (муниципальные учреждения, *leges provinciae*). Но генеральная функция этих многочисленных и многоликих субцентров была одина и в общем виде определяема как *посредническая*.

Имперское пространство социальной коммуникации гетерогенно уже в силу того, что это пространство *большое*, и его величина — качественная, а не только количественная характеристика [см. Филиппов 1992: 99–106]. Отсутствие ресурсов и технологических возможностей, потребных для радикальной его гомогенизации, вкупе с отсутствием мотива для подобного предприятия (ни один из локальных центров не был в состоянии чем-либо угрожать единственно подлинному центру), привело к тому, что решение неизбежно возникающей в большом и сложносоставном социальном пространстве проблемы беспрепятственной трансляции критически важных символов и смыслов Рим искал — и нашел — не в отчаянной попытке тотальной унификации инородных CIS и CVS (следствием и оборотной стороной которой быстро оказывается переход к истреблению неподатливого социального материала, приводящий всю систему к закономерному краху). Альтернативой стало иерархизирующее упорядочивание

центров, признание неустранимой неоднородности пространства социальной коммуникации и выделение в его составе не слишком широкой «зоны действия унифицированных институтов и стандартов. ...в пределах этой зоны коммуникация, естественно, осуществляется только на высоко формализованном имперском языке социального взаимодействия, соотнесенном с универсальной идеей вселенского значения» [Каспэ 2001: 64]. В такой коммуникации участвовали прежде всего местные элиты, i.e. человеческий субстрат локальных центров, включенный в процесс принятия решений соответствующего уровня. Впрочем, поскольку основанием для выделения зоны универсализованной коммуникации (по понятным причинам прежде всего политической) является степень критичности тех или иных процессов для системной стабильности и поскольку в эти процессы втягиваются более широкие периферийные слои и группы, постольку и они вступают в прямой контакт с макросоциальным центром. Однако это происходит скорее как исключение; преобладающая масса социальных взаимодействий осуществляется в звене «субцентр-периферия», причем некоторая их часть вообще продолжает протекать в традиционном режиме, на который имперская суперструктура накладывалась, но который не затрагивает. Во всех же промежуточных между двумя крайностями ситуациях субцентр удовлетворяет естественную функциональную потребность подобной системы в наличии «буфера, который позволил бы переводить исходящие от центральной власти импульсы на понятный и не вызывающий отторжения либо протеста язык социальной интеракции и обеспечил бы тем самым необходимые результаты, в первую очередь — мобилизацию периферийных ресурсов» [Ibid.: 54]. Собственно, именно наличие такого буфера Чарльз Тилли считает конститутивным признаком империи и основывает на нем ее определение: «...крупная внутренне неоднородная полития, элементы которой связаны с центральной властью системой опосредованного правления (indirect rule)... два

главных элемента опосредованного правления: (1) сохранение либо установление особых, различающихся, конвенциональных условий управления каждым отдельным сегментом; (2) отправление власти через посредников, пользующихся в своих доменах значительной автономией в обмен на повиновение, принесение дани и военное сотрудничество с центром» [Tilly 1997: 3].

Здесь необходимо уточнение: перемещения материальных и символических ресурсов между имперским центром, субцентрами и перифериями отнюдь не однонаправленны и не сводятся к хищническому изъятию богатств периферии в пользу центра (с выделением известной доли компрадорским местным элитам). Восходящий поток, безусловно, имеет место; именно им создается описанный Айзенштадтом [Eisenstadt 1963; см. также Trigger 1985] запас «плавающих» (free-floating) ресурсов, который и позволяет имперскому центру достигать своих автономных целей (приоритетным объектом их вложения, как правило, является дальнейшая экспансия; каждый новый успех ее не только окупает вложения, но и удостоверяет подлинность и мощь имперского *sacrum*'а, а следовательно, стимулирует новое раздвижение пределов империи; возникает эффект положительной обратной связи). Однако есть и потоки встречные, нисходящие; имперские ресурсные обмены не могут быть представлены как банальный грабеж. «Хотя на практике Империя всегда залита кровью... ее идея неизменно обращена к миру, вечному и всеобщему миру за пределами истории» [Хардт, Негри 2004: 14]. К этому только нужно добавить, что идея империи — не идеология, не «ложное сознание» и не PR. Идея империи не просто налагает на практику свой властный отпечаток, она первична по отношению к практике — со всеми вытекающими отсюда последствиями. Урон, понесенный периферией в процессе более или менее (чаще — более) принудительного вхождения в империю, а также дальнейшие взносы периферии в фонд «плавающих» ресурсов (к которым надо, конечно, присовокупить и потери от несанкционирован-

ных, но часто весьма масштабных «подвигов» всевозможных Гаев Верресов), многообразно компенсируется. Точный объем этой компенсации и его адекватность ущербу вряд ли исчислимы (всегда находятся и героические Верцингеториги, вообще принципиально отвергающие любую компенсацию); но игнорировать ее наличие недопустимо.

Именно этот аспект особенно занимал Дюверже, еще в 1980 г. предвосхитившего ту реабилитацию империи, которая столь интенсивно развернулась в социальных науках в последнее десятилетие XX в. «Для устойчивости империи необходимо, и чтобы сохранение ее целостности приносило выгоды включенным в нее народам, и чтобы каждый из них сохранял свою идентичность /.../ чтобы каждое сообщество и каждый индивидум сознавали, что они больше выигрывают от нахождения в имперском целом, чем от выпадения за его пределы» [Duverger 1980: 11]. Вновь уместно обратиться к логике факта и здравого смысла — если многовековая устойчивость империи имела место (а *ни одна* из позднейших политических форм не выдерживает сравнения с империей по этому параметру), следовательно, названные Дюверже условия выполнялись.

Большая часть «даров империи», естественно, доставалась субцентральной элите. Именно для них прежде всего открывались каналы доступа в центральную имперскую элиту, которая постепенно разрывала всякую связь с партикуляристскими атавизмами имперского ядра, подпитывалась абсолютными харизматическими смыслами, перемещалась в зону универсализованной политической коммуникации, переходила на соответствующий язык — и *eo ipso* делалась безразличной к этническому, культурному и всякому другому бэкграунду потенциальных неофитов, принимая во внимание лишь объективные критерии лояльности и годности. Именно элитам субцентров делегировались материальные и символические «плавающие» ресурсы — «империя тем самым сообщает им дополнительную устойчивость как в отношениях с конкурирующими местными элитными и контрэлитными группами, так и,

шире, в отношениях с подвластным населением, усиливая традиционные и локальные механизмы легитимации своим собственным абсолютным авторитетом» [Каспэ 2001: 59]. Именно они в конечном счете выигрывали и от исполнения могущественным имперским центром, индифферентным к ничтожным, по его меркам, местным распрям, функции действительно беспристрастного арбитража. Недовольные находились всегда, но в долгосрочной перспективе этот арбитраж предохранял локальные элиты от взаимного уничтожения, а привлечение внешнего и высшего источника ресурсов выводило конфликты из тупикового состояния zero-sum game. В общем выдержанный Римом принцип законной справедливости для всех без различия языка и веры стоил ему недешево — но стократ окупился.

Свою долю благ получали и более широкие слои. Далекое не только элиты (хотя они — в первую очередь) пользовались преимуществами распахнувшейся в имперском пространстве и немислимой вне его широты рынков и обменов. Само по себе социальное неравенство сохранялось, никто и не помышлял о его упразднении, «но участь римских пролетариев была в целом более завидной, чем собратьев из варварского мира, точно так же, как сегодня наемные труженики находятся на Западе в более выгодном положении, чем в развивающихся странах» [Duverger 1980: 16] (как любопытна эта параллель!). К тому же имперская «централизация освобождала народы от местных тираний, как правило, особенно нестерпимых в силу их большей близости и меньшей контролируемости» [Ibid.: 14]. Решившись соединить понятия империи и свободы задолго до того, как imperial studies оказались «back in fashion»*, Дюверже совершил очень смелый шаг. Но мож-

* Марк фон Хаген и Александр Мотыль, не сговариваясь, использовали это выражение в первых же фразах своих текстов, описывающих актуальную исследовательскую ситуацию [Хаген 2005: 18; Мотыль 2001: 1]. Подробнее об оживлении интереса к имперской проблематике будет говориться в шестой главе.

но ли спорить с тем, что, покоряясь универсальной римской власти (даже без полноправного римского гражданства, а с ним — тем более), житель Средиземноморья значительно расширял пределы своей свободы по сравнению с ограниченным существованием под властью необузданных локальных правителей замкнутых сообществ? «Не забудем и о чувстве безопасности. Устраняя клановые войны, удельные усобицы, столкновения между городами-государствами, княжествами и царствами, империи не могли полностью предотвратить бунты, гражданские битвы, кровавые репрессии. Но они могли их ограничить. Их мощь позволяла и эффективнее противостоять внешним вторжениям. В конце концов, только сравнение объемов насилия, имевшего место в одну и ту же эпоху в малых сообществах и в крупных политических образованиях, позволит понять, в какой мере идея Pax Romana соотносилась с реальностью, и можно ли на ее основе строить более общий концепт «имперского мира»» [Duverger 1980: 16]. Вряд ли Дюверже рассчитывал тут на сколько-нибудь точную квантификацию — вопрос носил скорее риторический характер, но то, что качественный ответ на него будет положительным, подразумевалось.

Наконец — the last but not the least — еще одним «имперским бонусом» была сопутствовавшая *внутренней*, зональной универсализации контекста социальной коммуникации его *внешняя* универсализация. Смысловой горизонт любого субъекта, помещенного в большое имперское пространство, расширялся сообразно актуальной величине этого пространства, более того, делался безграничным — сообразно его потенциальной безграничности (разумеется, прямо пропорционально социальной и когнитивной активности субъекта — узкий смысловой горизонт упорного парохияла не по зубам даже империи). К тому же этот горизонт рос не только вширь, но и ввысь — поскольку и при сохранении верности традиционной CVS само знание о наличии CVS иной, иерархически более высокой, включающей в себя многие и многие частные традиции, уже да-

вало шанс на подключение к новым уровням ценностных ориентаций. Империя «возносит самого ничтожного из своих подданных на обыденно недостижимую онтологическую высоту, ориентируя в пространстве и времени. Она... политически решает проблему личного бессмертия» [Булдаков 1993: 9]. Это, конечно, очень сильное заявление, особенно в части «решения проблемы бессмертия», но суть имперского обещания — пусть в действительности неисполнимого — здесь схвачена верно.

Не все «дары империи» были желанны, и не всеми они были приняты. Но они были приняты большинством, иначе империя бы просто не возникла. И ее институциональная организация, и ее нормативное пространство достигли конформности — и обрели способность к потенциально неограниченному расширению.

Как может быть достигнута стабильность такой динамичной структуры? Йохан Галтунг в своем ценном анализе империи как *отношения* заметил, что «взаимодействие между Центром и Периферией является вертикальным» (как показательное неизбежное появление образа вертикали сразу вслед за образом центра!), а «взаимодействие между Периферией и Периферией отсутствует» [Galtung 1971: 83, 89]. Отталкиваясь от этой мысли, Мотыль использует поразительно емкую метафору: «В империи отношения ядра и периферии напоминают незавершенное колесо (incomplete wheel), в котором есть ступица и спицы, но отсутствует обод... или, говоря менее метафорически, отсутствуют прямые связи периферий между собой, а также с иными, неимперскими политиями» [Motyl 2001: 16]*. Все субцентры равного ранга состоят в неопосредованных отношениях с центром (а в собственном центре этой «ступицы», между прочим, *ось* — то есть *axis mundi*).

* Любопытно, что, по сообщению Анри Грималья, при помощи этого же образа колеса описывали строение Британской империи «меркантилисты XVIII в.» [Grimal 1980: 338].

Все субцентры репрезентируют центр («каждый город помечен... символами императора и “римскости”» [Lagroue 1987: 638]) и транслируют своим перифериям источаемую им властную волю. Центр же (и вместе с ним вся система) получает твердые *структурные* гарантии безопасности. «Во-первых, то, что периферийные элиты взаимодействуют (в идеале) только через центр, жестко ограничивает их способность коммуницировать друг с другом и, следовательно, совместно выступить против центра. В частности, ни одна периферийная элита не может полностью заблокировать оборот информации и ресурсов между центром и периферией. Во-вторых, поскольку все периферии являются одновременно и поставщиками, и получателями ресурсов, структура навязывает им отношения соперничества, а не сотрудничества. Зависимость всех периферий от центра — и вытекающая из нее независимость друг от друга — заставляет каждую из них действовать заодно с центром и против всех прочих периферий. В-третьих, империи — это превосходная сделка для периферийных элит» [Motyl 2001: 23–24] (выше уже говорилось о тех дополнительных возможностях и ресурсах, которые предоставляет в их распоряжение — конечно, не безусловное — имперский центр и которые не могут быть получены более ниоткуда). Все это очень напоминает то, как Сергей Королев описывает российское пространство власти, «*организованное через центр*, в виде *звезды /.../* в подобной структуре движение по вектору “от центра к периферии” или “с периферии к центру” осуществляется и легче, и быстрее, чем продвижение вдоль линий, не соотношенных с центром, минуя центр, например по линии, соединяющей две точки, лежащие на периферии» [Королев 1997: 35]. Однако в такой «звездообразной» структуре следует видеть не столько специфически российское, сколько специфически имперское.

Эта архитектура полностью масштабируема — добавление к ней новых элементов не требует никакой перестройки уже наличествующих связей, не требует, так ска-

зять, «перезагрузки» системы, производится в режиме «plug'n'play». Точнее — и здесь заимствованная из сферы цифровых технологий метафора подсказывает следующий поворот мысли, — возможности масштабирования ограничены мощностью центрального процессора, к которому подключаются все новые «устройства». Эта мощность может быть велика; она может быть ошеломляюще велика; и римская мощь была именно такова. Велика; но все же не бесконечна.

Вновь стоит повторить: беспредельность империи, отрицающей само понятие незыблемой границы, в пространстве представлений совершенно реальна — как, может быть, наиболее конститутивный элемент имперской картины мира, *Weltanschauung*. Но в физическом пространстве актуальных событий делают свое дело никогда не преодолимая окончательно дефицитность ресурсов, неустранимое наличие соперников и противников (пусть вытесняемое в подсознание, но от того не исчезающее), природные препятствия. Чаемая (или даже переживаемая как уже обретенная, иногда вопреки всякой очевидности) бесконечность империи, ее совпадение с ойкуменой и обращение в полное социальное подобие Космоса остаются только интенциональными, сколь бы много ни было сделано для обращения интенции в факт.

В конце концов, Рим ведь не был единственной империей. С большим или меньшим основанием в тот же разряд зачислялись — если брать только древнюю или, что то же самое, *дозападную* историю — Египет, Вавилон, Ассирия, державы Ахеменидов и Александра, циньский Китай, Индия Маурьев etc. Позже к ним (вновь — только за пределами западного мира) добавились арабский халифат, Золотая Орда, Оттоманская держава, новые «имперские» проекты в Китае и Индии и даже в Южной Америке... Однако «восточные» политические формы, и «империи» в частности, не являются предметом этого исследования. Поэтому за его рамки выносятся и законный вообще-то вопрос о степени оправданности их именованья этим ге-

нетически западным термином и продуктивности использования в их анализе вышеописанного идеального типа (или иных его версий). Такой вопрос следовало бы адресовать ориенталистам, но поскольку по крайней мере многие из них отвечают на него утвердительно, а традиция распространения термина «империя» на незападные политические образования весьма глубока, постольку позволено предположить, что империя может быть признана генеральной политической формой преמודерна. Генеральной не в том смысле, что империи когда-либо покрывали все пространство земного шара или хотя бы его большую часть, но в том, что попытки создания подобных политических форм неизменно и настойчиво предпринимались везде, где достигалась некоторая «критическая масса» материальных, символических, людских и организационных ресурсов. В теории Ричарда Адамса общий вектор социальных изменений задан взаимно кумулятивным взаимодействием трех процессов — концентрации ресурсов разной природы, роста масштабов социальных систем и их структурной дифференциации [Adams 1975]. Концентрируются и ресурсы символические — точнее, они, по Шилзу, центром и производятся, а продвижение структурной дифференциации и пространственной экспансии требует постоянного роста производительности труда и повышения качества вырабатываемой символической продукции *et vice versa*. В идеале качество должно стать идеальным, а обеспечиваемая произведенными смыслами легитимность системы в целом — абсолютной. Эта тяга к абсолюту совершенно не носит характера рационального расчета. Гораздо позже, в эпоху далеко зашедшего «расколдования мира» и приобретения политической макиавеллических черт этически безразличной борьбы за властные позиции, рациональные политики смогли попытаться мобилизовать и инструментально использовать в своих целях отдельные смыслы, сохранившие в глазах тех или иных групп сакральную ауру, но лишенные ее в их собственных глазах (впрочем, различие зоркости и сле-

поты здесь зависит от личного ценностного выбора системы координат). Но во времена, когда слово «харизма», еще не став достоянием пиарщиков, сохраняло значение «божественного дара», связь политического и сакрального не могла быть представлена как инструментальная. Если весь этот мир действительно порожден абсолютом (независимо от конкретных дискурсивных вариаций его описаний), то на чем же еще, кроме того же абсолюта, стоит основывать по-настоящему амбициозные политические конструкции? При наличии скалы не строят на песке. Создание империи — самый последовательный вывод из веры в наличие высших порядков бытия и необходимость политического устройства социального мира сообразно исходящим из этих порядков велениям.

Предел возможного в досовременную эпоху продвижения в этом направлении был достигнут Римом. И теперь отождествление Рима и идеального типа империи перестает быть операциональным. Разделить их нелегко, и не случайно Рим, как правило, пребывает вне поля зрения столь изошренных современных междисциплинарных исследований империй, преимущественно оставаясь доменом антиковедов-традиционалистов. Сложнее всего подвергнуть критике сердцевину собственного аналитического аппарата — а Рим играет для исследователей империи именно эту роль даже тогда, когда его собственное имя не произносится, подменяясь якобы нейтральным концептом «империи вообще». Рим и впрямь до некоторой степени может считаться «империей вообще», во всяком случае, с колоссальным отрывом от других претендентов на это звание. Но по-настоящему универсальной империей он, конечно, не стал. Римский центр так и не смог достаточно глубоко «пропитать» (to saturate), по излюбленному выражению Шилза, периферию своим присутствием. Другое дело, что к тотальному «пропитыванию» он и не стремился, оно и не свойственно империям; но даже ограниченная зона универсализованной политической коммуникации оказалась в конечном счете

слишком ограниченной, а ее содержание — недостаточно универсализованным. Рим представлял собой тот самый тип общества, в котором «...периферия преимущественно, то есть большую часть времени и в большинстве сфер действия и убеждений, лежит за пределами радиуса действия центра. Самые отдаленные от центра окраины периферии остаются вне его досягаемости, и, если не считать эпизодического сбора налогов и дани да возложения время от времени некоторых повинностей, периферия предоставлена самой себе. /.../ Эта модель была характерна для больших бюрократически-имперских обществ, которые... в общем и целом были минимально интегрированными обществами» [Шилз 1972: 350]. De facto власть Рима была довольно слаба; субцентры — чрезмерно автономны; и без того не слишком выразительные римские боги в конце концов отступили под массивным напором восточных экстатических культов — с предельно, казалось, инклюзивной CVS случилось явное «несварение»; эрозия разъедала традиционные римские virtutes; умножались всевозможные пороки и лжепророки; экспансионистский порыв постепенно замер, как по объективным, так и по субъективным причинам, и каждое новое звено лимеса, сооружение которого началось при Веспасиане Флавии, становилось очередным пунктом условий капитуляции империи перед неодолимым пространством. И тем не менее Рим существовал — пусть не как действительно достигнутое *универсальное политическое благо*, но как елико возможно к нему подошедшая интенция, амбиция и проект. Почему эта миссия выпала довольно жалкому поселению, затерянному где-то в средиземноморском захолустье (мало ли где летали коршуны числом по двенадцать? мало ли где селились на семи холмах?), а не иным прочим? Наука здесь должна умолкнуть. Она, как известно, в состоянии очень убедительно объяснить, почему у жирафа длинная шея; но вопрос: «Почему длинная шея именно у жирафа?» — лежит вне пределов ее компетенции.

Рим пал. Точнее, Рим *как бы* пал — обстоятельства его краха существенно отличаются от обстоятельств гибели других империй и потому заслуживают специального рассмотрения. Стандартная картина «износа» и распада империи обычно описывается как «выравнивание центра и периферии» [Кнабе 1991: 75], как процесс истощения и нисхождения макросоциального центра, утраты им способности к осуществлению своих экономических, политических, военных и, главное, харизматических функций (последовательность проявления симптомов слабости и их взаимное влияние могут различаться, однако именно эрозия легитимности имперского центра, постановка под сомнение его статуса ретранслятора сакральных смыслов наиболее болезненна и наименее преодолима — CVS все же важнее, чем CIS). Образующийся вакуум с бóльшим или меньшим успехом пытаются заполнить новые претенденты — как локальные субцентры, так и внешние центры. Результатом может быть и восстановление имперской структуры вокруг иного центра и на иных основаниях (что предполагает замену транслируемого перифериям харизматического содержания), и ее полное исчезновение, и широкий спектр промежуточных вариантов.

Подобный процесс, безусловно, развернулся и в Римской империи — однако его финал оказался нетривиальным. Проявления прогрессирующей слабости CIS можно было бы перечислять долго: экспериментально доказанная Веспасианом возможность сделаться императором не в Вечном городе (69 г.); варваризация армии, утрата мобильности легионов и их оседание в провинциях, вызванные реформами Септимия Севера (193–211 гг.); эдикт Каракаллы (212 г.), в погоне за сиюминутным фискальным профитом упразднивший иерархию гражданских статусов, то есть ту разность потенциалов, которой создавалось поддерживавшее имперскую структуру напряжение... Превращалась в пустую оболочку, в пародию на самой себя и римская CVS: художества Элагабала (218–222 г.) были лишь частным, хотя и шокирующим, эпизодом, и его

убийство, как и любые другие подобные меры, уже ничего не могло изменить. А параллельно этой деградации воздвигалась альтернативная CVS, рожденная в ином центре, десятками и сотнями тысяч втягивавшая в свою орбиту граждан империи, гонимая, но жертвами каждого нового гонения свидетельствовавшая свою непримиримость и непобедимость. Христианство.

И вот нечто в содержании христианской CVS и переменяло, казалось бы, predeterminedную судьбу римского макросоциального центра, уже подточенного внутренними нестроениями и подвергнутого еще и «атаке из Иерусалима» — которую разрушение самого Иерусалима не только не остановило, но лишь усилило, через *рассеяние* предоставив капиллярную сеть для дальнейшей экспансии христианства. Христианство решительно отказало имперскому земному-трансцендентному центру в какой бы то ни было трансцендентности (при том, что христиане, вслед за иудеями, оказались чуть ли не единственными, кто принимал соответствующие имперские практики всерьез, а не как пустой ритуал). Более того, христианство, и здесь следуя за иудаизмом и революционно разрывая со всей античной традицией, вообще предельно радикализовало само понятие трансцендентного, отождествив его исключительно и непосредственно с Богом и отвергнув любые компромиссные трактовки. Оно, впрочем (уже не следуя за иудаизмом), указало и на путь перехода через порог трансцендентности, способный привести обитателей тварного мира обратно к их Творцу. Но этот путь лежит единственно через соединение со Христом, одновременно и единосущно Сыном Божиим и Сыном Человеческим, — и Церковью как Телом Его. Тем самым дискредитировался любой прошлый и, как, наверное, казалось тогда, будущий проект *политической* сотериологии. Тем самым предпринималась попытка категориального разведения политического и сакрального и автоматического восприятия любому отличному от Церкви земному центру — просто в силу его посясторонней природы — трансцендентных

притязаний. Эта попытка, как будет показано, оказалась успешной лишь отчасти; но важно то, что в момент столкновения империи и Церкви последняя определила себя сущностно отличным от первой образом и потому *не выдвинула претензий на ее замещение*. Напротив, речениями «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф 22: 21) и «Царство Мое не от мира сего» (Ин 18: 36) одновременно утверждалось представление и о необходимости принципиально новой, равно мистической и социальной общности — Церкви, и о сохранении функциональной оправданности существования царства *сего мира* (за отсутствием у Церкви намерения играть эту роль). Любая, сколь угодно совершенная, *полития* девальвируется зиждущейся на принципиально иных основаниях *эклесией* — но отнюдь ею не упраздняется. Не отрицается и осмысленность выбора между более и менее совершенными политическими формами — и высшее, хотя и посюстороннее, достоинство признается как раз за империей, ближе всего подходящей к идеалу «устроения к единству». Не только упомянутые выше Ориген и Евсевий — раннее христианство *in toto* «последовательно настаивало на представлении о параллелизме между единством Империи и единством Христианской Церкви» [Momigliano 1988: 53]. Слово «параллелизм» здесь весьма точно — прямые потому и параллельны, что не пересекаются. Особенно поразительно, что «христиане предложили свою интерпретацию Римской Империи как провиденциального для Церкви инструмента именно тогда, когда они были провозглашены врагами Рима» [Ibid.: 60] — еще во времена гонимого Оригена, а не приближенного к императору Евсевия. И даже ранее — непосредственно в разгар Домицианова гонения (94-95 гг.) св. Климент, третий епископ Римский, включил в венчающую его «Послание к коринфянам» Великую Молитву следующие слова: «Дай нам, Господи, покориться имени Твоему всемогущему и пресвятому, а также и тем, кто правит и повелевает нами в мире сем. Ибо это Ты, Господь, чудесною и несказанною силою Своей даровал им власть,

дабы мы, зная, что от Тебя зримые нами слава и доблесть их, отнюдь не помышляя противиться воле Твоей, подчинились им. Дай им, Господи, здравия, мира и согласия, дабы беспрепятственно могли нести они бремя доверенной Тобою власти» [цит. по: Бедуелл 1996*: 62].

Отняв у империи абсолютную значимость, христианство тут же присвоило ей значимость относительную, подчиненную — но все же совершенно реальную и рационально обоснованную. Как заметил около 185 г. св. Ириной Лионский, «мир наслаждается спокойствием чрез римлян, и мы, христиане, движемся без страха по улицам, ездим по морю куда хотим» [цит. по: Поснов 1994: 93]. Гарантировать спокойствие (не спасение), избавить от страха (не от греха) — это и есть политическая функция в новом, суженном, категорически не трансцендентном ее понимании. Не более (это было бы ересью идолопоклонства), но и не менее (это противоречило бы здравому смыслу). Таким образом, христианская CVS породила в обеспечение сотериологических задач собственную первичную CIS — Церковь, совершенно при этом лишенную политического измерения. Империи же предназначалась роль параллельной, вторичной CIS христианства, получающей от него, взамен отнятой, новую легитимацию, ограниченную преимущественно негативными задачами.

Развитие и обоснование этого видения отыскивается, конечно, в мысли св. Августина. Строго различая два града, небесный и земной, Августин тем не менее признавал, во-первых, что и земные, отмеченные неизгладимой печалью греха политические формы не лежат вне поля действия христианской CVS: «Никоим образом нельзя подумать, чтобы Бог судил оставить вне законов и провидения

* В этом издании автор его прописан латиницей как Guy Bedouille, а кириллицей — как Ги Бедуелл. В действительности он зовется Guy Bedouelle, но каталожные записи исправлению, увы, не подлежат. Российская издательская культура 1990-х была щедрa на такие шарaды.

Своего царства человеческие и их положения, господственные и подчиненные» (*De civitate Dei*: XIX, 11). Августин полагал, во-вторых, что степень достоинства этих политических форм различна, и воздал некоторую дань уважения даже дохристианскому Риму, не только осыпав его инвективами, но и квалифицировав как «превосходнейшее государство» (*Ibid.*: V, 15). В империи, «такой обширной и такой долговечной, знаменитой и славной доблестями столь великих мужей... и нам даны нужные примеры для подражания: чтобы было нам стыдно, если тех добродетелей, имеющих, во всяком случае, сходство с христианскими, которых они твердо держались ради славы земного града, мы не будем придерживаться» (*Ibid.*: V, 18). Поэтому теперь, когда открылась истина христианства, именно Риму дан шанс узнать подлинную справедливость (при отсутствии которой «что такое государства, как не большие разбойничьи шайки» (*Ibid.*: IV, 4)), преклониться перед нею и в меру своих сил водворить ее подобие на земле. Рим — уготованный Провидением политический материал, после преобразования силой христианства и при условии такого преобразования способный обеспечить подлинный «мир града — упорядоченное относительно управления и повиновения согласие граждан» (*Ibid.*: XIX, 13). Мир земного града бесконечно далек от мира града небесного (который есть «самое упорядоченное и единомышленное общение в наслаждении Богом и взаимно в Боге» (*Ibid.*)), никогда с ним не совпадает, но может служить ему — и потому также по-своему ценен.

Всей этой уникальной процедурой, в ходе которой имперская политическая форма была одним движением де- и релегитимизирована, упразднены любые принципиальные препятствия для той самой *автономизации политического* по Айзенштадту. Только торжество беспрецедентной по своему содержанию христианской CVS, специфика которой потребовала не одной, а двух функционально специализированных CIS, сделало возможным производ-

ство чистых политических форм, их свободное конструирование и переконструирование. Подобные операции, табуированные в отношении единственно истинной высшей власти, оказались возможны в отношении власти, *заведомо не высшей*.

Именно это обстоятельство создало возможность всей дальнейшей политической истории Запада, полной перипетий, экспериментов и инноваций как ни одна другая. И в нем же — источник напряжения между *политией* и *эклесией*, напряжения, которому предстояло перейти в процесс секуляризации. Оба эти аспекта учел в своем тонком анализе «теолого-политического вектора» Пьер Манан: «Специфическая политическая проблема, встающая в связи с христианской религией, связана с двойственностью Церкви. С одной стороны, она освобождает профанное пространство, предоставляет... политическим сообществам свободу устраиваться, как им угодно: в отличие от Синагоги, Церковь не является носителем политического закона. В то же время она действует в противоположном направлении: она обесценивает политические общества. Критикуя их принцип (любовь к себе вплоть до презрения к Богу) во имя своего принципа (любовь к Богу вплоть до презрения к себе), она подтачивает их легитимность. Результат этой двойственности можно сформулировать примерно так: Церковь, отказываясь управлять людьми, но обесценивая тех, кто берет на себя такую ответственность, мешает людям как следует управлять собой. Таким, во всяком случае, был вывод, или, точнее, отправная точка мыслителей, разработавших современную политическую философию» [Манан 2004: 48] — до рождения которой, до перехода к восприятию веры как препятствия на пути автономного политического разума оставалось, впрочем, еще немало лет.

Конечно, расширение круга приемлемых политических техник оказалось постепенным и более чем длительным — но началось практически сразу. Далеко не случайно в этом духе стал действовать уже сам Константин.

Нельзя не усмотреть связи между его обращением в христианскую веру — и переносом столицы империи в Константинополь (330 г.), актом, мотивация которого была, судя по всему, исключительно рациональной и который оказался возможен лишь в ситуации, когда сакральный статус старого центра поставлен под сомнение, если не полностью отвергнут, когда его харизматические эманации утратили силу (пусть далеко не для всех и не окончательно — но над Константином они были уже не властны). Уже то, что это деяние, предельно кощунственное, попросту немислимое в рамках прежнего мировидения, не привело к немедленному краху империи, доказывает, что замена CVS и детерминированное ею переопределение функционала имперской политики к этому времени состоялись. То же относится и к завещанному Константином разделу империи между его наследниками. Разумеется, и утрата городом Римом роли императорской резиденции, и первые опыты выделения в составе римской державы возглавляемых полуавтономными правителями крупных территориальных единиц имели место раньше, в эпоху Диоклетиана (284–305 гг.). Однако и введение тетрархии, и размещение ставок Диоклетиана и Максимиана в Никомедии и Медиолане соответственно диктовались соображениями административной эффективности и оперативного реагирования на военные вызовы — хоть и рациональными, но подчиненными по отношению к сверхценной генеральной задаче сохранения единства империи. При Константине же, когда статус сверхценных обретают задачи совсем иные, когда вторичность и подчиненность политики по отношению к еkkлeсии открыто декларируется и подтверждается лично императором, свобода обращения с утратившим значительную долю своего ценностного наполнения политическим организмом возрастает качественно — и остается таковой и впредь. После периода смут Феодосий Великий (379–395 гг.), правда, восстановил единство империи, но лишь для того, чтобы снова и совершенно без колебаний разделить ее между Ар-

кадием и Гонорием. Опять видится связь между таким раскрепощенным политическим стилем — и глубокой личной преданностью Феодосия никейскому Символу, и его эдиктом «О католической вере» (380 г.), положившим начало репрессиям в отношении любых отличных от никейского исповеданий (прежде всего язычества и арианства), и его поразительной для императора готовностью смиренно снести наложенное Амвросием Медиоланским церковное отлучение...

Впрочем, реализация этого идеального проекта полного функционального разведения двух CIS, едва начавшись, немедленно столкнулась с серьезнейшими препятствиями. В самом деле, невероятно трудно было помыслить империю вовсе лишенной сакрального содержания: тысячелетняя инерция ее традиционного восприятия брала свое, тем более что новая легитимация имперской власти все равно исходила от *sacrum*'а же, пусть и нового, — его принципиальное отличие от прежнего могло и ускользнуть от недостаточно искушенного взгляда, к тому же замороженного бесспорным чудом мгновенного преобразования империи из гонительницы в заступницу Церкви. Это Августин был способен осуществить строгое аналитическое разведение двух градусов, это он мог не поддаться соблазну и не забыть о том, что даже христианское царство — всего лишь градус земной, со всем его несовершенством. Такой интеллектуальный и духовный подвиг доступен немногим; и в реальной практике обе *христианские* CIS немедленно начали амальгамировать — просто потому, что тождественность предиката повлекла за собой хотя и не полное отождествление, но выраженное смешение предметов, к которым он прилагался.

Огромную роль здесь сыграли особые обстоятельства обращения Константина. По мысли прот. Александра Шмемана, автора одной из наиболее глубоких интерпретаций этого сюжета, обращение Константина не носило личностного характера, как то строго предусматривается христианской религиозностью, но явилось подтвержде-

нием его особого политического призвания: «в сознании Константина христианская вера /... / пришла к нему не через Церковь, а была дарована лично, непосредственно и для победы над врагом, то есть при выполнении им его царского служения»; «сам Христос санкционировал его власть, делал его Своим нарочитым избранником, а в его лице и Империю соединял с собой некоей особой связью»*. Именно поэтому «обращение Константина не повлекло за собой никакого пересмотра, никакой “переоценки” теократического самосознания Империи, а, напротив, самих христиан, саму Церковь убедило в избранничестве Императора, в Империи заставило видеть богоизбранное и священное Царство» [Шмеман 1993: 103–104]. В результате «теократическая природа государства остается неприкосновенной; религия есть дело государства по преимуществу, потому что само государство есть божественное установление, божественная “форма” человеческого общества» [Ibid.: 106]. Конечно, не то чтобы вовсе неприкосновенной — разрыв с античным представлением о политической форме как о высшем и притом *непосредственном* воплощении сакрального веле-ния, безусловно, произошел; но все же империя, получившая новый модус своего существования, «не пройдя через кризис крещального суда» [Ibid.: 104], перенесла в него и многочисленные атавизмы старого.

* Собственно церковное крещение Константин принял только в 337 г., однако христианином начал считать себя за четверть века до того, сразу же после знамения *labarum*'а и последовавшей за ним победы над Максенцием. Более того, его участие в Никейском соборе в качестве «епископа от внешних дел» свидетельствует, что христианином *sui generis* его признавала и Церковь (или, по крайней мере, прямо этого не оспаривала) — хотя и не удовлетворилась подобной двусмысленностью, все же крестив Константина на смертном одре. Обращение ап. Павла осталось, таким образом, единственным неоспоримым прецедентом непосредственного, помимо церковного таинства, восприятия Духа Святого.

Эта ситуация породила неоднозначные и необычные последствия. С одной стороны, продолжалось истощение ресурсной базы, развал экономической, административной, военной организации западной части империи. Осмотическая варваризация прогрессировала и к началу V в. вылилась в создание лишь формально зависимых от Рима (точнее, уже от Равенны) варварских королевств. Образование *de facto* автономных макросоциальных центров и переориентация на них имперских периферий однозначно свидетельствует, что прежний центр был более не в состоянии исполнять свои функции. И вместо того, чтобы цепляться за обреченный Город, в высокой степени эмансипировавшаяся от него вторичная CIS христианской цивилизации (империя) мигрировала на Восток, по целому ряду причин более способный поддерживать ее существование, и освободила пространства Запада для новых политических проектов. С другой стороны, на этом фоне обнаруживается и встречное движение — первичная христианская CIS (Церковь) смещается на Запад.

Необходимы два пояснения. Во-первых, речь идет, разумеется, только о качественных тенденциях — по любым количественным параметрам западные церковные общины явно уступали восточным, но в них ли дело? Во-вторых, здесь совершенно неуместно было бы обсуждение болезненной истории отношений между ветвями христианства — оно требует совершенно иного языка и осмыслено только в том случае, если осуществляется изнутри контекста Церкви, позиция же внешнего, неангажированного наблюдателя неизбежно влечет за собой полное нечувствие к сути дискуссии. Экклесиологию стоит оставить экклесиологам; разумно будет ограничиться констатацией нескольких фактов, равно признаваемых обеими сторонами, сколь бы различным образом причины и следствия этих фактов ими не интерпретировались [см. Фрис 1992; Шмеман 1993: 121–132, 282–301; Рожков 1998: 26–50; Рансимен 1998: 15–50].

1. Представление об особом достоинстве римской кафедры, обнаруживающееся уже во II в., разрабатывалось все глубже, ко времени св. папы Льва I Великого (440–461 гг.) приняло систематический вид учения о примате папы римского и продолжало развиваться далее.
2. На протяжении почти тысячелетия источником ересей, то есть попыток губительного перекодирования христианской CVS и, следовательно, первичной CIS, был исключительно Восток. Это безусловно относится и к гнозису, и к арианской смуте, и к аполинарианству, и к несторианству, и к монофизитству, и к монофелитству, и к иконоборчеству.
3. Во всех ожесточенных спорах о существовании престола св. Петра неизменно выступал в роли арбитра, а в ходе исполнения этой функции занимал и по мере возможности утверждал строго православную позицию, за что снискал заслуженную благодарность Восточных Церквей.
4. На этом фоне и по этой причине притязания Рима на первенствующее положение как бы «по умолчанию» признавались или, по крайней мере, не отвергались на Востоке — выступления против них были эпизодическими и притом сугубо ситуативными. Последовательно выдерживавшаяся богословская безупречность Рима исключала вопрос о правомерности римских претензий на главенство, об их совместимости с церковным преданием. Проблема ни разу не ставилась по существу и, соответственно, не находила обоюдно приемлемого разрешения. Поэтому, когда нарастающее напряжение наконец разрядилось открытым конфликтом (сначала с трудом замятое «дело Фотия», затем события 1054 г.), стороны оказались уже непримиримы: восточные христиане восприняли позицию западных как нестерпимый и неспровоцированный диктат (поскольку, в их представлении, никогда с ней явным и окончательным образом не солидаризировались и к тому же не считали

себя связанными отдельными прецедентами такой солидаризации), западные же расценили актуальные действия восточных как прямой и опять же неспровоцированный бунт против единства Церкви, а прошлые — как постыдный оппортунизм, ставивший, как выяснилось, признание и отвержение примата римской кафедры в зависимость от текущих выгод.

Эти события, впрочем, относятся к уже более позднему времени (причем и они стали считаться условной датой полного разрыва между католичеством и православием лишь ретроспективно). А на протяжении почти тысячелетия первенство римской Церкви, хотя и означало это слово для Запада и Востока весьма различные вещи, признавалось ими обоими, и даже знаменитый 28-й канон IV Вселенского собора в Халкидоне (451 г.), возвышавший статус Константинопольского патриархата, гласил только, что «град, получивший честь быть градом царя и синклита и имеющий равные преимущества с ветхим Римом, и в церковных делах возвеличен будет подобно тому, и будет второй по нем» [цит. по: Рожков 1998: 28]. Невзирая на «равные преимущества» — всего лишь *второй по нем*, и только. Кстати, папа Лев решительно отверг это постановление, причем как раз на том основании, что устройство первичной CIS ставилось тут в прямую зависимость от политических конфигураций, то есть от CIS вторичной: «Престолу ветхого Рима отцы прилично дали преимущество, потому что он был Царствующий град» [цит. по: Ibid.]. Особая роль Рима обосновывалась папой Львом совершенно иначе, без обращения к политическим материям, апелляцией не к кесарю, а к ап. Петру. Вечный Город превратился в пустой сосуд, лишенный действительного политического содержания; и все же этот сосуд не был разбит и, следовательно, мог принять в себя содержание новое.

Рим перестал быть центром мира в прежнем, дохристианском смысле. Однако же он и не мог так легко сделаться рядовой периферией. Центральность — как совокупность практик производства ключевых (*serious*, как назы-

вал их Шилз) харизматических смыслов — покинула основанный Ромулом город, но он остался отмечен многовековым отправление *именно этих* практик *именно в этом* месте. Некоторая часть первичной CIS христианства оказалась удалена от территориального средоточия вторичной CIS по объективным причинам (в силу миграции этой последней на безопасный и изобильный Восток), к которым прибавились и субъективные — стремление избежать того самого амальгамирования, «слипания» двух CIS. Векторы совпали, движения в физическом пространстве и в пространстве представлений оказались взаимно подобны — независимо от трудноопределимой степени их осознанности и даже желательности. Тогда нуждавшаяся в определенной привязке к физическому пространству первичная CIS нашла свою естественную гавань в Риме. Единжды осуществленный перенос харизматического смысла — особенно такого мощного, как в римском случае, — на некий локус придает ему специфическое качество, которое продолжает ощущаться и после угасания первоначального импульса. Вместилищем первичной CIS на Западе мог стать только Рим, гораздо более подходивший для этой роли, чем Константинополь (проект и продукт рациональной *par excellence* политики — впрочем, все равно слишком далекий) и, конечно, чем его совсем уже бледные западные эквиваленты вроде Медиолана и Равенны. Вынесение за скобки политической составляющей римской «ауры места» как раз и сохранило место в качестве значимого символа — и Рим снова стал центром, но уже в новом, христианском качестве.

В результате в V в. в Средиземноморье сложилась нетривиальная конфигурация центров. С неустранимой долей условности датой ее оформления можно считать 476 г. Низложение Одоакром Ромула Августула и передача им императорских инсигний в Константинополь вовсе не означали полного отвержения империи, узурпации ее прерогатив, выхода за пределы ее смыслового горизонта, напротив — мотивом последнего деяния было намерение

вручить значимые символы их единственному законному держателю. Этот акт не унижал империю, а воздавал ей должное, даже демонстрировал лояльность — и все же свидетельствовал, что законного распорядителя имперского начала на Западе больше нет.

CVS сохраняла целостность — никаких альтернатив христианству в этой культурной зоне попросту не осталось и не предвиделось. Практические и теоретические расхождения между церквями Запада и Востока понемногу копились, но не проблематизировались в той степени, чтобы позволить усомниться в глубинном единстве христианской CVS (кстати, вряд ли оправдано сомневаться в этом даже сейчас). Тем не менее трансформации институциональных центров, безусловно, испытывали ее на растяжение. Вторичная CIS, имперская, необратимо передислоцировалась на Восток и организовалась вокруг Константинополя, предоставив Запад его собственной судьбе (предпринятая в VI в. Юстинианом отчаянная, героическая, обреченная попытка реинтеграции Запада в состав империи была, казалось, на волосок от полного успеха — и завершилась полным провалом) и тем самым как бы санкционировав свободное производство новых политических конструкций — имевших своим генеральным референтом и образцом ту же самую империю, но вынужденно отличных от нее. Первичная же CIS христианской цивилизации все более раздваивалась. Один ее извод, восточный, сохранил альянс с империей и приступил к выработке оптимальных режимов взаимодействия с нею. Другой, западный, остался без империи, по крайней мере без ее явного присутствия, — и с неутолимой жадной заполнением зияющей пустоты, хотя и строго на собственных условиях. Именно этот контекст определил характер взаимодействия западной Церкви с многочисленными претендентами на роль вторичных институциональных центров, хлынувшими в образовавшийся вакуум, — а равно и контуры сформировавшейся в итоге новой политической формы. CVS нуждалась в *обеих* CIS. Центр Запада предстояло создать заново.

Глава 3

Двойной центр Запада: Священная Империя и Католическая Церковь

Так как духовная власть и светская, обе производятся от власти божией, то светская власть настолько находится под духовной, насколько она ей Богом подчинена, а именно в делах, которые касаются спасения души; вследствие этого в таких делах следует скорее повиноваться церковной власти, а не светской. В том же, что касается гражданских благ, следует более повиноваться светской власти, чем церковной, в соответствии с поучением «Отдайте кесарево кесарю». Разве случайно и та и другая власть соединяются в лице папы, который стоит на вершине обеих властей.

Св. Фома Аквинский

Utraque potestas est, in suo genere, maxima.*

Папа Лев XIII, энциклика Immortale Dei, 1885 г.

После V в. Запад оказался в ситуации социальной, экономической и политической энтропии — деградации всех сколько-нибудь сложных структур, ослабления или обрыва связей между их элементами, радикальной фрагментации прежде интегрированного Римом социального и географического пространства. Выродившийся имперский центр оставил по себе функциональную вакансию — причем необходимость ее заполнения властно диктовалась христианской CVS. Предоставленные собственной судьбе имперские субцентры приступили к вынужденному переопределению своего *modus operandi* — тем более трудному, что одновременно приходилось вырабатывать и усло-

* Существует двоякая власть, наивысшая в каждом из двух своих родов (лат.).

вия сосуществования с новыми протополитическими сообществами, центры которых консолидировались по мере оседания варваров на бывшей имперской территории. Ответом на вызовы Темных веков стало медленное складывание новой структуры — совокупности локальных, слабых и в очень высокой степени автономных институциональных центров, связанных только общей CVS и сетью санкционированных ею уз личной верности. Речь идет, разумеется, о феодализме; и Роккан убедительно показал, что этот феномен должен рассматриваться прежде всего в контексте того длинного исторического тренда, в котором он одновременно является и следствием коллапса империи Запада, и предшественником новой политической формы, известной как «государство». «Система государств, возникавших в Европе с XII по XIX вв., может быть понята только с учетом влияния римского наследия и сокращения масштабов и объемов межтерриториальных коммуникаций, постепенно происходившего накануне падения Рима. Рост феодальных структур — одна из самых дискутируемых тем в сравнительной истории. В рамках нашей простой парадигмы он представляет собой подъем промежуточных держателей власти, контролирующих ресурсы первичной экономики. «Парохиализация» экономической и политической власти происходила на всей территории старой империи, однако конкретный вид этого процесса был далеко не единообразен: он был менее выражен в северных землях, многие вариации возникали в зависимости от уровня развития агрикультуры и степени подверженности набегам кочевых банд и полчищ. Дальнейшее развитие территориальных единиц зависело также от уровня производства, достигнутого аграрными структурами, и принятых собственниками и держателями земли стратегий взаимодействия с городской буржуазией и военно-бюрократическими институтами государственного строительства» [Rokkan 1980: 172].

Нетривиальность феодальной эпохи часто недооценивается. Между тем в ней ведь совершенно не обнаружива-

ется той «монополии легитимного физического насилия», которую Вебер считал специфическим и сущностным признаком государства. Стоит отдельно подчеркнуть, что сам Вебер отнюдь не придавал этому определению вневременного, эссенциалистского смысла, который так часто ему приписывается, напротив — его рассуждение было строго исторично: «Именно в наше время отношение государства к насилию особенно интимно /.../ для нашей эпохи характерно, что право на физическое насилие приписывается всем другим союзам или отдельным лицам лишь настолько, насколько государство со своей стороны допускает это насилие» [Вебер 1990: 645]. Именно *modernity* полагает институционализированный контроль над насилием, сосредоточение и монополизацию ресурсов принуждения (*coercive resources*) [Etzioni 1961: 4–22] условием *sine qua non* социального порядка вообще — а государство как политическая форма получает от этой установки значительную долю собственной легитимности, поскольку в ее рамках предстает не имеющим альтернативы решением.

Между тем европейский феодализм «экспериментально» продемонстрировал, что социальный порядок достижим и без подобной монополии. Ее отсутствие компенсировалось монополизацией Церковью нормативных ресурсов. Христианская CVS в такой степени пропитала собой социальную ткань, что задаваемый ею формат социальных взаимодействий не особенно нуждался в принудительном поддержании. Пример конкретного механизма такого влияния — скажем, то отмеченное Жаком Ле Гоффом показательное обстоятельство, что в средневековой картине мира Сатана «являл собой сам тип вероломного вассала, предателя» [Ле Гофф 2000: 150]. Здесь можно видеть не только перетолкование эпизодов и фигур священной истории в терминах современной социальности, но и, обратным ходом, жесткую нормативную регуляцию социальных процессов через их описание на языке CVS — то есть на языке высшей символической

власти. Буквальное прочтение этой аналогии (а оно и не могло быть иным в условиях, когда символ непосредственно указывал на иерархическую структуру мироздания, еще не став, как это произойдет позднее, предметом более свободных, менее ответственных, игровых манипуляций, еще не переродившись в аллегория), естественно, весьма способствовало соблюдению вассальных клятв — если, конечно, для приносившего эти клятвы и для его социального окружения дьявол был несомненным элементом повседневной реальности, а не отвлеченной абстракцией. Но как раз такой была разделявшаяся большинством картина мира. Разумеется, недопустимо представлять средневековое мировоззрение как тотальное доминирование ортодоксального христианства, нельзя игнорировать все те многочисленные отклонения от установленных Церковью норм (в том числе и отклонения от них служителей самой Церкви), которые в последние десятилетия стали предметом сотен блестящих исследований и из которых, собственно, и складывается многомерный, калейдоскопический образ «Другого Средневековья». Название одной из книг Ле Гоффа превратилось, по сути, в лозунг целой научной программы, уже давно не только медиевистской; но это именно та программа, которая переносит фокус исследовательского взгляда с центральных явлений на периферийные, вроде жизненного уклада окситанской деревушки Монтайю или доморощенной космогонии фриульского мельника Меноккио. Анализ отклонений от нормы продуктивен постольку, поскольку не предается забвению сам факт ее существования — то есть тот факт, что христианская CVS все-таки доминировала в средневековой Европе, пусть и не тотально, но безусловно. Ею была создана сама возможность возникновения и поддержания на руинах империи элементарного социального порядка; более того, мощности этой CVS хватило и для воздвижения полноценной высокой цивилизации, что обычно считается без решения задачи монополизации легитимного насилия вообще невыполнимым. И тем не менее

со временем удалось даже это (роль, которую сыграла здесь Церковь, хорошо видна, например, в истории развернувшейся около 1000 г. ее борьбы за «мир Господень», то есть за ограничение феодального вооруженного насилия определенными и притом довольно жесткими рамками и правилами [Duby 1967; Barthélémy 1999]).

Феодальным центрам, несмотря на их преимущественно чужеродную генетику (варварскую, а не римскую и не христианскую), оказалось не так сложно получить санкцию со стороны христианской CVS. Для этого требовалось соблюсти всего два условия — формально свидетельствовать базовую верность хотя бы основным ее принципам (частные уклонения осуждались, но, в общем, прощались) и выказать хотя бы минимальные способности к поддержанию социального порядка. Более того, этих же условий оказалось довольно и для признания за экстраординарно (по меркам своего времени, разумеется) эффективной властью специфической королевской природы, то есть сообщения ей качественно более сильной сакральной легитимации. Вынужденное и потому ценностно нейтральное примирение с самим существованием земных властей, практики которых весьма мало соответствовали христианским нормативам, но при этом были все же предпочтительнее полного безвластия, постепенно сменилось положительным утверждением особого достоинства по крайней мере некоторых из них. В этом отношении характерны известные обстоятельства возвышения во франкском королевстве династии Пипинидов — и то, что притязания Пипина Короткого на трон мотивировались им исключительно рационально (очевидной неспособностью к делам правления последних Меровингов), и то, что эту логику полностью разделил папа Захарий («лучше называть королем того, кто имеет власть, нежели того, кто ее не имеет» [цит. по: Левандовский 1995: 34]), и то, что именно тогда, в 751 г., в обряде интронизации, прежде имевшем исключительно светскую природу, появился религиозный компонент — помазание на царство.

Природа и механизмы средневековой сакрализации королевской власти — отдельная и хорошо разработанная тема*. Предложенное Михаилом Ямпольским резюме этих исследований представляется в первой своей части вполне точным, во второй же вызывает сомнения: «Помазание изменило положение западного монарха двояким образом. С одной стороны, оно установило связь между королем и Богом, которой ранее не существовало. Эта связь, освящавшая право на трон, легитимизировала монарха /.../ С другой же стороны, резко усилилась связь между монархией и церковью. Церковь была вовлечена в «производство» монархов, стала необходимой инстанцией их легитимизации. Вместе с тем она, производя короля в ранг священника, устанавливала и некоторую свою зависимость от монарха» [Ямпольский 2004: 27]. Присвоение королю священнического сана в Средние века действительно имело место, но оно не влекло за собой каких-либо практических следствий в виде, например, соблюдения монархом celibата или служения им мессы, да и правилом стало позже, только в X в. (о чем пишет и сам Ямпольский). Не очень понятно также, каким образом в этом акте можно видеть «зависимость от монарха» Церкви, в иерархии которой королю сообщался далеко не самый высокий статус. Скорее следовало бы предположить обратную зависимость — что без хотя бы такого скромного включения в иерархию первичной, церковной CIS обладатель даже весьма высокой позиции в CIS вторичной, политической, просто не мог воспользоваться произведенными Церковью ресурсами легитимности. Безусловно, со временем монархи развернули наступление на прерогативы Церкви; однако в момент своего введения ритуал помазания сам по себе не начинал этого наступления, но только создавал плац-

* Помимо классических работ Эрнста Канторовича и Марка Блока [Kantorowicz 1997; Блок 1998], см. также Folz 1969; Gauchet 1985; Barbey 1992.

дарм, которому предстояло быть инструментально использованным в будущих схватках и который для исполнения этой роли — лишь одной из всего спектра возможных исторических альтернатив — никак сознательно не предназначался. В контексте же раннего Средневековья, не смешиваемого с высоким и поздним, наиболее примечательно, что христианская CVS и Церковь как ее единственный транслятор решительно предпочли фактическую функциональность наличной власти ее формальной легитимности, независимо от конкретных источников последней — будь то династическое преемство или германские племенные традиции выборности вождей. Так начал раскрываться потенциал упомянутой в предыдущей главе *автономизации политического*. Коль скоро задачи политической власти жестко ограничены сферой посюстороннего, коль скоро вторичная CIS именно и только вторична, то первичная CIS свободна в своих рациональных — точнее, ценностно-рациональных — манипуляциях с нею и может легко пренебречь даже имеющими глубокие корни земными, следовательно, все равно преходящими установлениями (такими, как власть длинноволосых «ленивых королей»). Конечно, папство, терзаемое лангобардами-арианами, само остро нуждалось в немедленной и притом совершенно посюсторонней помощи франков, которая и была ими оказана — патримоний св. Петра был создан силой франкского оружия уже в 756 г. Но в этой истории логичнее видеть не признак слабости Церкви, вынужденной прибегнуть к помощи внешней вооруженной силы, — на обладание такой силой она, собственно, и не претендовала, — а свидетельство ее мощи. Церкви, оперировавшей только идеальными ресурсами, удалось привлечь значительные объемы ресурсов принудительных (coercive) и утилитарных и переформатировать вторичную CIS таким образом, чтобы надолго обеспечить собственную безопасность, ни в малой степени не поступившись при этом содержательной чистотой CVS. Состоявшийся к общему

удовлетворению обмен услугами между франкской монархией и папством (инициатором которого к тому же выступил как раз Пипин, а не Захарий или сменивший его Стефан II) наглядно показывает, насколько высок был в это время «обменный курс» идеальных ресурсов по отношению к ресурсам иного рода.

Однако сеть феодальных центров, дополнительно укрепленная выделением в ее составе узловых точек, поддержанных специальной сакральной санкцией, — королевских престолов, не была и не могла быть чистой политической формой. Макропространственная конфигурация Запада осталась, при всех искажениях, топологически преемственной по отношению к имперской, хотя мера ее связности снизилась на порядки. Роккан, возможно, слишком категоричен в своем акцентировании этой преемственности: «Западная империя как военно-административная структура в V в. распалась, но система городов сохранилась, так же как и Римская Церковь, и традиция удаленной коммуникации посредством алфавитного письма. Империя как политическая система территориального контроля рухнула, но значительная часть экономической и культурной инфраструктуры удаленной коммуникации осталась нетронутой и даже укрепилась после четырех или пяти веков конфликта с исламом, другой обладавшей потенциалом имперского строительства (empire-building) религией Средиземноморья» [Rokkan 1980: 171]. Но этого же воззрения придерживался и, например, Парсонс, говоря о трех важнейших компонентах римского наследия, несмотря ни на что переживших кризис V в. и участвовавших в складывании «системы современных обществ»: «...едва ли ставилось под сомнение, что право, как таковое, означало римское право и что правовая система имперского Рима сохраняла силу»; «...твердая территориальная привязка политических институтов — второй существенный компонент современных обществ, существованию которого они более, чем какому-либо иному источнику, обязаны римскому наследию» (впрочем, этот тезис нуждается в немалых уточне-

ниях; они последуют ниже); «...третьим основным компонентом институционального наследия античности был принцип и образец “муниципальной” организации... *Municipium* давно утратил политическую независимость, но сохранил многие из давних институциональных установлений. Самым важным из них было представление о его структурном ядре в виде корпорации граждан» [Парсонс 1998: 53–54].

Ле Гофф впадает в другую крайность, живописуя на многих страницах картину тотальной экономической, технической, социальной, правовой, культурной и моральной деградации Запада [Ле Гофф 2000: 27–39]. Интересно, однако, что завершается этот мрачный обзор неожиданным признанием: «Представляется, что преемственность между Античностью и Средневековьем возобладала над разрывом... средневековые люди с VIII вплоть до XVI в. испытывали потребность вернуться к Риму, который, как они сознавали, был ими покинут... Вернуться же к Риму для них означало его просто перенести, как переносится верховная власть или наука (*translatio imperii*, *translatio studii*). Верховную власть и науку, которые в начале Средневековья обитали в Риме, необходимо перенести в другое место, как в свое время они были перенесены из Вавилона в Афины, а затем в Рим» [Ibid.: 39–40].

Необходимо уточнить: из предшествующего анализа должно быть ясно, что Рим подлежал переносу исключительно как центр земной власти, а не земной-трансцендентной. Последний статус был прочно зарезервирован за Церковью, а ее центр был однозначно локализован в городе Риме — никакого переноса кафедры св. Петра, разумеется, не предполагалось (да и значительно более поздняя авиньонская история в конечном счете стала именоваться «пленением», как бы комфортно ни чувствовали себя в Авиньоне отдельные понтифики). Речь шла только о восстановлении той политической формы, которая продолжала восприниматься как оптимальная, естественная, адекватная человеческой природе и боже-

ственному замыслу о ней, иначе говоря, как наиболее соответствующая устройению христианской CVS и первичной CIS (и в силу этого, кстати, уже не собственно античная — тут и Парсонс, и Ле Гофф недостаточно точны в выборе выражений, — а радикально переосмысленная и преображенная христианством). Продолжавшаяся же *автономизация политического* делала, в общем, несущественным вопрос о том, какой именно из наличных институциональных центров сможет хотя бы приблизиться к решению этой непростой задачи — коль скоро основной и высший центр этой цивилизации все равно останется в Риме. По словам Робера Фольца, «империя сохранилась в людском сознании одновременно как культурный идеал и квазирелигиозное понятие. Вскоре обнаружилось, что второй из этих смыслов более значим, и тем самым был дан толчок развитию идеи *Imperium Christianum*. Понятие, первоначально бывшее синонимичным Римской империи, постепенно стало расширяться и наконец стало собирательным обозначением всех христианских стран. Как только эта интерпретация утвердилась, стало очевидно, что империя более не нуждается в том, чтобы быть управляемой единственным императором, и еще менее — императором Рима» [Folz 1969: 5]. Фольц четко зафиксировал чрезвычайно важный момент разведения, но не полного разрыва понятий Рима и империи. Предикат *Christianum*, в отличие от *Romanum*, указывает не на место власти в физическом пространстве, но на ее источник в пространстве символическом. Сама потребность в империи императивна; она включена в состав CVS; ее разделяет и транслирует прочно ассоциированная с Римом первичная CIS; и именно потому, что римский locus уже наполнен иным ценностным и институциональным содержанием, новая версия империи уже не обязана «исходить» непосредственно из Рима. Строго говоря, исходить она может откуда угодно, но она должна, напротив, «взойти» в Рим, доказать ему свою истинность, получить его санкцию и только таким путем обрести дейст-

вительную легитимность. Из этого же отрывка видно и то, почему факт сохранения «имперской непрерывности» на Востоке перестал рассматриваться как препятствие к реализации автономного имперского проекта на Западе. Единным и единственным держателем генерального контракта на устройство судеб человечества выступала исключительно Церковь (а до разделения церквей было еще очень и очень далеко), и потому она была свободна не только в выборе субподрядчиков, но и в определении их потребного количества и в распределении их по рангам*.

Запрос на восстановление империи был чрезвычайно силен. Его объективно формировали упомянутые выше элементы структурной преемственности Средневековья по отношению к предшествующей эпохе. Его усиливало присутствие в составе христианской традиции глубокого убеждения не только в высшем совершенстве имперской политической формы, но и в сугубой временности уклонений от нее**. Наконец, его стимулировал явный дефицит эффективности раннефеодальных центров как агентов социального порядка, не исключая и удостоенных Церковью дополнительной сакральной легитимации. Потребность первичной CIS христианства в умиротворении Запада, в утишении захлестывавших его волн хаоса и насилия соединилась с естественным стремлением

* Остается надеяться, что точность этой метафоры извиняет ее сомнительность.

** Так, генеральная историософская схема Средневековья, теория «четырех царств», восходящая ко второй книге пророка Даниила и последовательно разрабатывавшаяся с IV в. Евсевием Кесарийским, св. Иеронимом, Орозием, Кассиодором, Григорием Турским, Бедой Достопочтенным, Оттоном Фрейзингенским и др., предполагала уже в ранних своих версиях (Кассиодор, VI в.), что время последнего из этих царств, римского, отнюдь не завершено, более того, что миссия его продолжения возложена на германцев и рано или поздно должна быть ими исполнена [подробнее см. Trompf 1979].

функционеров земных макросоциальных центров к максимизации своего ресурсного обеспечения, прежде всего символического — как наиболее ценного. Тендер на вакантное место имперского центра был открыт (точнее, он не закрывался и в самые Темные века). Критерии выбора победителя были одновременно и жесткими (в том, что касалось требуемой степени его соответствия установленным CVS нормативам), и мягкими (поскольку, за исключением этого условия, носили исключительно рациональный, даже *технический* характер), и потому основным, если не единственным, претендентом на победу оказалось, конечно, франкское королевство — первое, принявшее католическую веру, первое по своим заслугам перед папским престолом, безусловно первенствовавшее в Западной Европе VIII в. по своему военному и организационному потенциалу, то есть по тем самым техническим параметрам, обещавшим и дальнейший рост функциональности вторичной CIS. Королем же франков в это время был Карл.

Событие 25 декабря 800 г. совершилось в рамках той же логики, которая полувеком ранее принесла Пипину Короткому королевскую корону. Как и тогда, титул был вручен безо всякой оглядки на историческую и династическую преемственность — право Карла на империю обосновывалось совершенно иначе. В Лоршских анналах (источником для которых послужил текст постановления римского церковного собора) эта логика видна предельно четко: «Так как в стране греков прекратилась династия императоров и власть над ними была в руках женщины, апостолическому Льву и всем святым отцам, присутствовавшим на том соборе, а также и остальным христианам стало ясно, что Карл, король франков, который владеет самим Римом, где всегда пребывали императоры, а также и обладает другими владениями в Италии, Галлии и Германии, должен именоваться императором» [цит. по: Сказкин (ред.) 1961: 469]. То есть: необходимость империи как таковая принимается за аксиому и не

обсуждается; византийские события 798 г. (ослепление Константина VI и приход к власти Ирины), с одной стороны, делают Запад окончательно осиротевшим, поскольку подлинной империи теперь нет даже и в Константинополе, с другой — полностью свободным в определении собственной судьбы; Карл является естественным претендентом на титул — в силу факта владения Римом (но важно, что не им одним, а и многими иными землями) и своей неоспоримой приверженности римской Церкви; обширность и неоднородность державы Карла сами по себе заставляют прозревать в ней находящуюся в процессе восстановления империю*. Наконец, наличие специальной связи, соединяющей эту державу с Римом, окончательно подтверждает верность напрашивающегося решения.

Первичная CIS реанимировала вторичную, руководясь велениями CVS и пользуясь доступным политическим материалом. Строго рациональный анализ сравнительной функциональности наличных политических организмов однозначно указал на пригодный по своим объективным качествам к исполнению предписанной роли. «Империю составляла единственную политическую идею, свойственную одинаково северным германцам и римлянам; хотя она в сознании потомков римских провинциалов Галлии и Германии несколько помрачилась, но влияние Римской Церкви и ее проповедников вновь пробудило и укрепило эту идею, так как Римская империя являлась лишь гражданской формой католической Церкви. По воззрениям современников, Карл исполнил долг,

* Фольц в своей интерпретации взглядов Ноткера Заики из Санкт-Галлена, автора «Деяний Карла Великого», убедительно показал, что «на лестницу, ведущую к трону цезарей, позволяло вступить господство над многими народами», что именно «с точки зрения апостольского авторитета сложносоставное владычество (multiple domination) давало право претендовать на титул (nomen) Цезаря и Августа» [Folz 1969: 29].

который лежал на Римской империи по отношению к Западу. Так как власть его переросла значение обширного королевства, то естественно, что только в Риме, средоточии мира, он мог проявить свою фактическую власть» [Успенский 1996: 685]. В этом отрывке из классического труда Федора Успенского особенно точно и ценно лапидарное определение империи (разумеется, не империи вообще, а в конкретных обстоятельствах места и времени) как «гражданской формы католической Церкви», превосходящее передающее несамостоятельность, комплементарность этой *политики* по отношению к *эклесии* средневековой Европы — но и затруднительность функционирования последней без первой. Сразу по открытии реальной возможности полнота бинарной структуры была восстановлена.

Тезис о прекращении империи на Востоке был, конечно, только ситуативным риторическим приемом. Первоначально, в обстановке общей эйфории, рождались весьма далеко идущие планы полного воссоединения Востока и Запада. Успенский без особенного доверия относился к смутным сведениям о якобы поступавших к Карлу от оппозиционных византийских кругов приглашениях к вооруженному захвату Константинополя; но что в в 802 г. Карл отправил Ирине посольство с предложением брачного союза, несомненно. Изменчивость византийской политической конъюнктуры, выразившаяся на этот раз в свержении уже осенью того же 802 г. Ирины и воцарении Никифора I, быстро покончила со столь амбициозными проектами. Тем интереснее, что рациональная логика Запада не вызвала принципиальных возражений на Востоке даже после преодоления там внутренней смуты. Занявший десятилетие торг затрагивал сугубо земные предметы и завершился Ахенским договором 812 г., возвращавшим Византии права на Истрию, Далмацию и формальный патронат над Венецией. В ответ βασιλευς Ῥωμαίων признавал *другую* и тоже *Римскую* империю — поразительная несимметричность этого размена, несоответствие *mate-*

риальной цены, уплаченной за *идеальный* факт, его поистине космическому значению*.

Renovatio Imperii совершилось. Впрочем, не случайно Фернан Бродель задался однажды неожиданным вопросом: «Империя Каролингов — а была ли она?» [Бродель 1995: 102]. Сам Бродель был не столь беспощаден в своих выводах, как цитируемые им Николя Иорга, Пьер Боннасье, Робер Фоссье и Ян Дондт, первый из которых вообще утверждал, что «этой Империи никогда не существовало, ни с территориальной, ни с административной точки зрения... города с их гарнизонами не должны вводить нас в заблуждение. Существовал император, а не империя», а последний решительно не рекомендовал воображать себе «обширную империю, однородную и целостную, жизнь которой протекает в безопасности и покое», предпочитая говорить о «некоей туманности» [цит. по: Бродель 1995: 105]. Но все же и Бродель констатировал, что «это сооружение весьма шатко» [Бродель 1995: 107]. Безусловно, Карл создал некую державу — но полноценной империей она была только в пространстве представлений. Жажда восстановления нормативной — i.e. имперской — институциональной конфигурации Запада оказалась такова, что даже незначительное приближение к идеалу позволило признать действительным столь страстно желаемое, счесть всего лишь довольно варварское *imitatio* тождественным *renovatio*. Ничего похожего на имперский бюрократический аппарат, на упорядоченную правовую систему, на сколько-нибудь стройную территориальную, финансовую, военную организацию Каролингами так и не

* Строго говоря, именно с этого момента следовало бы вести отсчет автономной политической истории Запада — для подготовки к двенадцативековому юбилею еще есть некоторое время. Первому Риму, кстати, пророчество Сивиллы обещало именно 12 веков — хочется верить, что невольно возникающая аналогия ложна и 2012 г. не принесет ничего подобного произошедшему в 476-м...

было создано, хотя известные усилия по крайней мере в некоторых из этих направлений предпринимались. Прокламированная консолидация институционального центра так и не состоялась — ему просто не удалось ни сосредоточить ресурсы, достаточные для поддержания постоянного и действенного контроля над своими перифериями, ни создать потребную для этого систему коммуникаций. Потому и пустовал большую часть времени дворец в Ахене, чья роль локуса власти в физическом пространстве осталась формальной, потому и находился двор Карла в постоянных странствиях — только эта подвижность позволяла хоть как-то сократить социальную дистанцию, отделявшую его от периферий, хотя бы такой ценой донести до какой-либо из них исходящие из центра импульсы (тем самым сводя к минимуму в момент присутствия в одной периферии свое воздействие на все остальные). Потому и реплицировалась эта же, по сути, стратегия в институте *missi dominici* — попытке компенсировать спорадическими наездами «императорских посланцев» дефицит регулярной администрации. Потому церковные структуры и сохранили за собой в империи Каролингов значительную часть ответственности за поддержание социального порядка — епископ, как и при Меровингах, продолжал считаться по меньшей мере равноправным с собственно графом властителем графства, а персональный состав тех же *missi dominici*, вроде бы однозначно принадлежавших к аппарату вторичной CIS, наполовину комплектовался клириками, то есть функционерами CIS первичной. Но противоречие здесь кажущееся — выбор между строчной и заглавной буквой в написании того *D(d)ominus*, которого репрезентировали эти *missi*, и не стоял в повестке дня. Паритетное сотрудничество двух институциональных систем гарантировалось — преимущественно в замысле, а не в его реализации — общностью CVS и находило, в духе времени, предельно простое техническое воплощение. Одна из них при этом оставалась первичной, вторая — вторичной, детищем первой, по-детски же сла-

бым и болезненным. Церковь, стимулировав и осуществив эвокацию империи, продолжала исполнять по отношению к ней свои «родительские» обязанности.

Но и эта бдительная опека была не слишком результативной. Мало того, что объективная невозможность обеспечить приемлемую степень солидарности элит через безличные и в силу этого призрачные обязательства перед империей в целом вынудила Карла всячески укреплять частный вассалитет, сущностно несовместимый с идеей империи как института, — Карлу, в общем, оказалась субъективно чужда и сама эта идея. Так, в его завещании совершенно отсутствовало представление о какой бы то ни было казне империи — все наличные финансовые ресурсы рассматривались в документе только как персональное достояние императора, и более двух третей их отходило Церкви, а значительная часть остатка обращалась в пользу дворцовых слуг и бедных. Так, раздел созданной такими трудами империи был запроектирован уже в 806 г. (а реализация его была отложена только потому, что Карл пережил двух своих старших отпрысков) — как это напоминает деяния Константина и Феодосия! Впрочем, «война трех братьев» — пусть не сыновей, а внуков Карла — и Верденский раздел 843 г. осуществили намерение их деда. Имперское единство, и без того почти исключительно декларативное, было формально разорвано. Как правило, эта вольная, чтобы не сказать безответственная, манера обращения с империей, свойственная Карлу и унаследованная его потомками, выводится из неразличения ими власти и собственности: «Глубочайшее противоречие заключалось в его универсальной идее, с одной стороны, и узости взглядов собственника, с другой. Обширное государство... представлялось ему, как и его предкам, частным достоянием, которое подлежало разделу между членами его семейства... Систематически прибегая к смешению государственной службы и частных обязательств, он возложил на плечи своих преемников неразрешимую проблему» [Левандовский 1995: 143]. Это, конечно, верно; но сама возможность при-

менения к столь масштабной политической конструкции столь приземленной логики тоже была создана *автономизацией политического*, его отграничением от области сакрального и, следственно, подчинением тем самым вполне профанным соображениям, которые продиктовали, например, *Capitulare de villis*. Область сакрального же — и производная от нее первичная CIS — оставалась качественно более значимой, чем и объясняется столь решительное изъятие в ее пользу ресурсов CIS вторичной, предписанное завещанием Карла.

И все-таки идеальный факт восстановления империи признавался совершившимся и даже необратимым. Этому глубокому убеждению не помешали ни ползучая ликвидация «удела Лотаря» (характерно, что судьба именно этого географически *центрального* фрагмента державы Карла, включавшего и Ахен, и собственно Рим, оказалась столь плачевной), ни пресечение на Лотаре II, Арнульфе и Людовике Ленивом трех ветвей рода Каролингов, ни прочие бедствия времени, включая даже «ярость норманнов». Как показал Карл Вернер, представление о некоем «разрыве непрерывности» между империями Карла и Оттона является продуктом современной исторической мысли и отсутствовало в средневековом сознании: еще даже «в XII — XIII вв. господствовало убеждение, что “Священная империя” была основана Карлом Великим», и тем более оно не ставилось под сомнение веком или двумя ранее [Werner 1980: 152]. Обе эти империи «бесспорно, обладали общими корнями и характеристиками... и восходили к более раннему явлению, *imperium Romanum*. Нужно говорить о “вторичной” империи вообще — империя Каролингов представляет собой ее первую фазу, Священная империя — последующую» [Ibid.]. Фазы имперской эволюции сменяли друг друга, варьировались персоны, династии и политические приемы светских властителей, механизмы их рекрутирования — но преемственность сохранялась, и обеспечивалась она тем, что эта империя была по-прежнему и прежде всего *Римской*.

Разумеется, эту точку зрения разделяли не все. Так, в «Res gestae Saxonicae» Видукинда Корвейского держава Оттона последовательно именуется Imperium Francorum, а ее достоинство выводится одновременно из германской традиции и прямого божественного благословения, ниспосланного германцам и наиболее явно обозначившего себя в битве при Лехфельде (955 г.), — для Рима в этой модели места не предусмотрено. Однако с такой радикально эмансипированной от Рима версией сосуществовали и другие: во многих документах того же времени Оттон I обозначается как Imperator Romanorum et Francorum [Monumenta 1879: 322–326, 329]. Более того, Лиутпранд Кремонский не только обходился лаконичным Imperator Romanorum, но и дерзнул отстаивать ту точку зрения, что его патрон является единственным законным обладателем этого титула, непосредственно перед константинопольским двором и василевсом Никифором Фокой (великодушно согласившись оставить за последним звание «императора греков») [см. Folz 1969: 50–51]. Унаследовавший державу Оттон II именовался уже исключительно Imperator Romanorum. Попытки игнорировать Рим были предприняты, но оказались бесплодными.

При этом уже в IX в. центральность Вечного Города начинает возвращать себе политические импликации: «Рим — не просто caput mundi, в источниках город все чаще и чаще описывается как arx* Romani Imperii; кто вла-

* «1) Укрепление, замок, крепость, цитадель, акрополь, кремль...; 2) Оплот, твердыня...; 3) Небесная твердь, заоблачные высоты, небо...; 4) Высота, вершина...; 5) Убежище, прибежище, защита...; 6) Местопробывание, резиденция, центр, средоточие...; 7) Высшая точка, верх, вершина» [Дворецкий 1986: 79]. Спектр значений слова «arx» настолько показателен, что даже не нуждается в развернутых комментариях, достаточно отсылки к словарной статье. «Arx» и есть «центр» в том смысле, в котором термин употребляется в этой книге, — в том числе наличествуют и его «вертикальные», иерархические коннотации, и прямое указание на связь этой иерархии с еще более высокими инстанциями, располагающимися в мире горнем («заоблачные высоты»).

деет им, владеет империей» [Werner 1980: 154]. А владел Римом (следовательно, империей) в первую очередь глава Церкви и лишь во вторую — император. Иерархическая сеть субцентров первичной CIS существенно превосходила своей организованностью, устойчивостью и просто масштабами любые ансамбли субцентров CIS вторичной, подверженные к тому же непрерывным и преимущественно хаотическим рекомбинациям. Тем самым политическому конструированию задавался довольно узкий «коридор возможностей». Вернеровский анализ предельно четок: «...сотни городов Римской империи, подвластных единственному Городу (и, как специально подчеркивалось выше, репрезентировавших его. — С.К.), с победой христианства, если не еще раньше, получили собственных епископов. Каждый из них был *nanoj*, *apostolicus vir* своего города. Естественно, что *nana* Города, епископ Рима, стал среди них первенствовать. В конце концов он стал единственным *nanoj*, единственным держателем апостолической власти, верховным епископом католической Церкви, которая закономерно стала именоваться римской... вновь воссоединив идею универсальности и идею Рима, *Urbs et Orbis*. Политическая и церковная организация Запада порождена Городом и без учета этого феномена не может быть понята /.../ Путь к новой империи Запада не мог быть проложен в обход нового хозяина Рима» [Ibid.]. Таким образом и достигался результат — восстанавливалось единство двух институциональных систем («почти автоматическая связь императора Священной империи и папства» [Ibid.: 155]) и закреплялось несамостоятельное, подчиненное положение одной из них: «Говорят о двух главах католического христианского мира, долго оспаривавших верховенство друг у друга. Но следует помнить, что успех в этом споре обеспечивался прежде всего отношением его сторон к Риму; и в одном случае это отношение было прочно установлено, в другом возникало лишь эпизодически и оставалось эфемерным. Тут хорошо видна явная слабость Западной империи по сравнению с Восточной,

где Urbs был местом постоянного пребывания властителя, что обеспечивало ему господство в том числе и над местным епископом, патриархом Константинополя» [Ibid.]. Это рассуждение страдает разве что избыточной механистичностью и монокаузальностью, некоторые акценты необходимо переставить: несовпадение географических локализаций двух институциональных центров Запада было не столько причиной, сколько следствием их радикального функционального разделения в пространстве нормативных представлений. В отличие от средневековой космогонии, политическая Вселенная эпохи была, так сказать, гелиоцентрической — с источником света и благодати в центре небес и с Землей, вращающейся вокруг этого источника, тяготеющей к нему, но и отталкиваемой центробежной силой.

Так возникала стройная иерархия, в которой наконец устанавливались правильные отношения макросоциальных центров разной природы (как строго земных, так и земных-трансцендентных). При этом, поскольку империя мыслилась как генеральная рамка для прочих, менее совершенных, субординированных ей политических форм (королевств, феодальных держаний, городов), первичным источником легитимности их всех — через посредство империи — также оказывался папский престол. Земные-трансцендентные центры (епископства и аббатства) исполняли по отношению к земным центрам соответствующих уровней функцию нормативной цензуры политических и социальных практик, и ту же функцию в отношении императорской власти резервировало за собой папство.

Конечно, тут описана — и то пунктирно — только логика складывания идеальной модели. Социальная реальность была от нее чрезвычайно, в некоторые периоды — чудовищно далека. Резко изменившаяся после Верденского раздела политическая конъюнктура Апеннинского полуострова лишила папство удобств сотрудничества с влиятельным и одновременно территориально удаленным заступником, сделала его игрушкой в руках близкой, слишком близкой

римской аристократии и итальянских сеньоров вроде герцога Сполето и маркграфа Фриульского, — и последствия не заставили себя ждать. Вряд ли случайно Рим снова начал мыслиться как политический центр приблизительно тогда же, когда он покрыл себя позором как центр сакральный, когда первичная CIS не то что перестала быть образцом для вторичной, но чуть ли не опередила ее в своей деградации, когда симония, коррупция и прочие пороки разъедали все тело Церкви, а происходившее в ее средоточии, вокруг престола св. Петра, заслуженно именовалось емким словом «порнократия». Факты сервильной зависимости духовных властей всех рангов от светских, полного принятия клиром мирских «правил игры» и стиля жизни вплоть до неотличимости епископа от барона, неоднократного назначения пап прямым произволом присвоивших себе титул «викария Христа» императоров etc. хорошо известны и неоспоримы. Собственно, в таком «слипании» институциональных систем и низведении высшей из них до уровня низшей нет ничего удивительного — как, согласно расхожей метафоре, караван движется со скоростью самого медленного из кораблей, так и людям, в общем, свойственно при наличии выбора между двумя стандартами поведения избирать менее обременительный и сулящий больше наслаждений. Случаи торжества принципа «сначала хлеб, а нравственность потом» статистически преобладают настолько, что интерес представляют не они, а как раз обратные по смыслу события — такие, как клюнийское движение, увенчавшееся «Папской революцией».

Впрочем, впервые введенный Ойгеном Розеншток-Хюсси [Розеншток-Хюсси 2002: 422–456] и активно используемый Гарольдом Берманом [Берман 1998: 93–123] термин «революция» применительно к этому движению точен лишь в ограниченном историческом контексте, в соотношении с непосредственно предшествовавшим реформе состоянием западной Церкви и западноевропейского общества в целом. Примечательно ведь, что даже в самые мрачные для папства годы оно, несмотря на все

свое внешнее ничтожество, оставалось почему-то необходимым звеном в политических расчетах и схемах — так, Оттон I, совершенно самостоятельно украсивший свое чело «железной короной» Италии, нимало не стеснявшийся себя в поставлении понтификов, не питавший ни малейших иллюзий относительно личности папы Иоанна XII, тем не менее мог получить в 962 г. императорский сан только из его нечистых рук. Еще более примечательно, что почти два века упадка первичной CIS не повлекли за собой никакого пересмотра содержания CVS. Принцип функционального разделения институциональных систем и верховенства Церкви по отношению к империи и тем более по отношению к прочим мирским властям при первой возможности декларировался (например, при св. папе Николае I Великом (858–867 гг.), правда, с применением, в духе времени, такого сомнительного аргумента, как Лжеисидоровы декреталии...) и во всяком случае никогда формально не отвергался. Поэтому переворот, совершившийся во второй половине XI в., уж скорее следовало бы назвать контрреволюцией — не установлением новой нормы, а восстановлением затмившейся исходной.

Энергичное отстаивание клюнийской программы св. папой Львом IX (1049–1054 гг.); определение Латеранским собором 1059 г. порядка избрания пап, исключавшее прямое участие в нем светских властей любого ранга*; восшествие на престол св. Петра подлинного лидера

* Возможность участия косвенного была сохранена — за императором признавалось право veto, то есть действия по своему смыслу уже не положительного, а только отрицательного. Впоследствии это право было даже распространено (de facto, а не de jure) и на монархов других главнейших католических держав — Франции и Испании, а формальное его упразднение произошло только в 1904 г., с изданием св. папой Пием X апостольской конституции «*Commisum nobis*». Важно, впрочем, что реализовать право veto светские власти все равно могли только через посредство членов коллегии кардиналов и никак иначе.

движения кардинала Гильдебранда, св. папы Григория VII (1073–1085 гг.), и составление им в 1075 г. «Диктатов папы»; Каносса; войны за инвеституру; завершивший их в 1122 г. Вормсский конкордат (и аналогичный ему по содержанию Бекский конкордат 1107 г., заключенный с Генрихом I, королем Английским и герцогом Нормандским), — конечно, в ходе этих событий в институциональный дизайн Запада были введены многие технологические по своей природе новшества, призванные обеспечить безоговорочный примат папского престола. Но все они неизменно обосновывались обращением к авторитетам раннехристианской патристики* — служители CVS, в соответствии с той же ценностно-рациональной логикой, полагали себя свободными в выборе ее инструментального обеспечения. При этом вновь, как и в уже рассматривавшемся случае низложения последнего Мерovinga Хильдерика III и возведения на франкский престол Пипина Короткого, отвергались любые апелляции к истории и традиции — через проведение резкой грани между абсолютными целями и преходящими средствами. «Вы говорите, что эта мерзостная форма управления Церковью существовала с незапамятных времен и всегда земные правители имели власть назначать епископов. Это не аргумент. Извращения, введенные князьями мира сего, не могут быть предпосылкой правомочности правления, сколь бы долго они ни господствовали» [цит. по: Migne (ed.) 1844–1864, vol. 149: 466]. Предложенная Розенштоком-Хюсси интерпретация этого заявления одного из сподвижников Григория VII, Ансельма Луккского, не может быть признана точной: «Вековая мудрость внезапно становится доступной сомнению и оспариванию. Ведь теперь существует еще более древняя мудрость, предыдущая концепция» [Розеншток-Хюсси 2002:

* Как решалась эта задача в случае 27 пунктов «Диктатов папы», превосходно показал Огюстен Флиш [Fliche 1933: 202–241].

428]. В источнике речь явным образом идет не о столкновении двух концепций *внутри* времени (следовательно, *вне* абсолюта), но, напротив, о полной ничтожности любой «мудрости века сего и властей века сего преходящих» (1 Кор 2: 6) перед лицом мыслимых как абсолютные велений CVS, являющихся единственным источником легитимности.

Чем настойчивее Берман говорит о революционном характере процесса («Это была прямо-таки апокалипсическая борьба за новый порядок вещей, за “новые небеса и новую землю”» [Берман 1998: 109]), отказываясь обсуждать *fundamentaliter* явно наличествующие в нем элементы преемственности («Печатью великих революций истории Запада, начиная с Папской, является то, что все они облачают свои концепции радикальной новизны в одежды отдаленного прошлого» [Ibid.: 117]), тем менее ясен становится ответ на поставленный им же самим резонный вопрос: «Не имея собственной армии, как могло папство утвердить свои притязания? /.../ И если даже оставить в стороне проблему сильной оппозиции, как папство собиралось осуществлять заявленную им вселенскую юрисдикцию? Как можно было эффективно навязать свою волю всему западному христианскому миру...?» [Ibid.: 102]. Упоминается лишь «потенциальная роль права как источника авторитета и средства управления» [Ibid.]; но это звучит не слишком убедительно. Что же превратило потенциальную роль в актуальную? Почему идеальные ресурсы вновь оказались абсолютной валютой, если не «абсолютным оружием»? Почему переход от исполненного властной гордыни ответа Генриха IV на «Диктаты папы», в котором Григорий VII именовался «фальшивым монахом» и проклинался как узурпатор, к униженному коленопреклонению императора в Каноссе занял всего лишь год? Не следует ли предположить, что реанимировать в исторически ничтожные сроки первичную CIS и вновь зафиксировать подчиненное по отношению к ней положение вторичной удалось только потому,

что таковы и были категорические нормативные предписания CVS, а попытки императорской партии их ревизовать оказались безуспешными?

Таким образом, идеальная модель взаимодействия двух CIS последовательно и преемственно разрабатывалась на Западе начиная с конца V в. — и параллельно велась работа по ее материализации. Разумеется, на столь длительном временном интервале обнаруживаются и кризисы, и отклоняющиеся и даже противоположные генеральному тренду тенденции. Но сам тренд отчетлив — в каносском событии явственно слышится эхо обращенных некогда к Хлодвигу слов епископа Ремигия: «Склони выю, гордый сикамбр». Компромиссный характер Вормсского конкордата достаточно объясняется тем, что папство имело дело все-таки с христианской империей, а не с варварским королевством; но элементарное сравнение взаимного положения папства и империи в начале борьбы за восстановление нормы и по ее завершении (можно вспомнить еще и конфликт с престолом св. Петра Фридриха I Барбароссы, опять же завершившийся унижением последнего, принужденного в 1177 г. к целованию туфли папы Александра III) однозначно указывает на победителя.

Наиболее эксплицитным выражением этой идеальной модели принято считать «теорию двух мечей». Действительно, формулировки 256-го послания (1146 г.) св. Бернарда Клервосского, содержащего толкование соответствующего евангельского речения — «Они сказали: Господи! вот, здесь два меча. Он сказал им: довольно» (Лк 22: 38) — вполне ясны: «Меч духовный и меч телесный — оба принадлежат Церкви, но второй должен быть поднят за Церковь, тогда как первый — самой Церковью. Первый вложен в руку священника, второй в руку воина, но используется по знаку священника и по приказанию императора» [цит. по: Migne 1844–1864, vol. 182: 776].

Традиционно в анализе этой теории (ее отстаивали также Иоанн Солсберийский и св. Ансельм Кентерберийский, а «папы Иннокентий III, Григорий IX, Иннокентий

IV и Бонифаций VIII возвели ее в ранг официальной доктрины» [Gierke 1960: 114]) основной акцент делается на мотиве изначального и конечного единства обоих мечей, обеих властей, исходящих, как и все сущее, из одного источника. Выбор такого ракурса понятен. Действительно, утверждения именно этого пункта настоятельно требовали обстоятельства эпохи — поскольку далее следовал логичный переход к обоснованию примата *Sacerdotium* над *Imperium*: «Император, как и прочие Властители, приобретает свои обязанности от Бога опосредованно, непосредственно же — от Главы Церкви, который в этом случае, как и в прочих, действует как Наместник (Vice-Regent) Бога, — такой стала генеральная теория Церкви /.../ Оба меча были даны Богом Петру и через него Папам, которые сохранили за собой духовный меч, телесный же передали в иные руки. Это препоручение, однако, подразумевало не передачу безраздельной собственности, а лишь пожалование особыми правами слуги Церкви. Как до акта передачи, так и после Папа владеет обоими мечами (*utrumque gladius*). Он обладает (*habitu*) обеими Властями, но действует (*actu*) лишь одной из них» [Ibid.: 13-14]. У этой концепции, конечно, были и оппоненты — впрочем, классический труд Отто фон Гирке ясно показывает, какая точка зрения преобладала. «Крайне редко в Средние века поклонники Секулярного Государства дерзали изменить этой теории во имя интересов Земной Власти, или сделать из Принципа Единства вывод о Первенстве Государства перед Церковью» [Ibid.: 15-16]. Часто упоминаемого в последнее время (видимо, с легкой руки Умберто Эко) Марсилия Падуанского, пришедшего в своих умозаключениях к мысли о чисто служебной роли Церкви по отношению к земной власти, фон Гирке без колебаний именуется «одиночкой», а его идеи, что особенно показательно, вообще «не-средневековыми» (фон Гирке применяет к ним и емкий, провоцирующий многие размышления эпитет *antique-modern*). Более многочисленные сторонники промежуточной позиции (преимущественно

венно имперские легисты), настаивавшие на том, что «Церковь и Государство суть две Со-размерные Власти, что Два Меча находятся в раздельном владении (*potestas distinctae*), что *Sacerdotium* и *Imperium* суть независимые сферы, установленные непосредственно Богом» [Ibid.: 16], также не слишком преуспели: «В действительности принцип Универсального Государства оставался сомнительным, а принцип Универсальной Церкви — несомненным» [Ibid.: 20]. Но следует различать ситуативные интенции участников этих полемик и ту аксиоматику, которая, собственно, и не становилась предметом дискуссии, никак специально не рефлексировалась, но тем эффективнее транслировалась и глубже усваивалась, формируя в том числе и институциональный дизайн. Аксиоматическим и для папской партии, и даже в еще большей степени для ее противников было представление о том, что мечей именно *два*, и их слияние в *один* (тем более — упразднение какого-либо из них) не только нежелательно, но попросту немислимо и невозможно.

Именно это представление о непреодолимой и не подлежащей преодолению бинарности разноприродных властей (как бы ни решался тем или иным автором, в существенной зависимости от его личных симпатий и антипатий, вопрос о соотношении в составе этих центров земного и трансцендентного начал — при том, что один из центров все-таки неизменно мыслился трансцендентным *par excellence*) стало конститутивным элементом культурного кода Запада. Оно присутствовало у св. Августина (Градов — *два*); оно воспроизведено св. папой Геласием I (492—496 гг.) в его знаменитом послании к императору Анастасию («Ведь этим миром, Император, правят две силы — священный авторитет духовенства и царская власть. И из этих двух сил большим весом обладают священники, поскольку на Суде они будут давать Господу отчет и за самих царей. Ибо известно тебе, кротчайший сын, хотя ты и вознесен над всем человеческим родом, но перед духовными руководителями и тебе надлежит благо-

честиво склонять голову» [цит. по: Задворный 1997: 27]); оно упорно отстаивалось великими папами Высокого Средневековья и обеспечило им победу над великими императорами той же эпохи. Частные уклонения от этого принципа, прецеденты усвоения первичной CIS логики и приемов вторичной, конечно, отыскиваются во множестве. Однако это были именно девиации, только ослаблявшие первичную CIS — а укрепление ее потенциала достигалось лишь восстановлением базовой нормы, то есть продолжением *автономизации политического*. Несмотря ни на что, норма в общем выдерживалась — и потому ни папство, ни империя, ни, конечно, какой-либо из феодальных субцентров не могли сконцентрировать материальные, организационные и символические ресурсы, потребные и достаточные для предъявления претензий на тотальное господство. Живым богом — даже в том довольно условном смысле, в каком им были императоры дохристианского Рима, не говоря уже о древневосточных деспотах, — в средневековой Европе не мог стать никто*.

* Здесь напрашивается сравнение западной модели — и политического дизайна восточнохристианской культурной зоны, в которой функциональное разделение первичной и вторичной CIS оказалось если не упряднено, то существенно нивелировано возвышенной теорией и далеко не столь возвышенной практикой симфонии [см. Шмеман 1993: 188-212; Карташев 1996: 227-230]. Однако этот сложнейший вопрос предпочтительно оставить за скобками — и не только из нежелания в очередной раз возбуждать малопродуктивные дискуссии о преимуществах и недостатках цезаропапизма и папоцезаризма. Другой аргумент в пользу такого решения — тот факт, что оригинальная политическая форма, выработанная в Византии и затем усвоенная Русью-Россией как наследницей Восточной Римской империи, со временем подверглась вестернизации (как и все прочие политические формы, созданные человечеством), а не наоборот. Если бы вместо вестернизации Востока содержанием истории стала истернизация Запада, предмет этого и, надо полагать, многих других исследований определялся бы совершенно иначе.

Употребленный несколькими абзацами выше полемический термин «контрреволюция» нуждается в пояснении. Естественно, он не означает, что между XII и XIV вв. в Европе было восстановлено существовавшее некогда положение дел — напротив, никогда ранее ни такая степень дифференциации институциональных систем, ни такая степень преобладания земного-трансцендентного центра над земным (и производными от него субцентрами) на Западе не достигались. Он означает только — не более, но и не менее, — что около этого времени политическая форма Запада наконец была приведена в удовлетворительное соответствие с идеальной моделью отношений двух центров. Сама же эта модель была никак не революционной, но вполне традиционной. Новым был разве что яростный пыл ее адептов, удачно совпавший с блистательным умением пользоваться политической конъюнктурой для достижения своих целей — но это не качественное, а количественное отличие от ситуации раннего Средневековья. Проект реконструкции Запада, начатый практически сразу после гибели Ромула Августула, потребовал для своего завершения многих веков — и все же состоялся.

Приходится во избежание возможных недоразумений еще раз повторить — конечно, в ходе этого процесса Церковь приобрела немало невиданных ранее черт. Сумма этих новаций часто квалифицируется как «политизация», «огосударствление» Церкви: «...в XIII и XIV вв. ... Церковь превращается в настоящую монархию» [Ле Гофф 2000: 248]; «...коронованный, подобно светским монархам, но не одной, а тремя коронами... папа был безраздельным главой той политической организации, в которую превратилась Церковь» [Дюби 1994: 152]; «...после Григория VII Церковь обрела большинство черт государства в его современном понимании. Церковь объявила, что является независимой, иерархической, публичной властью. Ее глава, папа, имел право издавать законы... Церковь проводила свои законы через административную иерархию... Да-

лее, Церковь толковала свои законы и применяла их через судебную иерархию... Таким образом, Церковь осуществляла юридические, административные, судебные полномочия современного государства. В дополнение к этому Церковь придерживалась рациональной системы юриспруденции, канонического права. Она облагала своих подданных налогом в форме десятины... Крещение предоставляло своего рода гражданство...» [Берман 1998: 118]. О «политизации» говорить, наверное, можно: вступление в политические баталии и принятие соответствующих *rules of the game* не может не повлиять на игрока, согласившегося с такими правилами. Сложность положения, в котором оказалась Церковь, хорошо отразилась в любопытном противоречии между восьмым и двенадцатым пунктами «Диктатов папы». «Только он (папа. — С.К.) может использовать (*possit uti*) императорские инсигнии», в то же время «только ему подобает низлагать императоров» [цит. по: Henderson (ed.) 1910: 366–367]. Слишком многозначный глагол «*uti*» оставляет неясность в отношении того, как именно папа может «использовать» императорские инсигнии — исключительно надевля ими достойного держателя «телесного меча» или вообще любым угодным ему образом, в том числе не делегируя их никому другому, резервируя исключительно за собой. Кого же в этом последнем случае ему «подобает низлагать» и не содержится ли здесь слегка завуалированное, но от того не менее сильное утверждение об узурпаторском характере императорской власти как таковой? Обстоятельства времени склоняли к такому толкованию, и именно оно отозвалось в более позднем восклицании, приписываемом папе Бонифацию VIII, то ли горделивом, то ли отчаянном: «*Ego sum Caesar, ego imperator!*» [цит. по: Muratori (ed.) 1723–1751, vol. XI: 745]. Прозвучало ли оно в таком виде в действительности, неясно. Скорее всего, могло — подобные легендарные формулы не появляются совсем случайно и потому представляют собой, почти в соответствии с принципом «*se non e vero, e ben trovato*»,

специфический источник. Так что «политизация» Церкви имела место; но отождествление ее с «огосударствлением» сомнительно.

Причины выставления подобного диагноза понятны — действительно, перечисленные Берманом конкретные особенности нового институционального дизайна сегодня воспринимаются как признаки государства *per se*, а государство, в свою очередь, — как предзаданная и единственно возможная политическая форма. Это восприятие совершенно неисторично; исторический же взгляд, внимательный к фактам и датам, к последовательности событий, недвусмысленно свидетельствует, что свой якобы «государственный» вид Церковь приобрела тогда, когда собственно государства еще не было — соответственно, оно и не могло выступать в качестве объекта для подражания. В отличие от Ле Гоффа или Жоржа Дюби, Берман почувствовал опасность впадения в терминологический анахронизм и, допустив ряд неточных формулировок, затем все же оговорился: «...парадоксально именовать Церковь государством современного типа /.../ государство в полном смысле этого слова... еще не родилось. Вместо этого существовали разные виды светского управления». И далее: «Папская революция действительно заложила фундамент для последующего возникновения светского государства Нового времени, лишив императоров и королей прежде принадлежавшей им духовной власти. Более того, когда светское государство появилось, оно имело облик, сходный с обликом папской Церкви, за вычетом, впрочем, духовной функции Церкви как сообщества душ, озабоченных жизнью вечной. Церковь обладала парадоксальными свойствами церкви-государства (*Kirchenstaat*). Она являлась духовным сообществом, исполнявшим и бранные функции и имевшим облик современного государства» [Берман 1998: 118–119].

Стоит уточнить два нюанса. Во-первых, так педалируемая в этих пассажах «парадоксальность» мнима. Все перечисленные Берманом характеристики — не заимствован-

ные, а органически выработанные *собственные* атрибуты Церкви, ничего «государственного» в них не было и в то время не могло быть, и воспринимаются как таковые они лишь в силу инертности ума (впрочем, извинительной). С гораздо большими основаниями парадоксальным явлением должно считаться «государство», столь многие (однако не все — но об этом позже) сущностные свойства которого при ближайшем рассмотрении оказываются перенятыми у Церкви. Во-вторых, оборот «заложила фундамент для последующего возникновения светского государства Нового времени» может, но ни в коем случае не должен быть истолкован как вменение историческому процессу внешней по отношению к нему телеологии. Предметом забот и чаяний деятелей Папской революции было отнюдь не какое-то еще неведомое им «государство», а *Christianitas*, гармонизированная еkkлeсия-полития, в которой «разные виды светского управления» были бы поставлены в правильное отношение к престолу св. Петра, единственному легитимному земному-трансцендентному центру. Позднее их методами и технологиями воспользовались другие люди, вдохновленные другими ценностями и преследовавшие другие цели. Здесь нет оснований для того, чтобы игнорировать принципиальные различия между Церковью Высокого Средневековья и государством Нового времени или маскировать их туманным и сомнительным термином *Kirchenstaat*. Тертуллианова формула «дьявол — обезьяна Бога» (*diabolus simia Dei*) вряд ли должна применяться к этой ситуации в своем буквальном, радикальном черно-белом смысле (хотя нельзя забывать, что в какой-то степени «вся светская иерархия оказывалась для Церкви миром подозрительных сил, теневой частью социального тела» [Ле Гофф 2000: 256]); но структуру ситуации, в которой сходство и даже генетическое родство акциденций не отменяет различия субстанций, она передает точно.

Таким образом, предписанное CVS табу на амальгамирование двух CIS, на присвоение одним институциональ-

ным центром прерогатив другого в целом соблюдалось. Однако потребность во все большей концентрации ресурсов безотносительно их природы (утилитарной, принудительной и нормативной) не могла быть вовсе упразднена. По крайней мере, упразднить ее не удалось. Эту потребность диктовали общие эволюционные закономерности больших систем. Эту потребность возбуждали вполне очевидные субъективные мотивы властей предрежущих. Для ее удовлетворения пришлось искать обходные пути. Решением стало создание государства.

Глава 4

Умножение центров: генезис государственной политической формы

Государство: от христианской веры к объективному разуму.

Карл Шмитт

Но почему государство? Почему именно эта, вообще говоря, довольно необычная политическая форма* стала стандартной организационной моделью сначала в Европе,

* Ее дефиниции могли бы составить отдельную книгу. «Государство — это абстрактная сущность, которую нельзя увидеть, услышать или потрогать. Эта сущность не идентична правителям или подданным /.../ С другой стороны, государство включает в себя их всех и претендует на то, чтобы стоять над ними всеми /.../ Государство является корпорацией в том смысле, что оно выступает юридическим лицом (persona), из чего следует, что оно имеет права и обязанности, а также может заниматься различными видами деятельности, как если бы оно являлось живым существом из плоти и крови. Государство отличается от других корпораций тем, что оно, во-первых, санкционирует все корпорации, но само оно получает санкцию (признание) исключительно со стороны других образований той же природы, что и оно само; во-вторых, определенные функции (известные в обществе как атрибуты суверенитета) могут выполняться только им самим; и, в-третьих, оно осуществляет эти функции на определенной территории, где его полномочия эксклюзивны и всеобъемлющи» [Кревельд 2006: 11]. Мартин ван Кревельд учел, кажется, все принципиально важные моменты, хотя на месте его довольно громоздких формулировок могли бы оказаться и иные, более лапидарные и не менее операциональные. Однако бесспорное достоинство именно этого определения — явственно ощущаемая при его непредвзятом чтении странность государства. Другими средствами того же важного и продуктивного эффекта остранения достигает Олег Хархордин [Хархордин 2002а: 6–8].

а потом и во всем мире, превратившись в «эталон политического развития» [Badie 1987: 495], в универсальный и нерелексивный ответ любых сообществ на любые вызовы (даже нарастающая острота проблемы failed states редко влечет за собой поиск принципиально иных — так сказать, non-state — решений)? Существовали ведь и альтернативные сценарии политических трансформаций Запада. Как утверждает Тилли, в XIII в., помимо собственно государства, были открыты и иные возможности: «...политическая федерация или империя*, контролируемая, хотя и не жестко, из единого центра... теократическая федерация-содружество, скрепленная структурами католической Церкви... сеть интенсивных торговых обменов, обходящаяся без сколько-нибудь выраженного политического центра... наконец, сама феодальная структура, которая в XIII в. еще доминировала и могла бы сохраниться и далее» [Tilly 1975: 26]. Перечни конкурентов государства, предложенные Этьеном Балибаром [Balibar 1992] и Хендриком Спруйтом [Spruyt 1994], несколько отличаются. Но всех этих авторов объединяет убежденность, во-первых, в самом наличии исторических альтернатив государству, во-вторых, в том, что их элементы сохраняются в западной политической форме даже под спудом государства и, не исключено, еще способны актуализироваться.

Впрочем, победило все же государство. Оно смяло и раздавило феодальные держания; его длань была наложена на локальные общины и в конечном счете взломала их замкнутый жизненный уклад; города и городские лигиганзы склонились перед ним. Сама империя отступила, причем даже имя ее, как будет показано ниже, государство похитило и поставило себе на службу. Сама Церковь, ожесточенно сопротивляясь и так формально и не капитулировав, вынуждена была признать триумф государства

* Кажется, здесь слова «империя» и «федерация» оказываются рядом впервые. Их содержательное соотношение будет подробно выяснено в шестой главе.

свершившимся фактом. Препятствием не стало и радикальное отличие государственной конфигурации вторичной CIS от имперской, которая в Средние века считалась оптимальной и даже была ближе к их концу более или менее реализована. *Почему* все это произошло?

Гораздо более прост другой вопрос: «*Как* все это произошло?». Джозеф Шеннан [Shennan 1974], Джон Покок [Роскок 1975], Квентин Скиннер [Skinner 1978; Скиннер 2002], Артур Хардинг [Harding 1994] хорошо показали (пусть и не во всем соглашаясь друг с другом), какими извилистыми путями понятие государства становилось необходимым элементом описаний политической реальности и, следовательно, элементом ее самой. Сюда же примыкают интересные, хотя и гораздо менее строгие работы Йенса Бартельсона [Bartelson 1995, 2001]. Сэмюэл Файнер, Габриэль Ардент, Рудольф Браун, Дэвид Бейли, Вольфрам Фишер, Питер Ландгрин в фундаментальной коллективной монографии под редакцией Тилли [Tilly (ed.) 1975] превосходно описали ту роль, которую сыграли в строительстве государств военная организация, финансовая политика, экономическая инфраструктура, налогообложение, полиция, подготовка административного и технического персонала etc. Тонкое исследование Дженис Томсон [Thomson 1994] прояснило детали и нюансы трудного процесса монополизации государством легитимного насилия, зафиксированный Вебером итог которого уже нельзя воспринимать как внеисторическую аксиому. Переплетению военных, геополитических, фискальных и административных факторов и инструментов state-building посвящена ценная работа Томаса Эртмана [Ertman 1997]. Тут названы лишь некоторые труды концептуального и/или компаративного характера; корпус же конкретно-исторической, сосредоточенной на становлении отдельных европейских государств литературы поистине огромен.

Однако даже самые изощренные описания механизмов, обеспечивших возобладание государства над кон-

курентами, как правило, предполагают, что эти механизмы и не могли не сработать — процесс выглядит едва ли не провиденциальным. Определенная телеология нерелексивно вменяется совокупности исторических комбинаций и констелляций и делает ненужным их объяснение — такой подход остается пороком не только исторических исследований, включенных в так называемые «национальные нарративы», но и текстов, безусловно свободных от этой формы ангажированности. Показательно рассуждение ван Кревельда, настаивающего на бессмысленности вопроса о причинах превращения в суверенных монархов именно тех, кому удалось ими стать, а не других светских правителей: он напоминает ему «историю о филологе, который, проведя 20 лет в попытках выяснить, кто написал “Илиаду” и “Одиссею”, в конце концов пришел к заключению, что они были написаны не Гомером, а другим поэтом, чье имя также было Гомер. Это всего лишь другой способ сказать, что из примерно 500 претендентов, первоначально принявших участие в борьбе, некоторые оказались более успешными, чем их соперники, в учреждении институтов, мобилизации экономических ресурсов и в конвертации этих ресурсов в гражданскую и военную власть. В итоге они стали господствовать над теми, кто признал их власть, нанеся поражение (а если необходимо — уничтожив) тем соперникам, которые отказались подчиняться» [Кревельд 2006: 149], — и все. Кто-то же должен был победить — так какая разница, кто?

Эта логика по-своему неоспорима; но ван Кревельд как будто не замечает, что она работает лишь в случае онтологической тождественности претендентов на приз. Если в забеге участвуют только лошади, то естественно ожидать, что победит лошадь (одна из лошадей) — видимо, просто потому, что она была готова к скачке лучше других, да и фортуна оказалась на ее стороне. Если же лошадь побеждает в соревновании с жирафом, слоном и зайцем, вопрос о причинах успеха именно лошади — то есть госу-

дарства — перестает быть тривиальным*. Но им-то ван Кревельд вовсе не задается: «Задним числом — таково преимущество историка — триумф монархов... представляется неизбежным» [Ibid.]. Сомнительное преимущество.

Тилли — один из немногих авторов, не уклоняющихся от прямого ответа на вопрос: почему государство? «Исходная политическая фрагментированность, слабость корпоративных структур, эффективность специализированных организаций, открытость европейской периферии, а также рост городов, торговли, мануфактурного производства и раннего капитализма» [Tilly 1975: 31] — Тилли действительно показывает, как перечисленные факторы работали в пользу государства и против его конкурентов [Ibid.: 25–31]. И все же остается не вполне ясным происхождение того принципа, который сам же Тилли — как и ван Кревельд, и практически все другие авторы определений государства — включает в число его конститутивных признаков и даже ставит среди них на первое место: «...оно контролирует четко очерченную (well-defined), целостную (continuous) территорию» [Ibid.: 27].

Именно этот принцип прежде всего отличает государство и от имперской политической формы (принципиально разомкнутой, интенционально безграничной, устремленной к совпадению с ойкуменой), и от феодальной структуры (в которой объектом политического контроля выступали не столько территории, сколько люди**, а

* И он принципиально отличается от признанного выше недопустимым вопроса о том, «почему длинная шея именно у жирафа», — поскольку предполагает предметный анализ конкретной ситуации, а не монокаузальное объяснение происхождения вида.

** Причем дисциплинирование человеческого тела, о котором столько писал Фуко, — технология более поздняя. В феодальную же эпоху «объектом правления была душа. В той мере, в какой король (и каждый из его вассалов) вообще правил (govern), а не только защищал свой личный домен, он воспринимал дело правления как попечение о моральном и спиритуальном благополучии своих подданных» [Opello, Rosow 1999: 36].

сложность сплетения их личных связей и зависимостей исключала возможность монопольного доминирования даже на самом ничтожном клочке земли и не позволяла возникнуть ни идее, ни тем более практике сколько-нибудь жесткой демаркации границ), и от городов и производных от них торговых сетей. Территориализация политической организации — безусловно, не имеющее прецедентов ни в европейской, ни в незападной истории *изобретение*, сделанное на исходе Средних веков и, собственно, положившее им конец (наряду с иными обстоятельствами — впрочем, все они связаны друг с другом). «Принцип суверенности государства соединил политическую власть с определенной территорией. Возникла возможность для воображения политического пространства совершенно новым способом, как однородной, целостной (continuous) территории. Король стал рассматривать своих подданных (subjects), все население подвластной ему территории как единый объект (object), очерченный проведенными в физическом пространстве границами, подлежащий упорядочиванию и администрированию» [Opello, Rosow 1999: 37].

Может показаться, что Уолтер Опелло и Стивен Розоу не многое добавили к формулировке Тилли. Однако здесь еще настойчивее подчеркнута нетривиальность установления такой жесткой связи между политическим и физическим пространствами, в конце концов доходящей даже до их отождествления. Столь революционная перемена заслуживает более пристального анализа, чем это обычно принято. Описать в деталях ее фактический ход, потребовавший несколько столетий и к тому же имевший различную скорость в разных регионах Европы, — задача титаническая и в рамках одного исследования, безусловно, нереализуемая. Скорее стоит попытаться реконструировать логику событий и выявить движущие силы процесса, имея в виду, что вряд ли их следует искать в пространстве физическом. Само по себе созерцание ландшафтов не в состоянии повлечь за собой никаких прямых полити-

ческих выводов; впрочем, *само по себе*, в обход социально сконструированных образов реальности, оно и немислимо (в том числе — и даже в особенности — в *романтических* мечтаниях). Государство появилось в пространстве политики и лишь затем стало фактом географии.

Конечно, любая политическая структура во все времена так или иначе действовала в физическом пространстве и форматировала его своим присутствием. Неверно было бы и утверждать, что идея придания этому форматированию предельной четкости до начала Нового времени не возникала. Более того, об одном таком случае уже шла речь выше, во второй главе, — о римском священном участке, граница которого, *romēgium*, была проведена именно в физическом пространстве. Однако следует учитывать, во-первых, что это действие было прежде всего сакральным и лишь затем политическим (точнее, само различие сакрального и политического применительно к нему лишено смысла). Священный участок *земли* был прежде всего проекцией *templum*'а в *небе*; действие пусть внешне подобное, но совершенное в условиях далеко продвинувшейся *автономизации политического*, предпринятое вторичной инстанцией, которую первичная CIS лишила или почти лишила сакральной силы, имело иной смысл и иные последствия. Во-вторых, как было описано выше, римское видение социальной и политической реальности предусматривало отнюдь не замыкание власти в обозначенных пределах, но, напротив, ее потенциально и интенционально бесконечную экспансию. «Рим, воспринимавший себя как *dominium mundi*, не признавал принципа территориальной фрагментации /.../ Византийская, а позже и Священная Римская империи приняли державу (*globe*) в качестве императорской инсигнии, подчеркивая эту универсалистскую претензию» [Badie 1995: 27]. Именно экстенсивная, обращенная вовне природа имперского контроля и интенсивная, обращенная вовнутрь природа контроля государственного легла в основу проведенного Отто Хинтце различения этих политических форм [Hintze

1973: 163–165]. Государство стало не новой версией империи, но не-империей и контр-империей. Поэтому римский и вообще имперский опыт обхождения с физическим пространством им использовался лишь в сугубо преобразованном виде.

Этот опыт мог быть более значим для другого типа акторов — для городов. Рим был релевантен им в своей ипостаси собственно Города, а не империи, что облегчало проведение необходимых параллелей и эксплуатацию римской традиции как ресурса. Действительно, связь между политическим и территориальным через этот канал поддерживалась: именно «Город (*Cité*) породил идею территориального господства, равно как и практику проведения границ» [Badie 1995: 18]. Но она носила специфический характер — городская территория организовывалась не как политически однородное пространство, но как совокупность концентрических кругов, в которой слабые и бедные внешние периферии играли по отношению к центру исключительно служебную роль. «Такое социальное устройство городских территорий /.../ конечно, способствовало формированию политического сообщества, но в нем никак нельзя усмотреть консолидирующего начала, происхождение которого нас интересует /.../ Наоборот, оно влекло за собой *фрагментацию* пространства, выделение в нем ничтожных по своим размерам участков, служивших исключительно выражением ограниченного партикуляризма малых общин» [Ibid.]. Римский опыт политической организации *большого* пространства выхолащивался, теряя ключевой компонент — представление о высокой внешней миссии конституировавшегося таким образом сообщества. Замыкаясь на себя, оукливаясь, не предъявляя претензий на статус Города, города утрачивали шансы на создание действительно масштабных политических конструкций. Знаменитый роккановский «пояс городов» (*city belt*), протянувшийся от Средиземноморья по Рейну и Дунаю к Северной Европе (то есть зона, бывшая одновременно становым

хребтом и старой Римской империи, и Римской Церкви), ничего подобного не породил: «Высокая плотность центров на этой территории не позволяла ни одному из них возобладать над другими: здесь не было условий для развития прочной территориальной системы» [Rokkan 1980: 173]. Эти а priori ограниченные в своих амбициях центры образовывали, правда, собственные альянсы (Ганзейский союз — самый известный из них), но соперничества с государствами городские лиги не выдержали. Государства же возникали за пределами «пояса городов», там, где локальные центры находились в существенно менее конкурентной среде (и обладали принципиально иной природой). «Первые успешные попытки строительства (территориальных. — С.К.) систем на окраинах старой империи были предприняты на западных и северных прибрежных равнинах, во Франции, Англии, Скандинавии, позже в Испании; во всех этих случаях локальным династическим центрам удалось мобилизовать ресурсы периферийных территорий в обход городов центрального торгового пояса /.../ Вторая волна успешного строительства центров (center-building) поднялась уже с противоположной от “пояса городов” стороны, в глубине континента» [Ibid.]. Затем уделом «пояса городов» стала длинная череда принудительных трансформаций, победоносное завершение которых и окончательный триумф территориализующей и унифицирующей политики государств Роккан относит к 1870-м годам (одновременные успехи Бисмарка в Германии и пьемонтской династии в Италии)*.

Прецедентом и источником вдохновения для строителей той политической формы, которой предстояло стать

* Впрочем, о полной эрозии «пояса городов» преждевременно говорить и сегодня. «Зона наивысшего экономического развития Западной Европы после Второй мировой войны /.../ до такой степени повторяет роккановский “пояс городов”, что трудно себе представить более полное совпадение» [Ларсен 1995: 44].

территориальным государством, не могли выступить ни империя, ни города. Эту роль сыграла Церковь — что не слишком странно, поскольку в средневековой Европе она и была, сообразно своему статусу первичной CIS, основным производителем символических образцов. В интерпретациях знаменитых слов Шмитта, открывающих третью главу «Политической теологии»: «Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризованные теологические понятия. Не только по своему историческому развитию... но и в их систематической структуре» [Шмитт 2000а: 67] — обычно подчеркивается «фундаментальное систематическое и методологическое значение подобных аналогий» [Ibid.: 58], которое и самого Шмитта интересовало в первую очередь. Но не менее важен исторический факт *буквального* заимствования государством церковных практик, о котором Шмитт упомянул вскользь, как о само собой разумеющемся. Более того, принцип территориальности был не просто перенят у Церкви локальными центрами, но рекомендован (или даже предписан) этим центрам ею самой — хотя отдаленные последствия такой стратегии Церковью вряд ли прогнозировались.

Вселенская Церковь от своего начала и до сего дня (и, надо думать, *ad finem saeculorum*) не признает никаких земных пределов своему распространению. В этом отношении Церковь подобна империям и даже качественно превосходит любую из них и в отношении радикальности выражения принципа, и в отношении его практического воплощения. В то же время Церковь — как и империя — разумеется, определенным образом организует свое *внутреннее* пространство, хотя и не проводит его *внешних* границ и не признает таковых, проведенных иными акторами. Взаимодействие Церкви и Римской империи в последние века жизни последней естественным образом выстроилось так, что территориальная конфигурация церковных структур повторила конфигурацию имперских: епархии соответствовали административным еди-

ницам империи и даже делили с ними имя *diocesis**. После падения империи Церковь осталась единственным носителем сколько-нибудь развитых социальных и административных техник и даже была вынуждена расширить их использование, приняв на себя ответственность за решение, строго говоря, нецерковных задач: «В пустоте, созданной распадом Града земного, производное от Града Божия территориальное управление стало основанием самой социальной организации» [Badie 1995: 36] — такая упрощенная, лобовая трактовка августиновской терминологии, конечно, некорректна, но суть процесса Бади передает верно.

В предыдущей главе было показано, что Церковь, действуя в рамках фундаментального принципа разделения и функциональной специализации двух CIS, признала формировавшиеся на руинах и большей частью из обломков империи новые локальные центры, определила условия получения ими дополнительной сакральной санкции и способствовала возвышению некоторых из них. При этом акцент был сделан на том, что конечной целью реанимации вторичной CIS (причем теперь уже она до некоторой степени строилась как слепок первичной) было сперва восстановление империи, затем принуждение ее к правильным (с точки зрения Рима) отношениям с первичной CIS. Сейчас же становится важным другой аспект: в течение всех тех веков, которых потребовало ре-

* Здесь важно оговориться, что территориальность епархии — хотя и наличествующий, но сугубо второстепенный ее признак. Епархию как подразделение Церкви и в то же время как Церковь во всей ее полноте образует не юридическое определение известной территории, а фигура епископа, продолжающего цепочку апостольского преемства. Кодекс канонического права говорит об этом прямо [Codex 1983: 369, 372 § 1]. Епархия — это община верных, а не фрагмент земной поверхности. Кстати, персоналистский характер феодальной власти, о котором говорилось выше, был усвоен ею — с неизбежным снижением — в том числе и из этого источника.

шение этой задачи, консолидация локальных центров субимперского уровня продолжалась, их ресурсная обеспеченность и функциональная эффективность росли, а конститутивный для них (в отличие от империи) принцип территориальности все более утверждался, мало-помалу подменяя собой принцип личной, персональной зависимости. На фоне грандиозного противостояния двух возвышавшихся над этим принципом макроцентров, империи и папства, остававшийся в рамках территориальной парадигмы и *ipso facto* *технический* процесс укрепления центров локальных не воспринимался как проблема — ведь все они как таковые рассматривались в сугубо техническом ключе. И конкретные контуры курируемых теми или иными локальными центрами территорий, и набор этих центров обладали лишь служебным и случайным значением. «Такова идея христианского мира... каждое правительство выполняет в точности те же самые обязанности на подвластной ему, в силу стечения обстоятельств, территории, какие выполняет всякое другое правительство на какой бы то ни было другой территории» [Розеншток-Хюсси 2002: 336]. Отказываясь разворачивавшейся на этом уровне игре сил и ее наблюдаемым в тот или иной момент времени результатам в каком-либо провиденциальном смысле, первичная CIS допускала этим дальнейшую *автономизацию политического*, предоставленного самому себе. «В глазах Григория VII универсальна была лишь Церковь; отсутствие границ и создавало ее заведомое превосходство над владениями князей. Противопоставление единого и множественного ставило под сомнение даже идею империи, превращая и ее в одну из территорий в ряду прочих /.../ первоначально территориальность была унижительной для империи и королевств, поскольку проводила резкую грань между ними и универсальной папской властью; и лишь по мере того, как эта последняя, в свою очередь, начала ветшать, территориальность стала превращаться в ценный ресурс и гарантию суверенной власти» [Badie 1995: 38]. Эта мысль нуждается в дополни-

тельном раскрытии; но прежде следует оговориться, что империя далеко не сразу примирилась с собственной территориализацией (пожалуй, и не примирилась вовсе), и очень долго сохранявшаяся конфликтность ее отношений с иными светскими владениями порождалась сущностным отличием от них, а не просто ситуативными трениями. Точнее было бы сказать, что крепнувшие государства постепенно начинали противостоять не Церкви и империи по отдельности, но им совокупно как определенной парадигме — всему тому вышележащему порядку вещей (не только политических), в котором взаимодействовали две великие CIS.

Причиной был не чей-либо злой умысел или гениальное прозрение — само положение функционеров вторичной CIS субимперского уровня формировало определенную структуру их интересов и, соответственно, программу действий. Скудость ресурсного обеспечения этих центров, с одной стороны, постепенно преодолевалась в ходе экономического подъема XI — XII вв.; с другой стороны, именно начавшееся наконец — после многовекового застоя — устойчивое увеличение объема располагаемых ресурсов заставляло задуматься о том, как сделать его необратимым. Забрешившая перспектива утоления объективного ресурсного голода стала мощным субъективным мотивом и постановки принципиально новых целей, и использования новых методов их достижения. Естественно, за пределами «пояса городов» точками концентрации ресурсов оказались прежде всего королевские престолы [подробнее см. Дюби 2000: 197–232] — в том числе и потому, что предоставленная им Церковью дополнительная сакральная санкция была заметным конкурентным преимуществом перед другими светскими правителями. В роли источника ресурсов для центра может выступить либо иерархически высший по отношению к нему центр, либо периферия. Но Церковь и империя не могли предложить светским субцентрам никаких новых даров — идеальная модель отношений двух CIS между собой и тем более их

обеих с локальными администрациями как раз около этого времени стала считаться в основном реализованной и не подлежащей дальнейшим модификациям. Ресурсные же потоки, поступавшие с периферии, в условиях феодальной системы с ее переплетением личных зависимостей и господством нормы «вассал моего вассала не мой вассал» распределялись между слишком большим числом получателей и потому истончались. Идея монополизации доступа к этим потокам (по крайней мере, введения обязательной авторизации локальным центром допуска к ним конечных пользователей — естественно, с изъятием некоторой доли в свою пользу) была в такой ситуации естественна и вряд ли могла не возникнуть.

Но для усиления контроля над ресурсной базой, для качественного скачка в масштабах и эффективности совершаемых с ней экстрактивных и редистрибутивных операций прежде всего требовалось более жестко, чем это делалось ранее, определить ее самоё — то есть очертить ее границы. Поднять давление можно только в замкнутом пространстве, и для того, чтобы стать монопольным распорядителем чего бы то ни было, необходимо исключить любые посягательства со стороны онтологических равных конкурентов (правда, признав и за ними такое же право на замыкание их собственных пространств). Субимперские центры возникали, заимствуя у Церкви территориальные элементы ее организации; затем территориальность продолжала предписываться им и той же Церковью, и империей, оставаясь техническим приемом организации промежуточных ступеней вторичной CIS, к тому же не претендовавшим на самостоятельное значение на фоне генерального принципа управления не телами, а душами; наконец, с появлением новых амбиций и новых перспектив их удовлетворения, установки функционеров этих центров пришли к логически завершённому виду. Если максимизация власти (i.e. потенциала «авторитетного (authoritative) распределения ценностей» [Easton 1965: 24]) требует все более четкой фиксации ресурсной

базы и оттеснения от нее внешних конкурентов, то полное господство делается достижимым через превращение границ этой базы в окончательно непроницаемые (причем в этом случае радикально облегчается решение и проблемы конкурентов внутренних, лишаемых таким образом возможности обращения к каким-либо апелляционным инстанциям). В разомкнутом *orbis terrarum*, в соответствии с христианским мировидением, предельная концентрация власти недостижима, а претензии на нее нелегитимны. Но если из круга земель выкроить замкнутый участок, внутри него и ценой этого самоограничения господство обещало достичь невысказанного ранее градуса интенсивности. Такое полное господство уже, правда, не могло быть абсолютным — поскольку абсолют по своему смыслу несовместим с любыми внеположными ему, по-сторонними территориальными ограничениями. Конфликт с восходящими к абсолюту установлениями *CVS*, нормировавшими политическую форму Запада, становился неизбежным — а следовательно, и столкновение субимперских центров и с транслирующей эти символические образцы первичной *CIS*, и с более или менее приведенным в соответствие с ними верхним, имперским уровнем *CIS* вторичной. В основу политической организации средневековой Европы, как и всей ее цивилизации, был положен принцип единства и целостности: «Единый Бог предшествует всякому Многообразию Мира (*World's Plurality*) и возвышается над ним, и он есть источник и цель всякого Существа. Божественный Разум проявленной во Вселенной волей своей (*lex aeterna*) допустил в ней всяческое разнообразие. Но Божественная Воля равно правит всеми вещами Мира и направляет их все к одному концу» [Gierke 1960: 9]. Против этого-то Целого и готовились восстать его части.

Первые признаки нарастающего напряжения, затем разразившегося бурным процессом «укрепления королевской власти», «возвышения европейских монархий», «образования централизованных государств» etc. обозна-

чились уже в XII и стали очевидными в XIII в. Фактическая сторона дела хорошо изучена и слишком объемна, чтобы историю этих столкновений и конфликтов можно было здесь представить в систематизированном виде. Выраженное ранее намерение ограничиться реконструкцией логики событий требует проявить особое внимание к одной в высшей степени необычной концептуальной формуле, вошедшей тогда в обиход: *imperator in regno suo*, «император в своем королевстве».

Точное ее происхождение неясно. Эрнст Канторович зафиксировал присутствие этой концепции в Англии самого начала XII в., в трактате «*Norman Anonymous*», указав, впрочем, на возможное наличие ее существенно более ранних, именно вестготских источников [Kantorowicz 1997: 49–51]. Фольц связывал ее с Францией XIII в., в которой Гильом Дюран, епископ Менда, именовал своего современника Филиппа III Толстого (правда, только и исключительно его, но не прочих европейских монархов) *princeps in regno suo* [Folz 1969: 156]. Скиннер указывает на Италию XIV в., на перуджианского профессора Бартоло да Сассоферрато, и утверждает, будто «отсюда оставался только один шаг до того, чтобы распространить эту концепцию с итальянских городов на королевства Северной Европы» [Skinner 1978, vol. 2.: 11]. Здесь, кажется, совершается двойная ошибка — с одной стороны, переоценивается легкость этого шага и игнорируется глубина различий, в том числе генетических, между городскими и монархическими политиями, с другой стороны, не замечаются более ранние аналогичные высказывания, сделанные за пределами Италии. Впрочем, все исследователи единодушны в том, что полного развития концепция «император в своем королевстве» достигла во Франции начала XIV в., в кругу легистов Филиппа IV Красивого, и с наибольшей силой была выражена Гийомом де Плезаном [Kantorowicz 1997: 66].

Такая разногласица, как правило, означает, что предмет анализа — не просто интеллектуальный продукт, ав-

торство которого поддается установлению, но нашедший свое выражение *Zeitgeist*. Филиации идей становятся в подобном случае и неисследимы, и даже не слишком существенны. Наиболее могущественные функционеры субцентров заявили претензии на принципиально новый статус, одновременно занявшись поиском и его словесного оформления (конечно, поначалу не находя других понятий, кроме старых — *princeps* и *imperator*), и путей его институционализации.

Казалось бы, прежде всего на этом пути их ждало столкновение с империей, чьи прерогативы попирались формулой «*imperator in regno suo*» прямо и недвусмысленно. Но империя была уже истощена противостоянием с папством и бесконечной неразберихой в германских и итальянских делах. Возможностей серьезного влияния на процессы за пределами «пояса городов» (который с тем же успехом можно было бы назвать «имперским поясом») императоры так и не успели обрести — но и происходящее там не затрагивало напрямую их интересов и потому не слишком интересовало. К тому же сама империя все более явно трансформировалась изнутри, превращаясь в игрище тех самых функционеров локальных субцентров, германских курфюрстов и князей (и одновременно в высший приз в их игре). Генрих VI Гогенштауфен (1190–1197 гг.) был, наверное, последним императором в собственном смысле слова, чья власть хотя бы в потенции носила универсальный характер. А Фридрих II Гогенштауфен (1220–1250 гг.) уже оказался именно что «императором в своем королевстве» (Сицилийском) и правил им, открыто провозглашая в законоуложениях верность соответствующему принципу (этот многозначительный факт отмечен Канторовичем [Kantorowicz 1997: 97]) и безоглядно расходуя имперские ресурсы на поддержку своей итальянской политики. Его конфликт с папством уже не был, в отличие от предшествующих стычек империи и Церкви, борьбой двух универсализмов — титульно универсальный характер своей власти Фридрих II заста-

вил служить исключительно локальным соображениям. После же его смерти имперский престол остался на довольно продолжительное время только внутригерманским политическим фактором.

Таким образом, лозунг «*imperator in regno suo*» оказывался направлен не столько против империи (присутствие которой за пределами «пояса городов» не слишком ощущалось), сколько против Церкви (чье присутствие было как раз повсеместным). Ей не просто предлагалось выстраивать отношения с любым территориальным правителем по той же модели, что и с императором, — хуже того, завершившийся, казалось бы, победой церковной точки зрения спор о соотношении двух мечей требовалось открыть заново. Пропагандисты формулы «*imperator in regno suo*» последовательно настаивали на автономном, не от Рима исходящем достоинстве светской власти. Их тезисы выглядели теперь даже более убедительно, чем в свое время аргументы императорской партии, поскольку традиционные источники легитимности сильнейших локальных субцентров все-таки действительно находились не только в Риме и даже преимущественно не в нем (либо переосмысливались в необходимом духе*).

Наступление на Церковь развернулось на двух уровнях одновременно — и в плане идей, и в плане реальной политики. Уже концепция «христоцентрического царства» (*Christ-centered kingship*), которой Канторович посвятил отдельную главу «Двух тел короля» [Kantorowicz 1997: 42–86], очевидным образом была не только политическим выпадом против первичной CIS и Рима как ее средоточия, но и проектом ревизии некоторых важнейших компонентов CVS. Против приписывания подобных свойств уникальной императорской власти Рим успел выработать аде-

* Например, Сусанна Цатурова показала, как решалась французским двором и обслуживавшими его интеллектуалами задача «присвоения» германца и римского императора Карла Великого [Цатурова 2001].

кватную систему контраргументов; распространение же этого воззрения на власть королевскую (i.e. на любого короля и на всех королей одновременно) радикально меняло дело. Берман справедливо указал на принципиальный характер следующего шага в том же направлении, сделанного Иоанном Солсберийским в трактате «Policraticus»: «использование латинского слова “princeps” (“государь”) для обозначения не только конкретного правителя или конкретной должности, но и любого правителя, то есть правителя вообще» означало, что «государь мог быть императором, королем, герцогом или графом или каким-нибудь другим правителем» [Берман 1998: 267–268]. Римскому (в обоих смыслах — и церковном, и имперском) макросоциальному центру противопоставлялась теперь множественная совокупность онтологически равных акторов-оппонентов, причем могущество их последовательно описывалось как территориальное: «Подданные государя составляли res publica... на той территории, которой он правил» [Ibid.: 268]. По мере укрепления идеологического обоснования новых притязаний локальных субцентров на самостоятельность и автономию становились возможны и прямые выступления против римского авторитета и его защитников. За убийством по косвенному повелению Генриха II Плантагенета архиепископа Кентерберийского Томаса Бекета* (1170 г.) еще последовало покаяние монарха и восстановление status quo ante; но тенденцию переломить не удалось.

Еще одной проблемой для Рима стало то, что по мере укрепления локальных субцентров многие функционеры

* Примечательно, что Иоанн Солсберийский был секретарем и другом Бекета, а «Policraticus» даже ему посвящен. То, что мысль Иоанна, вопреки личным привязанностям и политическим альянсам, объективно служила делу противоположного лагеря, еще раз доказывает неслучайность описываемого интеллектуального движения и подтверждает правомерность приписывания ему статуса Zeitgeist.

Церкви оказывались в условиях конкуренции, а затем и конфликта лояльностей — близость светского властителя в физическом пространстве подвергала эрозии протянутые в пространстве представлений узы, соединявшие епископов и аббатов со слишком далеким Римом. Уже в споре св. Ансельма Кентерберийского с Генрихом I (рубеж XI и XII вв.) обнаружилось, что позиция английского духовенства зависит скорее от короля, чем от архиепископа. Аналогичная, но еще более скандальная ситуация сложилась век спустя, когда легат папы Иннокентия III наложил интердикт на все Французское королевство (по причине двоеженства короля Филиппа II Августа) — а «в двух третях от общего числа епископатов, зависевших от короля, интердикт проигнорировали» [Дюби 2000: 270]. Верность локальному центру сулила уже больше выгод, чем преданность центру универсальному, — и потому крепла, причем все прочие элитные группы, разумеется, далеко опережали клириков в этом процессе смены лояльности [см. Strayer 1970].

Развитие событий было отчасти замедлено крестовыми походами — во всяком случае, существует мнение, что одним (конечно, только одним) из мотивов этого грандиозного предприятия было стремление Церкви канализировать вовне растущую энергию светских правителей, вновь мотивировать ее апелляцией к CVS и тем самым закрепить за собой главенство в Respublica Christiana [см. Дюби 2000: 143; Ле Гофф 2000: 68–69]. Вряд ли случайно, что запрет на принесение клириками личной присяги (lige) королям и любым другим светским властителям, отлучение от Церкви Филиппа I Капетинга (кстати, первый и последний пример такой жесткой кары, наложенной на короля франков), подтверждение строгой обязательности предписаний «мира Господня» в пределах всего христианского мира и призыв к освобождению Гроба Господня были провозглашены папой Урбаном II *одновременно*, в ходе Клермонского собора 1095 г. [Дюби 2000: 142; Куглер 1995: 43–44]. Это действительно была целостная, внут-

ренне логичная программа, и даже в значительной мере реализованная. Впрочем, кризис удалось лишь оттянуть — до начала XIV в. Сознательно провокационная политика Филиппа IV Красивого, издание папой Бонифацием VIII булл «Clericis laicos» (1296 г.), «Ausculata filii» (1301 г.) и знаменитой «Unam sanctam» (1302 г.), итальянская экспедиция Гийома де Ногарэ, «пощечина в Ананьи», избрание под французским давлением на престол св. Петра Климента V, а затем Иоанна XXII, 70-летнее «авиньонское пленение» пап, наконец, позор Великой схизмы (1378–1417 гг.), в ходе которой внутри вселенской Церкви противоборствовали «итальянская» и «французская» фракции (sic!), подвели черту под «Папской революцией». Она состоялась; но плодами ее воспользовалась отнюдь не Церковь.

Организационный порядок первичной CIS, заимствованный субцентрами CIS вторичной, утрачивал и содержательную связь с CVS — что, с одной стороны, оказалось возможно в силу прогрессирующей *автономизации политического*, с другой, еще дальше продвигало эту последнюю. Он становился *техникой* в том важнейшем смысле этого слова, в котором оно употреблялось Шмиттом, — ценностно нейтральным институциональным дизайном, которому теперь приписывалась «независимость от любой содержательно существенной религиозной или правовой истинности и правильности» [Шмитт 2006: 169] (Шмитт относил этот революционный переход к более позднему времени, но, кажется, видны основания считать, что первые его признаки не последовали за Реформацией, а предшествовали ей). Эффективность подобных решений не подлежала сомнению — эмансипированная от Абсолюта политическая техника превращалась в абсолютное оружие, и Макиавелли одним из первых приступил к разработке инструкций по его боевому применению. Но локальные центры нуждались не только в технике, но и в обновлении источников своей легитимности, которую техника сама по себе обеспечить не могла. Та

живительная харизма, которая ранее концентрировалась в Риме как символическом локусе и Церкви, и империи, теперь стала объектом приватизации. Локальные институциональные центры приступили к конструированию собственных ценностных систем, демонтируя Respublica Christiana и используя в качестве строительного материала похищенные фрагменты общей CVS. «Все европейские нации, государства, все монархии претендовали быть сестрами Рима» [Фуко 2005: 90] — Фуко описывал это представление как средневековое, но само явно анахроническое употребление им терминов «государство» и даже «нация» заставляет предположить, что подразумевал он скорее зарю Нового времени. Более того, заявив о себе как о «сестре» Рима (и разом отвергнув этим и имперский проект Габсбургов, также претендовавший на «римскость», и, что еще важнее, притязания римской Церкви), французская монархия вскоре перешла и к эмансипации от Рима изначального: «Рим должен был быть исключен /.../ Франция должна была стать другим Римом, независимым от Рима, но все же Римом» [Ibid.: 132]. Таким образом, восприятие Рима как эталона организации макро-социального центра делалось все более инерционным. Это была пустеющая форма, риторическая фигура (однако весьма эффектная и потому эффективная). Универсальный Рим как легитимированная абсолютными ценностями CIS подменялся муляжом, локальным «римом», ценности которого все более приобретали партикулярные черты. Филиппов (опираясь на Фридриха Августа фрайхерр фон дер Хайде [Heydte 1952]) справедливо указывает на постепенность этого процесса, на то, что «новые представления о государстве вписываются в картину мира, еще достаточно традиционную» [Филиппов 1991: 256], что государство первоначально претендовало не стать новым Абсолютом само, но только потеснить тех, кто прежде претендовал на роль исключительного транслятора его велений. «Через исполнение (божественного. — С.К.) закона государство обретает свою действительность

в *своей* области бытия. В расчлененной картине мира признается исключительность его требований, если в своей собственной области оно признает универсальный закон бытия и формирует внутри себя идею порядка, ориентируя этот порядок на Бога» [Ibid.]. Впрочем, намерение служить идеальному порядку позволяло государству наложить руку и на вполне реальные институты его обеспечения — так, в 1478 г. Фердинанд и Изабелла добиваются у папы Сикста IV права решающего контроля над деятельностью реорганизованной испанской инквизиции; так, во Франции сперва Прагматическая санкция 1438 г., затем Болонский конкордат 1516 г. приводят в зависимость от королевской власти не просто процедуру поставления епископов, но, главное, колоссальные церковные финансы*.

Но еще важнее само эссенциалистское представление о своей области бытия, естественном домене, закреплённом за конкретным институциональным центром. Оно то ли выносится за пределы действия Абсолюта, то ли выводится непосредственно из него — в любом случае никаких условий, при которых оно могло бы быть подвергнуто критическому пересмотру, никаких инстанций, которые могли бы такой пересмотр инициировать, новая картина

* Эммануэль Ле Руа Ладюри справедливо замечает, что тут имел место не только push, но и pull: «Ватикан также в 1516 году расширяет свое влияние: он обладает теперь правом голоса в создании епископств... Две державы — итало-римская и французская, таким образом, шагают вместе. Причем первая извлекает пользу (рикошетом) от корыстных уступок второй» [Ле Руа Ладюри 2004: 151]. В том-то и дело, что к началу XVI в. и папство в значительной степени усвоило веяния времени и стало воспринимать себя как «державу», как локальный центр в ряду других локальных центров. Примеры успеха последних оказались слишком заразительными, и теперь уже первичная CIS начала мимикрировать под вторичную, эксплуатируя свою связь с трансцендентным порядком вещей как инструментально удобную опцию и переходя на всецело рациональный язык «корыстных уступок».

мира не содержит. И эта перемена вполне революционна. Некоторые условия для нее начали создаваться еще тогда (по Фольцу — между концом IX и концом X вв.), когда «идея чистой универсальности стала мало-помалу подменяться тем мнением, что сущность империи состоит в возглавлении императором множества разнородных областей (plurality of areas), в том, что он, в теории или в действительности, владычествует над различными народами» [Folz 1969: 63]. В XIV же и XV вв. субъектность «разнородных областей», населенных «различными народами» (но все еще латинскими nationes, а не современными nations), обрела новое качество, о чем ясно говорит любой учебник политической истории позднего Средневековья. Империя и Церковь «поблекли»; территориальные политии «уплотнились» — метафорика фон дер Хайдте [Heydte 1952: 42–43; цит. по: Филиппов 1991: 254] хорошо передает процесс восхождения новой политической формы Запада из глубин старой. За этим ре-формированием логично последовала Реформация.

Речь, конечно, идет не о том, чтобы дать Реформации монокаузальное объяснение и целиком вывести великий религиозный переворот из политических обстоятельств, скажем, изобразив его заговором светских правителей против назойливого вмешательства клира в их дела. Вопрос о причинах Реформации и тем более о грандиозных движениях, происходивших в душах ее инициаторов и поборников, вообще лежит за пределами исследуемой темы. Но нельзя отрицать ни того, что Реформация оказала колоссальное влияние на политическую эволюцию Запада, ни того, что она легла на уже хорошо подготовленную почву — подготовленную слишком хорошо, чтобы это можно было признать случайностью. Политические выводы из проповедей Лютера, Меланхтона, Цвингли, Букера, Кальвина, Тиндейла и других оказались сущим подарком для функционеров локальных центров (уже, пожалуй, без префикса «суб-») — история не настолько щедра, чтобы раздавать подобные подарки тем, кто их так или иначе не до-

бивался. Кризис, потрясший CVS христианского Запада и повлекший за собой ее глубокий раскол (а равно и раскол первичной CIS), был подготовлен в том числе и агентами ее же CIS вторичной. С другой стороны, сами они, хотя и немало потрудившись для ослабления Церкви как политического и экономического института, все же не могли собственными силами обрушить ее монополию на производство сакральных знаков и смыслов. Земной-трансцендентный центр, даже находясь в плотной осаде земных центров, защищен от взятия до тех пор, пока сохраняет в неприкосновенности свой прямой доступ к источнику харизмы и пока такого доступа лишены осаждающие. Прорвать брешь в обороне Церкви и открыть дорогу наступающему противнику можно было только изнутри ее самой, подвергнув пересмотру ключевые установления христианской CVS. Так и произошло. Программы духовных реформаторов и давно вынашивавшиеся устремления светских властей оказались настолько взаимно комплементарны, что их альянс не мог не сложиться, — преодоление естественных на первых порах трений и недопонимания оказалось делом времени, причем незначительного.

И Реформация вообще, и ее политический аспект в частности исследованы глубоко и всесторонне (достаточно сказать, что второй том фундаментального труда Скиннера [Skinner 1978] посвящен ей целиком). Поэтому кажется позволительным ограничиться простым перечислением наиболее важных политических импликаций Реформации и цитированием лишь двух источников — трактата Мартина Лютера «О светской власти» и главы «О гражданском управлении» «Наставления в христианской вере» Жана Кальвина*.

* О нюансах различных версий Реформации и их политических преломлений см., например: Макграт 1994; Höpfl 1982; Cargill-Thompson 1984; Kouri, Scott 1987; Cameron 1991; Schilling 1992; Heinze 2005.

Предпринятая реформаторами дискредитация видимой, внешней Церкви (то есть Церкви как первичной CIS), отнимавшая у нее функцию сотериологического посредничества и выраженная с наибольшей ясностью Лютером в тесно связанных доктринах «оправдания одной верой» и «всеобщего священства», означала радикальную децентрацию и деиерархизацию образа Церкви. Источник харизмы обнаруживался теперь исключительно и непосредственно в индивидуальной душе каждого христианина, а претензии Рима быть главнейшим земным локусом иерофании объявлялись узурпацией, недействительной *ab initio*. Отсюда прямо следовала нелегитимность осуществленной Римом в колоссальных масштабах концентрации идеальных и материальных ресурсов — и многообещающая возможность их передела. Нужно подчеркнуть, что атакованное Лютером представление о Церкви как о посреднике, о клире как о средостении между мирянами и Богом было, безусловно, искажением исходного содержания христианской CVS, возникшим в результате очередной волны ее обмиршения, политизации и даже коммерциализации (самым вопиющим проявлением которой в начале XVI в. стала, конечно, на тещелевский манер разнузданная торговля индульгенциями). Это представление, совершенно несовместимое с видением Церкви как Тела Христова, объемлющего всех верных, никогда не было и не могло быть официально провозглашенной доктриной католицизма; однако повседневная социальная реальность тогдашнего католического мира соответствовала именно ему. «Туманность церковной точки зрения на относительный вклад в покаяние кающегося и священника неизбежно привела к развитию ряда весьма сомнительных народных верований» [Макграт 1994: 132] — точнее было бы сказать, не только народных, но разделявшихся и большинством светской элиты, и, скорее всего, большинством клира.

Новый взгляд на устройство первичной CIS закономерен — требовал и перемены воззрений на CIS вторичную.

Поверхностному наблюдателю может показаться, что в реформационной мысли политическая власть во всех ее формах (Лютер уже не делал принципиального различия между империей и территориальными государствами, что само по себе в высшей степени красноречивый факт) также стала жертвой решительной дискредитации. Действительно, Лютер отказывал политической организации в каком бы то ни было позитивном смысле и этическом основании (отдаляясь в этом отношении от августинской традиции и вовсе разрывая с традицией томистской). «Если бы весь мир состоял из подлинных христиан, то есть из истинно верующих, то не было бы необходимости или пользы ни в князьях, ни в королях, ни в господах, ни в мече, ни в законе» [Лютер 1997: 127]; более того, и в реальном мире, погрязшем во зле, в котором «среди тысячи едва ли найдешь одного истинного христианина», эти немногие «ради самих себя не подчинены ни праву, ни мечу и не нуждаются в них» [Ibid.: 128–129]. Государство — инструмент исключительно искоренения зла и никоим образом не насаждения добра, это орудие гнева и возмездия, само по себе безблагодатное. Сообразно своей негативной функции непривлекателен и человеческий субстрат политической власти: «...с сотворения мира мудрый князь — птица редкая, и еще более редок князь благочестивый. Обыкновенно они либо величайшие глупцы, либо крупнейшие злодеи на земле; всегда нужно ждать от них наихудшего, редко — чего-либо хорошего, особенно в Божественных делах, в делах спасения души. Ведь они — палочники и палачи Господа» [Ibid.: 145]. Но это развенчание политической власти именно благодаря своей бескомпромиссности открывало для нее новые «окна возможностей». Постольку, поскольку государство исполняло свою единственную обязанность — наложения на грешников и злодеев земных кар, оно освобождалось от необходимости следовать каким-либо высшим образцам и стандартам, от любой позитивной миссии или призвания и, следовательно, от любого внешнего цензора, кото-

рый мог бы контролировать степень его соответствия этим образцам и этой миссии и которым ранее была видима Церковь. Государство, таким образом, предоставлялось самому себе; подобная перспектива не могла не импонировать светским властям. Реформация сулила им и вполне прагматические выгоды в виде секуляризации церковных имуществ или исключения духовенства из процесса принятия политических решений. Но еще важнее то, что государство, избавленное от докучных забот, обусловленных существованием иерархически высших порядков бытия (вера в само их присутствие покамест сохранялась, но переставала быть мотивом практического действия), оставалось теперь один на один со своими подданными и получало возможность беспрепятственного наращивания — в ограниченном физическом пространстве — объема властных ресурсов и интенсивности политического контроля.

Разумеется, Лютер при этом категорически возражал против вторжения «палочников и палачей» в области духа и веры: «Светское правление имеет законы, которые простираются не далее тела и имущества и того, что является внешним на земле. Над душой же Бог не может и не хочет позволить властвовать никому, кроме Себя Самого. Поэтому, если светская власть осмеливается диктовать законы душам, она грубо вмешивается в Правление Господа» [Ibid.: 139]; «...все, связанное с верой, — свободное дело, и к этому никто не может принуждаться» [Ibid.: 141]. Но, во-первых, сам ход Реформации, вписавший в условия Аугсбургского мира 1555 г. принцип «*cuius est regio, ejus est religio*», наглядно продемонстрировал не только невозможность изоляции сфер «светского правления» и «правления Господа», но и то, какой из них отдавался приоритет — в этой логической конструкции зависимой переменной является вера. Во-вторых, и это более принципиальный момент, даже признание ненарушимой свободы вероисповедания не создавало светским властям особых затруднений. Коль скоро Церковь только

внутри, а все ее внешние, институциональные проявления более не имеют самостоятельной ценности, то в их отношении руки оказываются полностью развязаны — любые действия светской власти заведомо легитимны, поскольку все равно не в состоянии хоть как-то затронуть глубоко персональный религиозный опыт. Со временем, правда, выяснится, что и идея индивидуальной внутренней свободы способна создать серьезные проблемы государству, желающему быть альфой и омегой, высшей инстанцией суда о делах человеческих; но это открытие гораздо более позднего времени. В XVI же в. Реформация обеспечила новый грандиозный рывок в продвижении *автономизации политического*. Очищая *сакральное* от скверны, реформаторы одновременно устраняли зависимость *политического* от тех метаполитических сил, которые могли бы претендовать — и прежде претендовали — на его очищение.

Наконец, Реформация довершала ту инверсию территориальности, о которой шла речь в цитированном выше отрывке из Бади (ведь смысл «regio» из Аугсбургской формулы, традиционно переводящегося как «власть», точнее передают слова «волость», «область» — определенный, ограниченный сегмент земной поверхности, находящийся в чьем-либо владении, регион), — и сообщала ей новые черты. «Нанеся тяжкий урон универсалистским притязаниям Римской Церкви, она (Реформация. — С.К.) стала реваншем территориальной модели мирского, преходящего* владычества. В процессе своего конституирования реформированные церкви принимали географическую форму государств, тем самым сообщая этой последней значение, которое уже не было чисто политическим» [Badie 1995: 38]. Политическое не просто обрело автономию от сакрального и экспроприрова-

* Во французском языке прилагательное «temporel» соединяет оба эти значения.

ло его ресурсы — сначала секуляризовавшись, оно затем начинало присваивать самому себе некоторый сакральный смысл, заявляя и постепенно расширяя права собственности на то начало, малая толика которого ему прежде условно делегировалась. Это тоже следовало из доктрины «всеобщего священства»: если по Лютеру всякая человеческая деятельность, в том числе «мытьё посуды и доение коровы», представляет собой род молитвы (по крайней мере в потенции и в идеале), более того, по Уильяму Тиндейлу «мытьё посуды и проповедь слова Божьего» «в угодности Богу» равны [цит. по: Макграт 1994: 270], то могла ли быть сочтена исключением деятельность политическая? Таким образом та самая светская власть, которую Лютер вроде бы трактовал строго инструментально и которой отказывал в какой-либо позитивной ценности, приобретала статус *vocatio* и *Veruf* и благодаря им все же окутывалась сакральным ореолом.

Аналогичная перспектива открывалась и в рамках кальвинистского мировоззрения — при всех его отличиях от лютеранского. Аналитически Кальвин, безусловно, разграничивал «два порядка управления у людей» [Кальвин 1999: 465]. Однако он зашел даже дальше Лютера в своем отрицании Рима как центра и символического образца — точнее, то, против чего Лютер восставал, для Кальвина уже было упразднено, вселенское оказалось полностью замещено локальным. И церковную, и политическую организацию Кальвин последовательно представлял как децентрализованное множество автономных общин, допуская широкую вариативность их внутреннего устройства («Существуют разные виды и формы начальствования. Однако все они равны в том смысле, что все должны считаться богоустановленным служением» [Ibid.: 471–472]). Правда, Кальвин, в отличие от Лютера, сохранял за политическим порядком некоторую позитивную ценность: «Для Кальвина как магистрат, так и священники выполняли одну и ту же задачу, разница заключалась в используемых средствах и сферах власти. Их обязанности

дополняли, а не исключали друг друга» [Макграт 1994: 263]. Но декларированное единство миссии (своего рода *симфония*) двух институциональных систем в сочетании с конгруэнтностью их территориальных доменов приводило к тому, что их аналитическое различие на практике оборачивалось амальгамой сакрального и политического при явном главенстве последнего (о чем хорошо свидетельствует история женеvской общины, часто ошибочно именуемой «теократической», на деле же установившей жесткий солидарный контроль магистрата и консистории над всеми сторонами гражданской и религиозной жизни, причем доминирующую роль, как показано тем же Алистером Макгратом, играл именно магистрат [Ibid.: 261–264]). Территориальности в этой системе присваивалось еще более ярко выраженное провиденциальное значение: «Если Богу было угодно поставить над королевствами монархов, а над свободными народами других правителей, то нам надлежит покорствоваться и подчиняться любому начальствующим в той местности, где нам суждено жить» (выделено мной. — С.К.) [Кальвин 1999: 473]. «Провозглашая... *единство* политики-эклесии вместо ее двуединства, основные течения протестантизма как бы разрывают связь между дохристианской и христианской мирскими властями, ассоциирующуюся с образом «Рима». Фактически отвергается... зафиксированное в Писании отношение к светской власти... Так или иначе, протестантские культуры — как лютеранская, так и кальвинистско-реформатская — решают для себя проблему власти и политики, теоретически и практически позволяя светской власти эмансипироваться» [Салмин 1997: 242].

Универсальный порядок — сакральный, социальный и политический, — конечно, остался только интенцией Средневековья, так и не реализовавшись в полном объеме. Но в этом качестве он все же был реален — как доминирующая мотивация сакрального, социального и политического действия, пусть далеко не всегда результативного. Переход к Новому времени состоял прежде всего в

смене интенции. Реформация сняла препятствия идеального свойства — то есть важнейшие — к проектированию самодостаточных локальных порядков, политических и ео ipso сакральных, к замещению уникального центра плюралистичным множеством центров, с разной скоростью и страстью отрекавшихся от своей субординации Риму. Автономно продуцируемые ими системы долго (и даже до сих пор) сохраняют признаки генетического родства; но с течением времени льдины расходятся. Страсольдо не совсем неправ (даже впадая в соблазн предельно внеисторической генерализации), когда замечает: «Западное пространство уницентрично, оно организовано одним центром, от которого все исходит и которым измеряется, и по отношению к которому негативным образом определяется периферия. Напротив, восточное пространство полицентрично» [Strassoldo 1980: 35]. Но нужно видеть разницу между моделью, действительно предусматривающей один и только один подлинный центр, — и картиной мира, образованной кластером равнозначных центров, каждый из которых желает быть единственным средоточием авторитета в пределах своего территориального домена и даже более или менее достигает этой цели. Возможно, уницентричен и Запад Средневековья, и Запад модерна (в том числе самого раннего); но это разная уницентричность.

В ходе Тридцатилетней войны религиозная идентификация играла уже сугубо подчиненную роль по отношению к военно-стратегическим расчетам и политическим интересам территориальных государств. Достаточно упомянуть факт вступления в войну в 1635 г. — на стороне кальвинистских Нидерландов и лютеранской Швеции и против подвластных Габсбургам католических Испании и Австрии — Франции, той самой Франции, политикой которой руководил в это время *кардинал римской Церкви Арман-Жан дю Плесси де Ришелье*. Вестфальский мир 1648 г. довершил долгий и мучительный процесс рождения новой политической формы Запада, зафиксировав «фазовый

переход» власти (authority) «от парцеллярности к консолидации, от персонализации к институционализации и от непространственной онтологии к территориальной» [Caporaso, Jupille 2004: 68]. Причем в основе «вестфальской» государственности [подробнее о ней см. Samilleri, Falk 1992; Rawls 1999; Caporaso (ed.) 2000] лежало дальнейшее развитие аугсбургской формулы, не просто связывавшей власть, территорию и веру, но и ставившей последнюю в прямую зависимость от первой и второй. Филиппов призывает не абсолютизировать значение вестфальского события, совершенно справедливо указывая, что «к договорам 1648 г. ни политическая, ни юридическая реальность современного мира не имеет почти никакого отношения» [Филиппов 2005: 68]. Но то небольшое отношение, которое все же имеет, — принципиально, что ясно видно из расставленных им самим акцентов. Закрепленные Мюнстерским и Оснабрюкским договорами (составившими основной корпус юридического комплекса, собирательно именуемого «Вестфальским миром») право «местных верховных властей свободно распоряжаться на данных территориях во всех делах светских и духовных» как раз и делало возможным окончательное провозглашение территориального начала самодовлеющим: «Территории — это данные, уже существующие территории, которые удостоверены прежде всего именно этой своей фактичностью, а не какими-то иными правовыми уложениями» [Ibid.: 69] — и, шире, вообще не ценностными соображениями, полностью вынесенными за рамки рациональной конвенции рациональных субъектов. Содержание мимоходом брошенной Филипповым фразы — «Политическое единство империи окончательно уходило вместе с единством веры, на страже которого стоял не только папа, но и император» [Ibid.], — пожалуй, заслуживало бы более детального раскрытия, ибо именно в ней схвачена самая суть произошедшего в середине XVII в. И CVS, и обе CIS Запада, соединенные тесными узами обоюдной зависимости, после нескольких веков интенсивной и бо-

лезненной трансформации *вместе* перешли в новое относительно устойчивое агрегатное состояние.

Римский центр, конечно, не был при этом совершенно элиминирован. Частично восстановив свои позиции в ходе Контрреформации, он продолжал (и продолжает) играть существенную, иногда весьма существенную роль в делах Запада. К его церковной ипостаси даже периодически присоединяется политическая (сам Наполеон не смог возложить на себя императорскую корону без участия папы римского Пия VII; а на издевательскую реплику Сталина: «Ватикан? А сколько у него дивизий?» — история со своеобразной иронией отозвалась через несколько десятилетий понтификатом Иоанна Павла II и той ролью, которую он сыграл в падении коммунизма). Впрочем, прежнего могущества этот центр уже не достигает — в XVI — XVII вв. эмансипация государства от Церкви, судя по всему, прошла точку невозвращения.

Эволюция позиции Рима в отношении отправившихся в автономное плавание государственных кораблей — отдельный сюжет, изложение которого могло бы увести слишком далеко в сторону*. Но важно отметить, что непрерывно атакуемый с разных сторон Рим, иногда вынужденный переходить к глухой обороне (достаточно упомянуть статус «узников Ватикана», в котором с 1870 по 1929 г. пребывали папа Пий IX и четверо его преемников), несмотря ни на что, не осудил взбунтовавшееся *политическое* как таковое и все равно признает за ним, даже принявшим форму секулярного государства, известное достоинство и ценность. Шмитт был почти точен, утверждая, что Церковь, «согласно ее собственной теории и идеальной структуре, предполагает существование подле себя политического государства /.../ она желает жить в особой общности с государством, в которой две репрезен-

* Поразительно тонкий и вместе с тем глубокий его анализ см. Салмин 2005.

тации противостоят одна другой как партнеры» [Шмитт 2000b: 134], — речь здесь идет о том самом разделении двух CIS, *политии* и *эклесии*, которое и стало отправной точкой политического конституирования христианского мира в целом и Запада в частности. Но, как уже говорилось в конце предыдущей главы, первоначально «собственная теория и идеальная структура» Церкви подразумевали отнюдь не «государство» (до рождения которого оставались века и века), а политическую форму как таковую, причем отождествлявшуюся с онтологически отличным от государственного имперским устройством, — и именно с империей, отнюдь не с государством, Церковь «желала жить в особой общности». С тем же, что вторичная CIS Запада со временем утратила образ империи и приняла образ государства, CIS первичная смирилась и не более — следуя своему же принципу доверия дел кесаря кесарю. Кесарь же — точнее, теперь уже многие кесари — стали вершить свои дела свободно и самостоятельно, рассекая государственными границами восходящее к империи единство политического тела Запада. «Еще были пламенно верующие христиане, но более не существовала christianitas... Christianitas и Imperium Romanogum, бывшая равным образом и Imperium Christianum, — эти представления, хотя и не синонимичные, взаимно обуславливали друг друга, и распад одного должен был повлечь за собой гибель другого» [Werner 1980: 155–156].

Политическое дистанцировалось от христианского. Но преуспевшее государство столкнулось с новым вызовом. Оно стало чистым выражением, квинтэссенцией *автономного политического* — и тут источники его легитимности стали пересыхать. Ибо та относительная, условная ценность, которой ранее обладало политическое, была сообщена ему именно христианством (взамен отобранной им же ценности абсолютной) и ничем иным. Разорвавший связь с иерархией (вновь в буквальном смысле *священновластия*) центр лишился точки опоры. Потребовались альтернативные решения.

Глава 5

Новые центры в поисках легитимности: трансцендирование государства

There's a lady who's sure all that glitters is gold
And she's buying the stairway to heaven*.

Robert Plant

Власть должна быть полицентричной.

Филип Дик

Возникшее государство было *земным* — в обоих смыслах слова. Во-первых, оно стало результатом и высшей точкой того процесса, о котором Балибар говорил в своей Гумбольдтовской лекции: «конституирование современного национального государства — которое благодаря “изобретению” границ, замесивших старые “марки” и “лимесы”, соединило в одном себе и на одном и том же основании (on the same “line”); игра слов, кажется, непереводаема. — С.К.) административные, юридические, фискальные, военные, даже лингвистические функции, — означало в том числе трансформацию *пространства* (более или менее неопределенного, гетерогенного) в *территории*, контролируемые “монополистической” государственной властью и тем самым гомогенизируемые. Это может быть названо *территориализацией пространства*, которая стала *предварительным условием* современной политики как таковой» [Balibar 2004: 3]. Государство как бы растеклось по земной поверхности и отождествилось с ней (с тем или иным ее фрагментом). Когда политическая форма превратилась, по цитированному в начале преды-

* Вот леди, которая уверена: все то золото, что блестит.
И она покупает лестницу на небо (англ.).

душей главы выражению ван Кревельда, в «абстрактную сущность», когда она утратила и мистическое измерение (в ходе секуляризации), и персональное (в ходе эрозии феодализма), ее единственным доступным непосредственному опыту референтом осталась только территория.

Во-вторых, и в пространстве представлений образ государства оказывался таким же плоскостным, приземленным. *Автономность политического* была достигнута за счет разрыва связи, ранее соединявшей его (через посредство первичной CIS, а также некоторыми обходными путями — в виде, например, специфической сакрализации королевской власти) с трансцендентным, то есть иерархически высшим порядком бытия. Но речь покамест не шла об отрицании самого этого порядка; да и относительная слабость центра просто земного по сравнению с центром земным-трансцендентным не позволяла государству удовлетвориться статусом сугубо поюсторонней рациональной конструкции. Собственно, утверждение об «абстрактной сущности» государства любопытным образом само по себе является лишь аналитической абстракцией, хотя и выражающей некоторый важный аспект реальности. Затруднительно указать какое-либо конкретное государство, которое допустило бы помыслить себя как «абстрактную сущность» и только — надо полагать, оно тут же было бы упразднено за очевидной для всех ненужностью. Чтобы преодолеть дефицит легитимности *автономного политического*, государству требовалось трансцендировать самого себя.

Прежний *Axis mundi*, бесспорным местом иерофании которого в мире дольнем был Рим (реальный и символический), оказался повергнут, и возникла угрожавшая всему культурному и социальному порядку функциональная вакансия. Новые, секулярные «вертикали власти» могли заполнить ее только при условии изыскания новых ресурсов легитимности, причем равно невероятны были и полная реставрация средневековой модели, и, тем более, регресс к дохристианской прямой сакрализации политического сообщества. Общество, в котором действовало

новорожденное государство, было еще христианским, более того, религиозные чувства и практики в ходе Реформации и Контрреформации подверглись радикальной дерутинизации; само государство, как уже говорилось, имело своим главнейшим институциональным образцом церковную организацию; естественным решением стал перенос на государство тех воззрений, которые раньше относились исключительно к Церкви*. Луи Дюмон указал на важный момент, значение которого осознается крайне редко: «Современное государство не преемственно по отношению к другим политическим формам — оно представляет собой превращенную Церковь. Это хорошо видно из того, что оно состоит не из отдельных служб или сословий, а из индивидов: обстоятельство, мимо которого прошел даже Гегель» [Dumont 1985: 94].

Но внешнего подражания Церкви было, конечно, недостаточно — оно стало бы только неубедительной симуляцией. Церковь знает, какой Дух ее наполняет и придает смысл и цель ее существованию, и это знание разделяет каждый ее член; что же могло претендовать на аналогичную роль «духа государства»? В так и озаглавленной известной статье Бурдые не содержится решительно никакого вразумительного ответа на этот вопрос. «Построение государства сопровождается созданием своего рода общего исторического трансцендентального» [Бурдые 1999: 154] — какого именно рода, остается непроясненным. Между тем первый проект «исторического трансцендентального» был самым естественным и логичным: освободившееся от абсолюта государство просто попыталось целиком и полностью принять его роль на себя. «Абсолютизм» — не случайный термин.

Сам он, впрочем, достаточно позднего и даже сомнительного происхождения. В таком виде он стал использоваться только после Французской революции [Black 2004:

* Нюансированное описание процесса секуляризации как совокупности взаимных влияний Церкви, государства и общества см. Салмин 1997: 132–169; Idem 2005: 155–170.

4] и прежде всего в полемических и пейоративных целях, как синоним деспотизма и тирании, клеймо, которым ретроспективно метился Ancien Régime, а проспективно — его наследники и адвокаты. В последнее время в науке растет неудовлетворенность этим концептом, по мнению многих имеющих слишком отдаленное отношение к историческим реалиям. Крайняя позиция выражена Николасом Хеншеллом: «Сохранять название “абсолютизм”... — полумера, ведущая к непоправимым заблуждениям. Кажется, нет нужды далее продлевать ему жизнь» [Хеншелл 2003: 240]. Хеншелл, возможно, прав в том отношении, что буквальное отождествление «абсолютизма» с предельной степенью деспотичности, автократичности и бюрократичности [Ibid.: 8] плохо соотнобразуется с фактами. Он убедительно показывает контрпродуктивность, если можно так выразиться, «абсолютизации абсолютизма»*. И все же скорее можно солидаризироваться с менее категоричной позицией Адрианны Бакос: «Я признаю, что употребление слова “абсолютизм” порождает определенные риски, однако использую его, так как уверена, что, несмотря на современное академическое недовольство им, “абсолютизм” сохраняет ценность для нужд разговора о политической мысли Ancien Régime. Я согласна с теми историками, которые ставят под сомнение полную применимость термина, например, к политической реальности Франции при Людовике XIV, но область теории, несомненно связанная с социально-политическим контекстом, заслуживает отдельного рассмотрения. Мы знаем, что политические писатели и полемисты с XVI по XVIII в. примечательно часто рассуждали о *puissance absolue*. Природа

* Впрочем, наибольшее его недовольство вызывает сложившаяся в британской либеральной историографии традиция исключать Англию из числа абсолютистских стран, представляя ее «образцом свободы», — и термин, изгнанный Хеншеллом за дверь, занятным образом возвращается через окно: «В одном отношении Англия была, несомненно, более “абсолютистской”, чем Франция» [Хеншелл 2003: 108].

власти во Франции была тогда предметом ожесточенных споров... То, как именно отстаивали современники необходимость ограничений власти (или их недопустимость), делает очевидным, что “абсолютизм” заслуживает внимания как один из полюсов этой дискуссии» [Вакос 1997: 3]. Исторические монархии действительно мало походили на тот обобщенный образ (как правило, окрашенный в негативные тона), который приписывает им не критически воспроизводимый концепт «абсолютизма». Однако представление об абсолютном характере монархической власти в их самоописаниях присутствовало; самоописания же либо выражали некоторые существенные черты реальности, либо мотивировали политическое действие на ее приведение в соответствие с определенным образцом; следовательно, хотя бы интенционально нечто абсолютное в этих монархиях было. Жак Маритен точно передал механизм действия этой интенциональности в своем рассуждении о суверенитете: «Суверенитет является абсолютным и неделимым достоянием, к которому нельзя быть причастным, которое не допускает никаких степеней и принадлежит суверену независимо от политического целого, как его собственное право. Таков подлинный суверенитет, которым, как они верили, обладали абсолютные монархи. От монархов понятие суверенитета было унаследовано абсолютистскими государствами» [Маритен 2000: 44]. Но что именно подразумевалось под «абсолютностью» власти?

Похоже, что исторические обстоятельства, при которых понятия «власть» и «абсолют» оказались сопряжены, ни разу не становились предметом специального исследования — по крайней мере, ни составленная Хеншеллом объемистая библиография вопроса [Хеншелл 2003: 241–248], ни разыскания в иных доступных источниках почти никакого света на эти обстоятельства не проливают. Во всяком случае, хорошо видно, что Жан Боден, еще в XVI в. сделавший представление об абсолюте ключевым элементом своего знаменитого определения суверенитета («абсолютная и непрерывная власть» [Bodin 1986 I: 179]), не считал необходимым

как-то его расшифровывать. Аналогичным образом поступил примерно век спустя Томас Гоббс: «неограниченная власть есть абсолютный суверенитет. И в каждом государстве суверен является абсолютным представителем всех подданных» [Гоббс 1991: 174]. Жак Бенинь Боссюэ в конце XVII в. тоже обошелся без пояснений, включив в состав основных признаков королевской власти ее абсолютный характер [Bossuet 1967: 64], а в XVIII в. выражение «puissance absolue» (варианты: «pouvoir», «autorité», «monarchie») окончательно стало общим местом. Кажется, эпитет «абсолютный» воспринимался как самоочевидный; и допустимо предположить, что тут имело место буквальное прочтение его смысла, восходящего через латинское прилагательное «absolutus» к глаголу «absolvere» — освобождать от ответственности, прощать вину, оправдывать, наконец, в церковной практике — отпускать грехи [The American Heritage® Dictionary 2000]*. Государство, избавленное от ответственности перед какими-либо внешними (высшими) инстанциями, заведомо оправданное и поэтому правое, не знающее вины и греха, — вот подлинно *автономное политическое*. Простейшее определение абсолютной власти как власти неограниченной совершенно верно; но лишь при условии осознания того, отрицание *каких именно* ограничений в нем подразумевается. «Абсолютистское государство... было в своем роде завершением “христианской государственности”, дошедшей в нем почти до полного противоречия с первоначальной идеей. Безоговорочно капитулировавшее перед христианством в IV веке, государство исподволь взяло его в плен. Плен тем более тяжелый, что он был... результатом внутреннего развития самой христианской цивилизации, как бы естественным продолжением самой Церкви, цензурируемой и дискредитируемой своим alter ego» [Салмин 1997: 247]. Постепенно завоеванная мо-

* Ср. также использование Боденом восходящей к «Дигестам» формулы римского права «princeps legibus solutus est» [подробнее о ней см. Wyduckel 1979].

нархами возможность не считаться со старой аристократией, городскими вольностями или церковными прерогативами была лишь частным — хотя и наиболее явным — выражением их претензии занять в мироздании то место, которое ранее полагалось местом Бога.

Квазибожественная фигура суверена, ключевая для политической мысли раннего Нового времени, представляет собой важнейший продукт этой процедуры трансцендирования государства. «Когда Жан Боден говорит, что суверенный государь являет собой образ Бога, эту фразу надо понимать во всей ее полноте, и она означает, что суверен — подчиненный Богу, но ответственный только перед Ним, — вне политического целого, так же как Бог вне космоса. Либо суверенитет ничего не значит, либо он означает *отдельную и трансцендентную* верховную власть — находящуюся не на вершине, но *над* вершиной... и управляющую всем политическим сообществом *свыше*. Вот почему эта власть абсолютна» [Маритен 2000: 40–41]. Пространственная метафора вертикали занимает в маритеновском описании соотношения суверена и политического тела важное место, что специально подчеркивают шрифтовые выделения. Ван Кревельд, также придающий в своей интерпретации учения Бодена особое значение богоподобию суверена, вместе с тем обращает внимание на то, что его «абсолютная» и «трансцендентная» власть связывалась с некоторым фрагментом земной поверхности: «В мире, где Бог больше не мог дать приемлемую для всех основу политической жизни, Боден хотел наделить суверена Его качествами и поставить на Его место, во всяком случае на Земле, в пределах четкой обозначенной территории» [Кревельд 2006: 220], — как будто не замечая всей странности этого представления, хотя «ограниченный абсолют» есть явным образом *contradictio in adjecto*. Образ центра тоже с неизбежностью возникает в этом контексте: Людовик XIV, «последователь Коперника, был первым французским монархом, который сделал так, чтобы его подданные вращались вокруг него, а не наоборот. Не зря он получил титул *le roi soleil*» [Ibid.: 153]. И теми же

образами центра и вертикали оперирует Ямпольский, анализируя связь представлений об абсолютной власти и метрике пространства, физического и воображаемого, в главе «Возвращения Левиафана», показательнейшим образом названной «Место Бога: суверен как узурпатор»: «В мире линейной перспективы точка схода оказывается своего рода визуальной иерофанией Бога... Эта точка — как бы прорыв трансцендентности в мир вообразимого и умопостигаемого»; «Перспектива соотносила суверена с божественной бесконечностью и вместе с тем предписывала каждому объекту определенное иерархически организованное место»; «Король становится выражением геометрического центра, от которого теперь исходит власть» [Ямпольский 2004: 154, 162, 170]. Навязчивость и неустрашимость этой метафоры вряд ли могут быть сочтены случайными.

Конечно, наиболее радикальный проект трансцендирования государства был предложен Гоббсом. Более того, в одном отношении переход от Бодена к Гоббсу представляет собой качественный, даже революционный скачок. Если боденовское государство еще оставалось связанным с иноприродной ему областью сакрального, хотя и через исключительное посредство узурпировавшего божественные функции суверена, то Гоббс разрывает и эту связь. Сакральность, по Гоббсу, не снисходит на государство свыше, но возникает в нем самом — остается предположить, что это какая-то новая, принципиально иная сакральность, нежели та, которая была ранее ведома европейским христианам. Шмитт, разумеется, не упустил этого важнейшего в учении Гоббса момента: «...“божественный” характер “суверенной” и “всеобъемлющей” государственной власти вытекает здесь вовсе не из какого-либо обоснования, мыслимого как разумное доказательство. Суверен не является “защитником” мира и спокойствия, исходящего от Бога (*defensor pacis*); он является творцом земного — и никакого другого — мира и спокойствия (*creator pacis*). Следовательно, ход мысли при обосновании тут обратный, в сравнении с “божественным” правом: поскольку государственная власть всеобъемлюща,

постольку она носит божественный характер. Но ее всевластие имеет совершенно иное, не божественное происхождение: это дело рук человеческих и возникает в результате заключаемого людьми “договора” /.../ государство, как некий порядок и сообщество, есть продукт человеческого разума и творческой силы» [Шмитт 2006: 149] — и в природе этого-то продукта, отражающего уже не божественную, а человеческую волю о мире, все же есть нечто сакральное.

Гоббс поэтому далеко превзошел Бодена и в части включения в прерогативы суверена прямо божественных функций (вплоть до того, что «в компетенцию суверена входит... предписывать правила различения между *добром* и *злом*» [Гоббс 1991: 160]), и в части тонкости аналитического разведения фигуры суверена и возглавляемого им государства. Не сам суверен, а государство (*Commonwealth*) «есть единое лицо, ответственным за действия которого сделало себя путем взаимного договора между собой огромное множество людей», суверен же «является носителем этого лица» [Ibid.: 133] или даже «должностным лицом» [Ibid.: 415], не более — все колоссальное, сверхчеловеческое могущество суверена не делает его тождественным собственно Левиафану. Гоббс и обнаружил ахиллесову пяту этого «царя над всеми сынами гордости» (Иов 41: 26). Да, Левиафан, занимающий место Бога, — бог. Но это бог *смертный* [Гоббс 1991: 133].

Собственно, возникающие в связи с этим обстоятельством затруднения ощущались уже Боденом: «Еще одной проблемой, которая неявно присутствовала в работе Бодена, но для которой он так и не нашел приемлемого решения, был вопрос о том, как сохранить положение суверена с течением времени. Можно сколько угодно говорить о непрерывности суверенитета, однако никто, включая королей, не живет вечно» [Кревельд 2006: 221]*. Осуществив бо-

* Следует отметить, что приведенный выше традиционный перевод боденовского определения суверенитета («*la puissance absolue et perpétuelle*») как «абсолютной и непрерывной власти» передает не все оттенки смысла. «*Perpétuel*» — не только «непрерывный» или «вечный», но и просто-напросто «пожизненный».

лее четкое различие суверена и политического тела, Гоббс обнаружил, что биологический факт смертности суверена есть только частный случай куда более фундаментальной угрозы политическому порядку. Левиафан сотворен смертными; но «ничто, сотворенное смертными, не может быть бессмертно»; люди, создающие государства, остаются «творцами и распорядителями последних» [Гоббс 1991: 250] и, следовательно, даже делегировав Левиафану свою свободу и волю без остатка, парадоксальным образом все равно сохраняют способность привести его к гибели. Здесь главное противоречие теории Гоббса. Его абсолютное государство даже в идеал-типическом представлении слишком уязвимо для того, чтобы его претензии быть подлинным абсолютот выглядели убедительно.

В практике же абсолютизма было еще меньше по-настоящему абсолютного, чем в его теории. Даже французские монархи XVI — XVIII вв. не устранили полностью ни корпоративных совещательных органов, ни их влияния на законотворчество; не сделали свой двор ни единственным, ни монолитным центром принятия решений; не вытеснили патронат рациональной бюрократией; не добились полной монополии на легитимное насилие; не осуществили правовой и административной унификации своего королевства; и не доказано даже, что они в равной мере ставили перед собой все перечисленные цели (хотя некоторое продвижение в этих направлениях и происходило). «Если концепция “абсолютизма” не выдерживает критики применительно к условиям этой страны, она не может ее выдержать вообще» [Хеншелл 2003: 12]. Утверждение Хеншелла верно не как полное отрицание самого факта попытки придать монархической власти территориальных государств абсолютный характер (она имела место — и в плане политического воображения, и в плане политического действия), но как констатация ее довольно ограниченной результативности.

Эта попытка оказалась возможной благодаря двум условиям: образованию территориальных политий, во-первых, и возникновению в них специфической кон-

стелляции социальных сил, во-вторых. Еще со Средних веков монархические центры в своем стремлении эмансипироваться не только от Церкви и империи, но и от феодальной аристократии (то есть, иначе говоря, *принизить* ее статус и оттеснить ее на политическую *периферию*, избавив монархов от некомфортного положения *primus inter pares*) практиковали опору на третье сословие и прежде всего на города (тем самым *поднимая* их статус и приближая городские элиты к *макросоциальному центру*). Детальный анализ обстоятельств возникновения этого альянса и тех последствий, которые он возымел, дан Тилли [Tilly 1992]; следует учитывать и сделанное Спруйтом важное замечание относительно комплексности его оснований: «Города и короли взаимно опознали друг друга как союзников не просто благодаря общности материальных интересов, но и благодаря сходству идеологических воззрений» [Spruyt 1994: 105]. Другая сторона того же сюжета хорошо видна в работе Сэмюэла Кларка, описывающей постепенное разграничение политической власти королей и *status power* феодальной знати [Clark 1995]. После того как Церковь и империя отступили перед государством, аристократия осталась последним его оппонентом. Снижение ее статуса ускорило, возвышение третьего сословия (например, через аноблирование его верхушки, пополнявшее «дворянство мантии» — важнейший кадровый ресурс короны) продолжалось. Когда в результате этих встречных процессов нисходящая и восходящая социальные силы примерно уравнились друг друга, монархические центры обрели невиданную ранее свободу действий* — и, осваивая рез-

* Эта элементарная «социология абсолютизма» была сформулирована еще Фридрихом Энгельсом: «Встречаются, однако, периоды, когда борющиеся классы достигают такого равновесия сил, что государственная власть на время получает известную самостоятельность по отношению к обоим классам, как кажущаяся посредница между ними. Такова абсолютная монархия XVII и XVIII веков» [Энгельс 1955–1966: 172].

ко расширившееся пространство возможного, употребили ее на строительство «абсолютистских» режимов, сопровождавшееся и развитием соответствующих политических теорий.

Однако временное социальное равновесие — слишком непрочный фундамент для действительного превращения *автономного политического* в *абсолютное*. К тому же само это политическое родилось из отторжения абсолюта, из разочарования в его способности обеспечить посюсторонний мир и порядок: «Решающий первый шаг был сделан в тот век, когда человечество до отчаяния, до тошноты было доведено религиозными и теологическими битвами и дискуссиями. Вполне понятно, что после сотни лет безрезультатных богословских споров... люди обратились, наконец, к поискам нейтральной области, в которой они могли бы понимать друг друга и, по крайней мере, прийти к компромиссу, обрести покой, обезопасить и упорядочить свое существование» [Шмитт 2006: 165]. «Область, до тех пор бывшая центральной, нейтрализуется, поскольку перестает быть центральной*, а на почве новой центральной области есть надежда найти какой-то минимум единодушия и общих предпосылок, что делает возможными безопасность, очевидность, взаимопонимание и мир» [Шмитт 2001: 52]. Этой-то областью и стало политическое. Затем «открывается новая глава политической теологии, когда процесс нейтрализации находит свои классические формулы, потому что теперь он захватывает самое главное: политическую власть» [Ibid.: 53]. Логика Шмитта развивается стремительно; в ней почти незаметен интервал между моментом прихода политического начала на смену нейтрализованному теологическому — и моментом возникновения потребности в нейтрализации теперь уже политического (ведь «путем переме-

* Скорее здесь следует предположить обратную каузальность — перестает быть центральной, поскольку нейтрализуется.

щения центральной области постоянно создается новая область борьбы. На новом поле, которое поначалу считается нейтральным, сразу же с новой интенсивностью разворачивается противоположность людей и интересов» [Ibid.]). Между тем в этом интервале и возник проект «абсолютной власти», который мог быть выдвинут, только пока сохранялись упования на умиротворяющий эффект произведенной *автономизации политического*. Но его автономность обосновывалась через дискредитацию абсолюта, отстаивание примата посюсторонних и партикулярных политических ценностей и программ; механически возвести эти последние в ранг абсолюта в условиях, когда сама инстанция абсолюта *per se*, вне зависимости от ее конкретного содержания, была дезавуирована, конечно, не удалось. Первый, «лобовой» способ трансцендирования государства не сработал.

То, что подобные притязания и поползновения королевской власти стали все чаще восприниматься как нестерпимая тирания (скажем, «монархомахами» [Skinner 1978, vol.2: 302–348], но не только ими), вполне естественно. Еще важнее, что благодаря прогрессирувавшему поглощению «политическим телом» короля (отождествленным с государством как сакрализованной абстрактной сущностью) его «физического тела»* стало возможно воспринимать как нестерпимую тиранию определенную систему правления *in toto*, а не только приемы и склонности той или иной властительной персоны. Попытка немедленно абсолютизировать только что автономизированное политическое лишь усугубила его делегитимацию; с другой стороны, встречное движение социальных сил продолжалось, и период их равновесия, позволивший предпринять эту попытку, близился к концу. Потре-

* О том, как далеко зашел этот процесс, говорит, например, потрясающее заявление одного из придворных Филиппа II Испанского: «Ваше Величество Сам есть не более чем церемония» [цит. по: Кревельд 2006: 173].

бывался альтернативный способ трансцендирования государства. Суть его выражена словами «демократия» и «нация».

Здесь приходится отказаться от более или менее соблюдавшейся до сих пор хронологической последовательности изложения. Связно изложить историю становления и экспансии западного демократического национального государства, даже охватывающую только XIX — XX вв., вряд ли возможно, к тому же она должна была бы оказаться историей *множества* государств. Каждый макросоциальный центр двигался в этом генеральном направлении собственными, часто весьма извилистыми и оригинальными путями, разнообразно взаимодействуя и с равными по статусу контрагентами, и с собственной периферией, и с чужими перифериями. Институциональные решения и культурные практики заимствовались, адаптировались, трансформировались... Тем не менее нечто общее в них было и есть. Это общее — *Idealtypus* современного государства в точном веберовском смысле — и будет предметом дальнейшего анализа (как, впрочем, и некоторые особо примечательные отклонения от него).

«Демократия» и «нация», безусловно, взаимосвязаны — где произносилось одно слово, там рано или поздно звучало и другое, и *vice versa*. Вряд ли имеет смысл в очередной раз реферировать основополагающие работы, исследующие содержание этих концептов и стоящих за ними политических реалий: даже если, оставив классиков, ограничиться только «современными», но уже хрестоматийными трудами Бенедикта Андерсона, Раймона Арона, Роджерса Брубейкера, Эрнеста Геллнера, Роберта Даля, Энтони Даунса, Сеймура Липсета, Роберта Нозика, Джованни Сартори, Энтони Смита, Эрика Хобсбаума, Дэвида Хелда (и многих, многих других), объем такого компендиума превзойдет любые рамки допустимого. Более осмысленно ограничиться вниманием к пересечениям «демократического» и «национального» — и попытаться прояснить их причины и следствия.

Обычно обнаружение внутренней связи между «демократией» и «нацией» трактуется (или, скорее, не вполне осознанно воспринимается) как источник проблем — в диапазоне от легкого интеллектуального дискомфорта до серьезных, даже травматических моральных неудобств, в особенности когда речь заходит не о «нации», а о создающем ее «национализме» — всегда подозрительном. «Демократия как политический режим с трудом “переваривает” присутствие в сердцевине суверенного народного тела инородной ему группы» [Farago 1993: 6]. В этом случае «становится неизбежным признание существования нескольких демосов» [Walzer 1992: 45] в пределах одной политической рамки, что способно повлечь самые негативные последствия либо для территориальной целостности государства, либо для его демократического характера, либо для того и другого вместе. «Если политическая единица, состоящая из нескольких исторических общностей, конституируется как Государство-нация, то свобода политического самовыражения всех этнических групп, кроме титульной, будет ограничена, и их представители обретут эту свободу только ценой ассимиляции. Государство-нация по самой своей природе стремится к культурно-языковой однородности, даже не придавая этой цели радикального или метафизического смысла» [Kende 1991: 24]. Отсюда вроде бы должен со всей неукоснительностью следовать вывод о принципиальной несовместимости «демократического» и «национального» и о необходимости разорвать их досадное исторически сложившееся соединение. Впрочем, для того, чтобы серьезно выступать с подобными заявлениями, требуется либо идеализм Юргена Хабермаса [Хабермас 1995, 2002], либо наивность Урса Альтерматта [Альтерматт 2000]. Более реалистичные и глубокие исследователи видят, что сама возможность демократии как определенного ценностного выбора создается наличием субъекта этого выбора — сообщества, совершившего акт онтологического (если бы не риск чрезмерного одушевления, можно было бы сказать — экзистенциального) самоопределения, *self-definition* и *self-determi-*

nation* одновременно; акт, совершаемый до и извне демократии, для которого она сама еще не в состоянии предоставить никаких ресурсов. Именно об этом писал Даль: «Мы не можем решить проблему соответствующей сферы и широты авторитета демократического образования только в рамках демократической теории. Демократический процесс, сходно с принципом большинства, допускаетобразную единицу. Критерии демократического процесса предполагают правомерность (rightfulness) единицы как таковой. Если сама по себе единица не является адекватной или правомерной, а сфера и широта ее контроля неоправданны, то это демократическое образование не может стать правомерным просто посредством применения демократических процедур» [Даль 2003: 322–323]**. Признание одним из виднейших адептов и апологетов демократии непреодолимой неполноты ее возможностей сопровождается к тому же печальной констатацией маловероятности рационального и этически приемлемого разрешения фундаментального вопроса: как возникает и самоопределяется тот самый «народ», мыслимый как единственный источник

* Вновь возникает — и вновь неслучайно — преодолевающая языковые барьеры семантика пределов и границ.

** Русский перевод книги Даля, осуществленный под редакцией Михаила Ильина, во многих отношениях является образцовым. Однако некоторые смысловые нюансы приведенного отрывка более выпукло очерчены в выполненном Лидией Галкиной переводе статьи Хуана Линца и Альфреда Степана, где он также цитируется: «Мы не можем решить вопрос о правомерных масштабе и домене (domain) демократических образований, исходя из демократической теории как таковой. Как и принцип большинства, демократический процесс предполагает наличие (организационной) единицы. Критерии демократического процесса действуют при условии законности самой (организационной) единицы. Если сама единица (не воспринимается) правомерной или законной, если ее масштаб или домен не оправданы, ее нельзя узаконить посредством одних лишь демократических процедур» [Линц, Степан 1997: 19]. В первую очередь это относится к выражению «domain and scope of the democratic unit».

всякой публичной власти? «В реальном мире ответ на вопрос, что создает “народ” для реализации демократического процесса, скорее всего, может быть получен в ходе политических действий и конфликтов, часто сопровождаемых насилием и принуждением» [Ibid.: 325]. Сходным образом Линц и Степан констатируют, что «вопрос о легитимности государства /.../ имеет первостепенное теоретическое и политическое значение для демократии. Ведь согласие относительно государственности логически предшествует созданию демократических институтов» [Линц, Степан 1997: 19]. Весьма четкие формулировки предложены Гия Нодия: «Законы демократии (“правила игры”) могут быть продуктом консенсуса рациональных политиков, но состав и территория (“игроки” и “игровая площадка”), в рамках которых действуют эти законы, определить таким же способом невозможно. Демократия, безусловно, имеет набор стандартных категорий для определения состава игроков и игровой площадки: гражданство и границы. Но критерии, определяющие, кто именно является гражданином и где именно проходят границы, уже не удастся вывести из каких-либо логических построений в рамках демократической модели» [Нодия 1994].

Напряжения между «демократическим» и «национальным», бесспорно, имеют место и иногда разражаются болезненными конфликтами. Но важно видеть, что тут сталкиваются вовсе не сущностно противоположные начала, а разные ракурсы одного генерального принципа, одного метода возвращения легитимности утратившему опору *автономному политическому*. «Демос», «этнос», «нация», «народ», «we the people», «citoyenneté», «ein Volk» — у этих имен общий денотат. Различным образом они указывают на новый способ легитимации властных притязаний макросоциального центра, апеллирующего теперь уже не к каким бы то ни было иерархически высшим, в том числе трансцендентным, инстанциям, но непосредственно к человеческому субстрату контролируемой им социальной системы. И этот метод доказал свою бесспорную эффективность:

- он позволил качественно более жестко разграничить «свои» и «чужие» периферии и, соответственно, очертить сферы монопольного господства макросоциальных центров (к чему они стремились, еще пребывая в лоне империи). Приведенные к совпадению политические и культурные границы [Геллнер 1991: 23], обеспеченные и националистическим неприятием любых форм «чужеземного владычества», и демократической враждебностью к «деспотизму», делались все менее проницаемыми;
- он санкционировал подчинение (а в некоторых случаях и разрушение) субнациональных, промежуточных институциональных и культурных систем как лишних средостений, затрудняющих прямую и обратную коммуникацию между макросоциальным центром и его человеческим субстратом. С другой стороны, он побудил центр к более или менее глубокому преобразованию самого этого субстрата, присвоению ему специфической коллективной, собирательной субъектности — посредством его радикальной уравнительной гомогенизации. Это были стороны одной медали: «...демократия и нация являются двумя способами осуществления проекта *self-government*. Социальный динамизм, вызываемый национальным фактом, и социальный динамизм, вызываемый фактом демократическим, налагаются один на другой и взаимно усиливаются: демократия и нация являются факторами внутренней гомогенности» [Маннан 2004: 96]*. Постулированное онтологическое ра-

* Ср. также известное рассуждение Джона Стюарта Милля: «Если чувство национальной солидарности достигает известной силы, то прежде всего существует основание для объединения всех людей, разделяющих это чувство, под одним особенным правительством, установленным исключительно для каждой национальности. Это, другими словами, значит, что вопрос о правительстве решается желанием управляемых» [Милль 2006: 316]; «По вышеизложенным причинам свободные установления по большей части требуют, чтобы политические границы совпадали с национальностями» [Ibid.: 319].

- венство составляющих политическое тело индивидов требовало, среди прочего, стандартизации и унификации их культурных кодов и практик, отобранных и предписанных центром [см. Weber 1976]). Демократическая, национальная, гражданская *идентичность* — ведь это, по буквальному смыслу слова, еще и *тождественность*;
- он способствовал неслыханному росту ресурсной обеспеченности избравших этот путь обществ и, *mutatis mutandis*, их макросоциальных центров. Именно «демократия» и «нация» стали адекватной рамкой для индустриальной капиталистической экономики [Геллнер 1991: 57–94; Lipset 1959, 1994; Vanhanen 1984]. Возможно, еще важнее расширения доступа к экономическим ресурсам оказались принципиально новые возможности мобилизации ресурсов человеческих: уже два столетия человечество не знает более эффективного способа стимулирования массовой готовности умирать, чем апелляция к «народу» (чаще — как к «нации», но также и как к «демосу»);
- он сделал возможным пополнение оскудевших источников харизмы центра через формирование сакрального мифа «народа» — вечного сообщества, предлагающего своим членам участие в захватывающем проекте коллективной политической сотериологии: «Своей способностью объединять мертвых, живых и еще не родившихся в единую общность судьбы... национализм дает человечеству светскую версию бессмертия» [Смит 2004: 261; см. также Mosse 1994]. Не случайно отправной точкой размышлений Бенедикта Андерсона о национализме как форме воображения сообщества стала именно констатация его «тесного духовного родства с религиозным воображением» [Андерсон 2001: 33]. Вдохновляясь идеями Канторовича [Kantorowicz 1984], Балибар конкретизирует содержание этого родства: «...именно у теологического дискурса были заимствованы модели идеализации нации и

сакрализации государства, которые позволяют установить между гражданами связь, основанную на жертвенности, и наделить положения права признаками “истины” и “закона”. Всякому национальному сообществу суждено было в тот или иной момент представлять в качестве “избранного народа”» [Балибар 2003: 112]. В этот же контекст хорошо укладываются размышления Ямпольского об «иррациональном двойничестве» демократии и теократии [Ямпольский 2004: 383–384]. Правда, фиксация подобных параллелей, как правило, сопровождается более или менее категоричными оговорками, ослабляющими эффект сопоставления, — вероятно, сказывается нежелание исследователей быть заподозренными в действительном отождествлении этих *sacrum*’ов, стремление уйти от неизбежной в противном случае необходимости давать сравнительную оценку их истинности. Однако шилзовская социология позволяет обойти это затруднение. Оставаясь в рамках ценностно нейтральной науки, действительно невозможно разрешить вопрос о сущностной близости «национализма» и «демократических ценностей», с одной стороны, и религии — с другой. Но можно достаточно уверенно говорить об их функциональной эквивалентности. Первые занимают в CVS современных обществ то же место и исполняют те же функции, которые ранее исполнялись религией, и сакральны постольку, поскольку центральны — не более, но и не менее*.

Таким образом, переход к демократической и национальной легитимации властвующего макросоциального центра состоял в *развороте вертикали*. Удостоверяющая истинность центра харизма сосредотачивалась по-прежнему в нем, но поступала уже не свыше, а снизу, из мира

* Феномен «гражданской религии» лучше всего исследован на примере США и еще будет затронут ниже; пока достаточно ограничиться упоминанием классической статьи Роберта Белла [Bellah 1967]).

дольнего, а не горнего (точнее, извлекалась из него при помощи специфических, все время совершенствовавшихся техник мобилизации символического капитала). Этим разворотом вертикальная ось была спасена от окончательной дискредитации и низвержения — и, соответственно, спасено организованное вокруг нее политическое тело.

Естественно, на ранних этапах этого революционного преобразования новый источник харизмы описывался и интерпретировался по аналогии с прежним, часто путем прямого переноса его хорошо узнаваемых свойств и качеств. Поэтому Левиафан — *бог*. Поэтому необходимым элементом руссоистской конструкции оказалась фигура Законодателя — «должность особая и высшая, не имеющая ничего общего с властью человеческой» [Руссо 2000: 231] (а с какой имеющая, ясно из другой фразы: «потребовались бы Боги, чтобы дать законы людям» [Ibid.: 229])*.

Отсюда яacobинский культ Высшего Существа, который «возникает в сознании Робеспьера как альтернатива Церкви» и одновременно как продукт яростного отторжения атеизма [Ямпольский 2004: 486–493], угрожающего эрозией сакральности вообще, любых ее версий, в том числе и той, на которую пыталась опереться Республика. Отсюда и, скажем, система представлений аббата Сьейеса — из предпринятого тем же Ямпольским ее анализа следует убедительный вывод: «Нация у Сьейеса сходна не только с абсолютным монархом, но и с Богом» [Ibid.: 99]. Причем богоподобие — или даже богоравность — приписывается именно демократической нации, что хорошо видно из следующего цитируемого Ямпольским отрывка из «*Qu'est-ce que le Tiers état*»: «Я представляю себе Закон в центре гигантской сферы; все граждане без исключения находятся на равном от него расстоянии и занимают на ней равные места» [Sieyès 1970: 209]. Трудно не увидеть здесь прозрач-

* Развернутый анализ места Законодателя в теории Руссо дан Салминым [Салмин 1997: 54–64].

ной аллюзии на известную со Средних веков дефиницию Божества, особенно широко популяризованную Паскалем: «умопостигаемая сфера, центр которой везде, а окружность нигде» [о ее происхождении см. Жильсон 2004: 237]. У Сьейеса же она характерным образом перерабатывается, что самое любопытное — при полном сохранении исходного состава терминов. Центр, конечно, уже не везде — это центр локального государства, имеющий четкую территориальную привязку. Окружность также не нигде — она зрима, она образована всей совокупностью граждан, подвластных транслируемому центром Закону. Этот закон, впрочем, уместнее писать со строчной буквы — коль скоро речь идет уже не об универсальном Законе вселенского устройства, а лишь о его частном, ограниченном, партикулярном изводе. «Закон в центре сферы... организует равенство граждан» [Ямпольский 2004: 404], создавая, гарантируя и обеспечивая эгалитарное демократическое пространство, будучи его единственным *вседержителем*.

Но постепенно буквализм и навязчивость этих аналогий ослабевают. Центр питается энергиями, исходящими снизу, от основания вертикали; и оказывается, что его уже не обязательно мыслить как нечто радикально высшее. Можно предположить, что одна из важнейших стадий этого *нисхождения центра* отразилась в образе бентамовского Паноптикона, описанном Фуко как идеальная модель современных систем политического дисциплинирования и контроля [Фуко 1999: 284–333]. В Паноптиконе всевидящий и всемогущий *центральный* наблюдатель/властитель недоступен ответному наблюдению, скрыт, таинствен, то есть обладает очевидно нуминозными, сакральными характеристиками; но показательно, что расположен он при этом *в одной плоскости* с наблюдаемыми (и, соответственно, наказываемыми).

Однако Паноптикон — только модель, хотя и впечатляющая. Зигмунт Бауман показал, что она была релевантна политической реальности лишь отчасти, в ограниченном масштабе и довольно недолгое время [Бауман 2004:

53–79]. Содержательное обновление состава CVS западных обществ произошло, «народ» заменил «небо» в роли источника харизмы макросоциального центра; однако вопрос о степени адекватности этой замены и эффективности операции в целом, вопрос о том, насколько успешным оказалось такое трансцендирование государства, насколько убедительными его притязания быть новым *sacrum*⁷ом, остался — и остается — открытым.

Эту проблему важно отличать от той, которая выше была квалифицирована как неразрешимая в пределах разума и средствами науки, — от проблемы истинности тех или иных представлений о сакральном. Здесь речь идет только о том, стало ли действительно трансцендентным (точнее, стало ли, в соответствии с теоремой Томаса, восприниматься как действительно трансцендентное) то содержание, которое подвергалось трансцендированию, — в данном случае *автономное политическое* в форме демократического национального территориального государства. Сомнения в успехе предприятия сопутствуют ему неизменно. Левиафан — смертен. Паноптикон — всего лишь (анти)утопия. Законодатель, «этот полубог или человекобог, в сущности довольно ничтожная личность, гофмановский “крошка Цахес”, столько же вождь, сколько и раб народа» [Салмин 1997: 64]. Слишком многими наблюдателями ощущается «пустота, *ничто* в центре социального пространства»*, а равно и исходящий оттуда

* Эта пустота, впрочем, не представляет собой абсолютно го вакуума — в ней нечто появляется. Но что? Ямпольский опирается здесь на размышления Жана Старобинского о «темном центре», об эмблемах смерти, эшафоте и гильотине, помещаемых Революцией в фокус пространства репрезентации [Starobinsky 1979: 56–57]. «Темный центр» возникает «на месте традиционного расположения источника света» [Ямпольский 2004: 395] — это противопоставление тьмы и света многое говорит (возможно, больше, чем входило в намерения автора) о неэквивалентности произошедшей замены содержания CVS.

«тревожащий оттенок негативности, зияния, неопределенности» [Ямпольский 2004: 374] — может ли такое трансцендирование быть признано результативным? Самые последовательные попытки рационально и притом утвердительно ответить на этот вопрос были предприняты Огюстом Контом и Эмилем Дюркгеймом — первым в его проекте позитивистской «религии человечества», вторым в интерпретации феномена сакрального во всех его вариантах исключительно как результата самообожествления социума (интерпретации, в которой чистая дескриптивность явно уступает нормативности). Подобные искренность и прямота уже давно вызывают преимущественно недоумение, иногда язвительное, иногда снисходительное. Однако суть проблемы была благодаря им схвачена с исключительной точностью. Общество — прежде всего в своем политическом измерении — с некоторого момента действительно начинает претендовать на непрекаемо высший сакральный статус и более или менее жестко репрессировать и маргинализировать альтернативные воззрения, это исторический и социологический факт. *Насколько эти претензии основательны?* Конт и Дюркгейм по крайней мере отвечали на этот вопрос; отказ от ответа самого вопроса не снимает.

Новая CVS Запада отличается глубокой онтологической шаткостью — ее внутренние основания неустойчивы и проблематичны, более того, их постоянная проблематизация сама оказалась включена в состав CVS (вполне допустимо расширительное толкование данного Адамом Пшеворским определения демократии как «институционализированной неопределенности» [Przeworski 1986; Пшеворский 1999: 28–33]). Но верно и то, что даже в таком виде эта CVS оказалась более чем жизнеспособной. Уже несколько веков она не просто существует, но интенсивно распространяется по миру, до сих пор сохраняя, несмотря на многочисленные ситуативные затруднения и неоднократно объявленные похороны, неоспоримую символическую силу. Тем важнее анализ тех средств и ме-

ханизмов, при помощи которых она поддерживает свое существование, того устройства CIS, которого потребовала такая CVS (а именно CIS обеспечивает конвертацию символической силы в материальное могущество). И это устройство весьма нетривиально.

Так, редко осознается странность вроде бы совершенно привычной, банальной, ясной по своим целям и средствам политической технологии — разделения властей. Точнее, странность почти неизменного включения *технологии* в состав *нормативных* определений современной демократии [см., например, Бешлер 1994: 90–91, 113]), ее высокого статуса в структуре «демократического канона». Каково происхождение этой нормативности? Ведь ни в идее, ни в практике дифференциации и специализации властных институтов нет ничего ни специфически современного, ни специфически демократического. Элементы такого «разделения властей», в буквальном и минимальном смысле слова, обнаруживаются повсеместно — хоть в державе Ахеменидов (где Дарием была создана параллельная системе сатрапий вертикаль военной власти), хоть в греческих полисах и римской республике (с их множественностью магистратур, коллективных органов и даже — в Риме — народных собраний), хоть в Европе Средних веков и раннего Нового времени (административные аппараты крупных феодальных владений и территориальных монархий, а равно империи и папства). Даже установление Иоанном IV Грозным «опричнины» и «земщины» может описываться в подобных терминах — почему нет? Такое разделение властей отчасти возникает спонтанно, как результат наслаивающихся друг на друга ситуативных институциональных решений, отчасти конструируется осознанно — поскольку представляет собой самый простой и доступный способ наращивания общей производительности политической машины через разделение труда между отдельными ее сегментами. Такое разделение властей призвано повысить эффективность макросоциального центра, снизить риск игнорирования ис-

ходящих от него импульсов слишком самодостаточными субцентрами и потому, конечно, не затрагивает его само — в рамках этой модели центр остается монолитным, а дифференциации подвергаются только нижележащие уровни властной организации. Монолитный центр может воплощаться в одном лице, может и в коллективном субъекте, например, в гражданской общине. Сути дела это не меняет. Центр мыслится и действует (по крайней мере, в норме) как нераздельное целое — и в этом кардинальное отличие подобной модели от современных воззрений*.

* Исключением может показаться республиканский Рим, причем по двум причинам: во-первых, существование трех видов комиций (центуриатных, куриатных и трибутных) вроде бы указывает на внутреннюю расчлененность *populus*'а как политического субъекта; во-вторых, многочисленность примеров грубого игнорирования воли *populus*'а сенатом и магистратами заставляет усомниться и в его верховенстве. Что касается первого возражения, то это как раз тот самый случай напластования вариаций институционального дизайна, сменяющих, но формально не отменяющих друг друга. Что касается второго, то в классическом труде Поля Гиро хорошо показаны и те специфические «окна возможностей», которыми пользовались, преследуя свои цели, сенат и магистраты, и ненарушимость даже в этих условиях генерального принципа верховенства народной власти, и несходство всей конструкции с тем, что принято называть «разделением властей» сегодня: «У римской республики было два главы — сенат и народ, но, хотя народ считался верховной властью, источником всех других властей, тем не менее сенат очень часто обходил и даже совершенно игнорировал постановления народных собраний, и при этом народ ни разу не решился напомнить сенату о его месте какой-нибудь общей мерой, которая устанавливала бы политическую подчиненность этого учреждения, и никогда народ не шел дальше привлечения к ответственности консула и других лиц, служивших лишь орудиями воли сената... Это были две великие силы, которые делили между собой, не размежевываясь, впрочем, вполне точно, власть законодательную и судебную, и которые имели значительную долю участия в верховном управлении; как бы третью силу между ними составляли магистраты. Ответственные по

Современные же воззрения предполагают, что власть должна быть разделена именно *вся*, вплоть до самой ее вершины и самого центра; что монолитная власть пагубна; что CIS должна быть организована как совокупность конкурирующих и конфликтующих функционально специализированных автономных центров, ни один из которых не вправе претендовать на безусловное главенство ни по отношению к другим, ни по отношению к политике в целом. Очевидно, что логика этого подхода диаметрально противоположна вышеописанной, что он не повышает, а, напротив, снижает эффективность CIS в целом, замедляя и затрудняя процесс принятия и исполнения политических решений необходимостью перманентного согласования позиций вовлеченных в него акторов, причем без всяких гарантий того, что согласие вообще будет достигнуто и не будет пересмотрено. Но зачем после многих столетий борьбы за повышение эффективности CIS могло потребоваться ее снижение?

Эту диковинную и, на первый взгляд, иррациональную установку принято выводить из трудов Джона Локка и

окончании срока службы, они пользовались неограниченной властью в течение этого срока. Мало того, являясь до известной степени независимыми от сената и от народа, они были независимы также и друг от друга, хотя и действовали в той же сфере и часто с одинаковыми правами. Их власть ограничивалась не разделением сфер деятельности каждого, как в современных государствах, а, так сказать, конкуренцией» [Гиро 1995: 401]. Но «на самом деле в республике была одна неограниченная власть — власть народа. Народ в комициях мог перерешить то, что было решено сенатом или магистратами, мог дать, продолжить или отнять по своей воле полномочия в управлении провинциями и командовании войском, мог объявить войну, судить должностных лиц: это был настоящий государь» [Ibid.: 403]. Карл Левенштайн в своем капитальном труде о римской системе управления считал необходимым специально подчеркнуть, что «несуществование разделения властей» (the nonexistence of the separation of powers) было одной из ее главнейших черт [Loewenstein 1973: 51].

Шарля Луи де Монтескье, что совершенно справедливо, но не слишком приближает к ответу на поставленный вопрос. Дело даже не в том, что — хорошо известный факт — характеристики «ветвей власти» в «Двух трактатах о правлении» и «О духе законов» выглядят, осторожно выражаясь, не совсем так, как в современных формулировках. Гораздо более любопытно, что ни Локк, ни Монтескье в своих построениях никак не отграничивали дескриптивный аспект от нормативного. «Законодательная власть — это та власть, которая имеет право указывать, как должна быть употреблена сила государства для сохранения сообщества и его членов» [Локк 1988: 345]. Здесь утверждается ее объективное существование. «Но так как законы, которые создаются один раз и в короткий срок, обладают постоянной и устойчивой силой и нуждаются в непрерывном исполнении или наблюдении за этим исполнением, то необходимо, чтобы все время существовала власть, которая следила бы за исполнением тех законов, которые созданы и остаются в силе. И таким образом, законодательную и исполнительную власть часто надо разделять» [Ibid.: 346]. Это уже нормативный тезис, впрочем, допускающий никак не проясненные исключения: «часто надо разделять» — значит, иногда не надо? «Существует еще одна власть в каждом государстве, которую можно назвать природной /.../ Сюда относится право войны и мира, право участвовать в коалициях и союзах, равно как и право вести все дела со всеми лицами и сообществами вне данного государства; эту власть, если хотите, можно назвать федеративной. Лишь бы была понята сущность, а что касается названия, то мне это безразлично» [Ibid.: 347]. Вновь дескриптивное суждение, комментарий к которому к тому же довольно-таки сильно мешает «понять сущность»: «...эти две власти, исполнительная и федеративная, хотя они в действительности отличаются друг от друга... все же эти два вида власти почти всегда объединены /.../ Хотя, как я сказал, исполнительная и федеративная власть в каждом сообществе в

действительности отличаются друг от друга, все же их вряд ли следует разделять и передавать одновременно в руки различных лиц [Ibid.] — дескриптивный и нормативный аспекты вступают в явное противоречие друг с другом.

Сходным образом выглядят и соответствующие пассажи Монтескье. «В каждом государстве есть три рода власти: власть законодательная, власть исполнительная, ведающая вопросами международного права, и власть исполнительная, ведающая вопросами права гражданского» [Монтескье 1999: 138] (впрочем, «последнюю власть можно назвать судебной, а вторую — просто исполнительной властью государства», причем в дальнейшем изложении «исполнительная власть государства» быстро утрачивает первоначально декларированную сосредоточенность на области внешних сношений и превращается во «власть приводить в исполнение постановления общегосударственного характера» [Ibid.: 138–139]). Казалось бы, недвусмысленная дескриптивность («в каждом государстве»!); но цитируемая глава носит название «О государственном устройстве Англии», входит в Книгу Одиннадцатую «О законах, устанавливающих политическую свободу в ее отношении к государственному устройству», а сама необходимость ее написания мотивирована, как известно, тем, что «есть... на свете народ, непосредственным предметом государственного устройства которого является политическая свобода» [Ibid.: 138]. Нормативный аспект, конечно, присутствует — и даже главенствует — и у Монтескье.

И вот из этих-то довольно сбивчивых размышлений неясной природы (не то констатаций, не то прокламаций) вырос один из ведущих политических стандартов современности. Этот стандарт непрерывно подвергается интенсивной критике (ее обзор см. Медушевский 2002: 166–188; собственно, практически весь раздел «Принцип разделения властей» повествует именно о критике принципа, что несколько необычно), причем

не только извне, но и изнутри демократической парадигмы. Иногда сквозь подобные полемики вдруг проступает более глубокий слой проблемы, и становится ясно, что речь идет не только о политической технологии, но и о политической теологии и метафизике: «Суверенитет есть, в сущности, персонифицированная воля нации; как и всякая другая личность и воплощенная в ней воля, она неделима. Эта концепция суверенитета, единого в трех властях, есть метафизическая концепция, аналогичная христианскому таинству Троицы, которая вдохновляла временами химеры Конституционной ассамблеи 1789 г., но которая неприемлема для создания реального публичного права» [Duguit 1923: 54]; цит. по: Медушевский 1994: 54]. Обычно, впрочем, подобные прозрения случаются как бы ненароком; один из немногих авторов, погружавшийся в эти глубины осознанно и намеренно, — Александр Кожев [Кожев 2007: 99–136].

В общем виде аргументы противников принципа разделения властей группируются вокруг двух позиций: во-первых, этот принцип губителен как теория, поскольку представляет собой покушение на единство государственного суверенитета; во-вторых — и, скорее всего, именно поэтому — он попросту фиктивен, поскольку всегда был и остается «лишь телеологической установкой на достижение идеального правового государства», нигде на практике не осуществленной (такое во вкратце мнение Левенштайна [Loewenstein 1938] в изложении Андрея Медушевского [Медушевский 1994: 61]).

Обе эти позиции выглядят довольно убедительно. Действительно, в идее разделения и противопоставления друг другу высших властных институтов нетрудно увидеть реальную угрозу разрушения целостности политического тела — в конце концов, «всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет; и всякий город или дом, разделившийся сам в себе, не устоит» (Мф 12: 25).

Действительно, современные парламентские системы очень мало соответствуют этой идее, поскольку «не допускают разделения власти между парламентом и правительством: все они основаны на идее распределения и совместного использования законодательно-исполнительной власти (legislative-executive power sharing)» [Sartori 1997: 101]. Вроде бы больше оснований говорить о разделении властей применительно к системам президентским, но и тут высказываются сомнения, даже в отношении релевантности этой идеи классическому американскому образцу президентства: «Принято считать, что Конституция 1787 года заложила основы “разделения властей”. Но это далеко не так. Точнее говоря, она создала систему независимых друг от друга институтов, *делящих* (sharing) власть» [Нойштадт 1997: 63], что дает некоторым исследователям основания характеризовать ее как заведомо «изувеченную, калечную (truncated)» [Jones 1990: 3]. Широко распространено мнение о гораздо большей аналитической продуктивности (прежде всего в американском случае, но и во всех остальных тоже) метафоры «сдержек и противовесов», checks and balances, фокусирующей внимание на конкретных деталях институционального дизайна, по сравнению со слишком абстрактным образом трех «ветвей власти» (впрочем, относительно точного их числа ясность тоже отсутствует — в разные времена назывались и упоминались в конституциях власти конституционная, правительственная, умеряющая, электоральная, муниципальная, общественного мнения, военная, утверждающая [см. Медушевский 1994: 58]).

Сторонники разделения властей, в общем, не слишком спорят с этими соображениями по существу. Они согласны и с тем, что разделение не должно вовсе уничтожать единство политического организма (но где точная количественная мера, которая позволила бы безопасно сочетать раздельность и единство?), и с тем, что ни одна жизнеспособная полития не осуществила прин-

цип разделения властей в той степени, в какой его осуществления требует теория. Но на ценности самого принципа, на том, что он «остается стержнем всякой демократической политической системы» и «формальной гарантией политической свободы общества» [Ibid.: 183], они продолжают настаивать, явно подразумевая нормативность именно интенции, а не ее реализации. Это, кстати, совсем не новый взгляд. Так, американские *Founding Fathers*, создавшие, по мысли Ричарда Нойштадта, не систему разделения властей, а систему непрерывного дележа власти и действительно не раз подчеркивавшие, что «эти три ветви власти... на практике не могут сохранить ту степень раздельности, которая, согласно аксиоме Монтескье, необходима свободному правлению» и должны быть «связаны и слиты с тем, дабы каждая осуществляла конституционный контроль над другими» [Федералист 2000: 331], — вместе с тем совершенно не отказывались от этой «аксиомы»*, а напротив, настаивали на своей верности ее духу. «Несомненно, вряд ли найдется политическая истина, которая обладала бы бóльшим весом или была бы отмечена авторитетом более просвещенных защитников свободы... Сосредоточение всей власти — законодательной, исполнительной и судебной — в одних руках... можно по праву назвать словом «тирания». А посему, если федеральное государственное устройство и впрямь заслуживало бы обвинения в сосредоточении власти или в смещении ее ветвей... одного этого довода было бы дос-

* Джеймс Мэдисон называл идею разделения властей и иначе — «политическая апофегма» [Федералист 2000: 331]. Очень похоже, что именно этим термином наиболее точно описывается способ ее функционирования. Приходит на ум и аналогия с известным советом Бонапарта аббату Сьейесу относительно текста проектировавшейся последней конституции: «Пишите коротко и неясно». Формулировки Локка и Монтескье ровно таковы.

точно для всеобщего осуждения подобной системы» [Ibid.: 323].

И это убеждение продолжает господствовать в современном мире. Даже самой аргументированной критики оказалось недостаточно для того, чтобы его ниспровергнуть, — неослабевающие академические дискуссии никак не отразились на интенсивности его трансляции через систему массового образования, медиа, NGO и иные каналы. Идея разделения властей, если можно так выразиться, «вошла в подсознание» демократической политической культуры. Такое редко происходит случайно — скорее следует предположить, что, несмотря на явные логические изъяны и даже контрфактичность, эта идея говорит о современных политиях нечто существенное, что она необходима им не в качестве догмы, а именно как «телеологическая установка», символический образец и апофегма, что она, таким образом, заняла значимое место в CVS Запада. Но какое? Возможно, используемые здесь метод и аналитический язык позволят несколько прояснить ответ на этот вопрос.

Центр в своем институциональном измерении может быть представлен как совокупность «центральных» социальных позиций. Поскольку занятие этих позиций, как правило, сопряжено с извлечением определенных материальных и символических выгод (и с резким ростом рисков, что, впрочем, редко способно остановить претендентов), то центральные позиции представляют собой объект конкурентной борьбы — регулируемой и цензурируемой культурными нормами, но никогда не исключенной полностью. В ходе этой борьбы складываются альянсы, сперва личные и групповые, затем — по крайней мере, в некоторых случаях — эволюционирующие уже в более или менее формализованные, обезличенные институты (решающим моментом тут становится выработка идеологических оснований солидарности с альянсом, которая тем самым получает возможность воспроизводиться и тогда, когда ее исходные, ситуативные мотивы утратили ак-

туальность и даже оказались забыты). Собственно, общепринятое название для таких институционализированных альянсов — партия*.

В таком понимании партийность, во-первых, имманентна и, следовательно, современна политической организации как таковой; во-вторых, ее суть отнюдь не может быть сведена к представительству интересов той или иной группы давления. «Обычное заблуждение современного социологизма — представлять себе партию как организацию, выражающую какие-то интересы. Любая партия — часть не только политического мира в узком смысле слова, но и общества в целом. В этом смысле она первична по отношению к любому интересу, в отстаивании которого ее подозревают» [Салмин 1997: 305]. «В сущности, партия — одна из форм вертикальной организации общества и, в частности — один из каналов вертикальной мобильности. В реальных обществах партии соседствуют с родовыми структурами, иерархиями, а также с бюрократиями, тесно переплетаясь и частично срастаясь с ними» [Ibid.: 306]. Все эти институты интегрируют общество, исполняя, каждый по-своему, две взаимосвязанные функции: а) поддерживая продуктивное, обоюдно выгодное взаимодействие между обладателями разных (разновысоких) социальных статусов; б) легитимируя сам факт статусного неравенства. Баланс их вклада в поддержание стабильности социальной системы может различаться; но трудно отыскать достаточно сложно организованное общество, в котором какой-ли-

* Излагаемое здесь и далее видение феномена партийности вдохновлено прежде всего мыслями и суждениями Алексея Михайловича Салмина, высказанными им в частных беседах, а также в его лекциях по сравнительной политологии, читанных в Высшей школе экономики в 2000 г. Смерть помешала ему воплотить эту концепцию в развернутую текстуальную форму. Однако краткий набросок представления о партиях как об «оплотнившихся идеологемах» находится в седьмой главе его «Современной демократии» [Салмин 1997: 304–307].

бо из этих институтов вовсе не был бы представлен, пусть иногда в трудно узнаваемом обличье.

Когда Кеннет Джанда строит расширяющиеся круги определений партии, стремясь, как подобает ответственному компаративисту, учесть по возможности все разновидности явления и не удовлетворяясь поэтому дефинициями Энтони Даунса, Мориса Дюверже и Джованни Сартори, он в конце концов останавливается на том, что партия есть «организация, преследующая цель замещения правительственных должностей своими признанными представителями» [Джанда 1997: 92]. Если проблематизировать еще и термин «организация», слишком навязчиво отсылающий к веберовскому идеальному типу рациональной бюрократии (для чего в данном контексте нет никаких оснований — устроенные таким образом партии встречаются крайне редко и воспринимаются скорее как аномалия), если вместо этого говорить об институционализации партии как о процессе с вариативным, не гарантированным и часто довольно слабым результатом [об уровнях партийной институционализации см. Panebianco 1988], то станет ясно, что из-под действия этого определения нельзя вывести ни афинских демократов и аристократов, ни римских популяров и оптиматов, ни константинопольские димы, ни итальянских гибеллинов и гвельфов, ни французских арманьяков и бургиньонов*... Ни онтологической, ни каузальной связи между партийностью, с одной стороны, и всем тем кругом политических явлений, с которым сейчас ее принято ассоциировать (демократия, выборы, парла-

* Салмин как-то заметил, что считает самым ранним документированным свидетельством о феномене партийности тот пассаж из шумерской поэмы «Гильгамеш и Агга», в котором повествуется о разногласиях «старцев города» (Урука) и «мужей города» относительно целесообразности вооруженного противостояния притязаниям соседнего города Киш. «Партия мира» и «партия войны» — звучит вполне современно. «Гильгамеш и Агга» датируется XXVII — XXVI вв. до н.э.

ментаризм etc.), с другой, попросту нет. Последние несколько веков партийность с ними сосуществует; но она сосуществовала и с полисами, и с деспотиями, и с режимами наследственной власти, и с феодальными порядками, агрегируя и в некоторой степени институционализируя неустранимую в рамках любой политической формы борьбу за центральные позиции.

Впрочем, модус этого сосуществования с образованием современного государства претерпел радикальную перемену. Проект трансцендирования *автономного политического*, суть которого состояла в обеспечении легитимности центра обращением не к высшим, а к низшим уровням социальной реальности, к соответствующим образом мысленному народу, единому в ипостасях демоса и нации, резко облегчил доступ партий к вождельной центральной зоне общества. В более ранних конфигурациях политической формы Запада этот доступ требовал специальных процедур, удостоверяющих правомерность притязаний на вхождение в центральную область. Осуществить такие процедуры и сделать их результат общепризнанным могли, как правило, только земные-трансцендентные центры, в высокой степени автономные от центров просто земных (здесь подразумевается, конечно, Рим, но также и другие уровни иерархии католической Церкви). Более того, и тогда, когда эти центры оказались вынуждены под ударами возвышающихся государств уйти в глухую оборону, само представление о немыслимости какой-либо законной *земной* власти без *небесной* санкции (пусть и получаемой земными властителями напрямую, без посредствующего участия Церкви) еще некоторое время сохранялось. Его постепенное вырождение в сумму выхолощенных ритуалов (хотя полного выхолощивания ритуалов власти не случается почти никогда [см. Wilentz (ed.) 1985]) еще не упраздняло роли этого представления как важнейшего фильтра и барьера, жестко лимитировавшего доступ в центральную зону, — для участия даже в таких ритуалах требовалось соответствовать множеству трудновыполнимых условий и требований.

Все изменил *разворот вертикали*, благодаря которому вместо апелляции к Богу оказалось достаточно воззвать к народу, вместо обращения к трансцендентному — опереться на трансцендированное посюстороннее. Партия же — часть общества, то есть народа, то есть трансцендированного и сакрализованного посюстороннего. Теперь любая достаточно убедительно представленная политическая синекдоха, переносящая значение народа в целом на какую-либо из его частей, конституированную как партия (*pars pro toto!*), открывала этой части полный доступ в центральную зону и возможность установления ее безраздельного контроля над CIS — и одновременно подменяла источник легитимности CIS, тем самым извращая и девальвируя CVS. Техники обеспечения убедительности подобных синекдох оказались разработаны чрезвычайно быстро — уже в ходе Французской революции. Тогда же выяснилось, что неограниченное применение соответствующих техник представляет собой вернейший способ самоубийства допускающей их политики.

Видимо, вот эта-то опасность партийной приватизации институционального центра еще до своего полного проявления и вызвала к жизни идею разделения властей, исключаящую возможность завладения какой-либо партией всей CIS разом и создающую тем самым гарантии безопасности для новой CVS Запада. Монолитность власти — не просто угроза общественной свободе, как о том говорили Локк, Монтескье и Мэдисон. Это угроза самому существованию того общества, в котором ценность свободы оказалась включена в состав CVS, — потому, что секулярная свобода, изъятая из прежнего (то есть христианского) мировидения, автономизированная от него и абсолютизированная, делегитимирующая сакральное в прежнем смысле слова и все его политические проекции, выстраивающая непреодолимую преграду между политическим порядком вещей и тем, который расположен выше его, открыла врата для атаки на политический порядок снизу.

Разделение властей потребовалось не только для того, чтобы снизить эффективность CIS, сузить круг возможных манипуляций власти над обществом (центра над периферией) и этим охранить его (ее) свободу, но и для того, чтобы оставить возникающие в обществе партии именно партиями, частями, положить предел их неизбежной претензии репрезентировать целое и, прикрываясь именем целого, оккупировать центр. *Такой* институциональный центр, легитимированный *такой* системой ценностей, главным интегратором которой выступает представление о свободном народе как о единственном источнике власти, может и должен быть только общим и одновременно ничьим, ни при каких условиях не подлежащим приватизации достоянием. Жак Рансьер, анализируя аристотелевскую «Политику», но приписывая ее автору «интуицию будущего», утверждает: «...если социальное не может умиротворять политическое, то вещи следует поменять местами и изменить политическое, чтобы урегулировать социальный конфликт. Но политическое может это сделать, лишь организовав собственное вычитание, устранив образ центра и воображаемые напряжения, направленные к нему и от него» [Рансьер 2006: 35–36]. «Совершенство достигается тем, что отходят от центра, оставляя его. Необходимо, чтобы граждане находились далеко от центра своего суверенитета» [Ibid.: 37]. Вновь в разговоре о современной демократии возникает навязчивый образ пустого центра: «...из всех известных нам режимов в ней одной представление о власти устроено таким образом, что власть свидетельствует о *пустом месте*» [Лефор 2000: 285]. Разделение властей, даже только интенциональное, но все равно неотменимое, как раз и расчищает центр, окружая его конгломератом властных институтов, ни один из которых не в состоянии в него вдвинуться, будучи выталкиваем силами всех прочих. Средоточием сакральности становится пустота — этим и создается, кстати, возможность настолько далеко заходящего дробления CIS, поскольку ни

она целиком, ни какой-либо из ее сегментов уже не наделяется полноценной сакральностью. Сакрален только зияющий в центре провал, окруженный хороводом самих по себе вполне профанных палат, министерств, судов, прокуратур, префектур, департаментов etc. и бросающий на них свои легитимирующие отсветы. Он репрезентирует суверенный, единый во всех своих лицах, снимающий здесь все свои внутренние стратификации и расколы и, кстати, нигде за его пределами в настолько совершенном виде и не обнаруживаемый *народ* — кумир этого политического космоса.

Неслучайно на начальных этапах складывания современного государства — сперва суверенного, затем демократического — обостряется восприятие партий как явления сугубо негативного, что сегодня, когда многопартийность, как и разделение властей, вошла в состав «демократического канона», кажется необычным. Гоббс: «...лиги подданных... в большинстве случаев не нужны государству... и скрывают в себе противозаконные цели» [Гоббс 1991: 184]. Мэдисон: «Под партией... я разумею группу граждан... которые объединились и движимы либо общим побуждением страсти, либо интересом, который ущемляет права других граждан или постоянные и совокупные интересы всей общины»; отсюда та «мутная накипь, которой дух партийной склоки покрыл наши правительственные институты» [Американские федералисты 1990*: 66]. Яснее и жестче, чем Алексис Шарль Анн Мо-

* Здесь поневоле приходится обратиться к гораздо менее распространенному переводу «Федералиста», нежели тот, который использовался выше. В издании 2000 г. слово «faction», означавшее в политическом языке конца XVIII в. именно «партию», зачем-то переведено как «крамольное сообщество», что затуманивает смысл текста и суть обсуждаемой Мэдисоном проблемы. Возможно, что замешательство переводчика вызвала как раз явная неприязнь к партийности одного из виднейших теоретиков демократии, так плохо согласующаяся с современными взглядами на предмет.

рис Клерель де Токвиль, выразиться, кажется, невозможно: «...партии — это зло, свойственное демократическому правлению» [Токвиль 2000: 144].

Все это было не аберрацией сознания, а констатацией совершенно реальной угрозы. Предельной напряженности ее переживание достигло, судя по всему, в сознании вождей французской Революции — это превосходно показано Ямпольским: «Фракции — злейший враг Республики именно потому, что они разрушают единство общей воли и дискредитируют общественный договор» [Ямпольский 2004: 465]. Вот только два особенно выдающихся из множества приводимых им высказываний (оба принадлежат Луи-Антуану Сен-Жюсту, последнее, между прочим, датировано 9 термидора II Года Республики): «Наша цель — создать такой порядок, при котором установилась бы всеобщая склонность к добру; фракции оказались бы на эшафоте...»; «Я не принадлежу ни к какой фракции, я буду бороться с любой из них. Они не исчезнут, пока установления не создадут гарантии, не положат границ власти и не заставят человеческую гордость навсегда склониться под ярмом общественной свободы» [цит. по: Ямпольский 2004: 465, 473–474]. Нужно, правда, оговориться — свойственная якобинцам фобия разъятия единого народного тела достигала такой степени, что и принцип разделения властей казался им слишком опасным. Он был объявлен «химерой» и дезавуирован Конституцией 1793 г., впрочем, так и не введенной в действие. Но еще до установления диктатуры Комитета общественного спасения Декларация прав человека и гражданина, принятая в 1789 г. и воспроизведенная в жирондистской Конституции 1791 г., утверждала, что «общество, где не обеспечена гарантия прав и нет разделения властей, не имеет Конституции» [Декларация 1989: 16]. И после свержения диктатуры в термидорианской Конституции 1795 г. (уже в обновленной Декларации прав и обязанностей человека и гражданина) вновь было заявлено: «Общественная безопасность не может существовать, если не установлено раз-

деление властей» [Конституция 1990: 315], а один из виднейших термидорианцев, Бертран Барер, полагал «разделение властей... наиболее крупным открытием человеческого разума в области политики... сравнимым только с законами Кеплера и ньютоновским всемирным тяготением» [Barère 1797: 57; цит. по: Плавинская 1988: 153]. В той же Конституции, кстати, было сочтено необходимым даже дважды подчеркнуть: «Никакие отдельные лица, никакое отдельное собрание граждан не могут приписать себе суверенитет» [Конституция 1990: 315]; «Никакое сообщество граждан не может рассматривать себя как общенародное общество» [Ibid.: 347] — здесь, конечно, речь снова заходит о партиях. Партийность, таким образом, неизменно воспринималась как язва, разъедающая политическое тело, — и после краткого увлечения кровавой якобинской хирургией произошел возврат к терапевтическому методу разделения властей.

Однако окончательно эта угроза подмены партией (*частью*) политического *целого*, от которой так настойчиво предостерегала Конституция 1795 г., обезврежена не была. Она полномасштабно осуществилась уже в XX в., когда в отдельных полициях Запада некоторым партиям все же удалось прорваться в институциональный центр и, действуя уже оттуда, подвергнуть радикальному перекодированию центр ценностный (перечень их очевиден: Национальная фашистская партия, Национал-социалистическая немецкая рабочая партия, *mutatis mutandis* — Всероссийская Коммунистическая партия (большеви-ков)). Не случайно все они, придя к власти, опровергали в теории и упраздняли на практике принцип разделения властей — совсем не только потому, что он представлял собой техническую помеху в реализации их грандиозных мобилизационных планов, но и по той более глубокой причине, что в его присутствии невозможно было сохранить главную тайну этих режимов — узурпацию *pars* суверенитета *toto*, которая и делает господство такой партии *тоталитарным*.

С другой стороны, не случайно и то, что однопартийность была не только пережита, но и изжита западными обществами, что такой тип политического устройства был консенсуально признан не имеющим права на существование, а малейший намек на возможность его реанимации стал рассматриваться как повод для применения самых жестких санкций. После Второй мировой войны западные политики выстроили эшелонированную систему обороны от «партий нового типа», многие элементы которой весьма плохо согласуются с «демократическим каноном»*, зато вполне эффективны против тех, кто рассматривает этот канон лишь как удобный источник средств для его же ликвидации. Но это крайние меры, приводящиеся в действие лишь в исключительных случаях. В тех же ситуациях (то есть в большинстве исторических ситуаций), когда отстроенная в соответствии с духом — но не с буквой! — принципа разделения властей система предохранителей сработала и не допустила партийной оккупации центра, и восприятие партий постепенно изменилось к лучшему. *Tempus vulnera sanat*. Партии все же оказались — не быстро и не без труда — легитимированы в качестве элементов демократической системы, сначала дурных и все же терпимых, затем воспринимаемых нейтрально, затем прямотаки необходимых. Похоже, что момент окончательного поворота к последней точке зрения зафиксирован выходом в свет классического труда Дюверже, в котором, может быть, и не впервые было определенно сказано, что «свобода совпадает с режимом партий» [Дюверже 2000: 512]**, но именно благодаря которому это воззрение приобрело аксиоматический статус.

* Формальный запрет нацистских, в некоторые периоды времени — и коммунистических партий; запрет распространения и демонстрации определенных символов и текстов; западногерманская практика *Berufsverbot* etc.

** Первым о чем-то подобном, хотя и не без колебаний, писал еще Гарольд Ласки [Laski 1925].

Ключевую роль в этой перемене сыграло завершение перехода партийности в новое агрегатное состояние, выразившееся в формировании партийных систем — то есть устойчивых, предсказуемых паттернов, определяющих прежде всего взаимные отношения партий, но также и их отношения с государственными институтами, неполитическими элитами, гражданским обществом etc. Липсет и Роккан назвали этот переход «замораживанием» (*freezing*) и отнесли к 1910–1920-м годам, отметив, что даже те партийные системы, которые подверглись во второй четверти века тяжелым испытаниям, по их завершении восстановились в виде, очень близком к исходному [Lipset, Rokkan 1967: 50]*. Партии, обоснованно или нет идентифицированные как угроза политике, в состав систем не включаются (или включаются как раз в качестве объекта исключения и изоляции, как это было, например, с Итальянской коммунистической партией в 1950–1970-е гг.); условием вхождения партии в систему стала ее готовность играть по правилам, главное из которых — императивное требование быть частью и не претендовать стать целым. «Партии образуют “систему” только в том случае, если они суть части (во множественном числе); строго говоря, партийная система есть... результирующая межпартийного соревнования. Вид конкретной системы определяется взаимосвязью партий, тем, что каждая партия есть функция (в математическом смысле) других партий» [Sartori 1976: 441]. От этого самоограничения в конечном счете выигрывают и партии тоже (разумеется, только получившие входной билет в систему). Они избавляются от рисков перехо-

* В 1985 г. Липсет сделал существенное дополнение к этой концепции, допустив возможность «размораживания» и реформатирования партийных систем под влиянием новых социальных сдвигов [Lipset 1985: 115], что, однако, никак не дискредитирует основного смысла его совместной с Рокканом работы: партийные системы как таковые — относительно недавний модус партийности, до начала XX в. не наблюдавшийся.

да партийных распрей в гражданскую войну, в которой можно, конечно, победить, но можно и погибнуть; они (по крайней мере, их верхушки) интегрируются в состав демократической CIS, чего первоначальный ее проект вовсе не предполагал (в Конституции США нет ни одного упоминания о партиях не по недосмотру авторов, а именно потому, что по их замыслу она должна была стать антидотом от яда партийности); тогда и функция вертикальной интеграции выполняется более эффективно, превращая партии в действующие на постоянной основе элитные резервы и социальные лифты и повышая их привлекательность. Собственно говоря, и разделение властей, и «систематизация» партийности — две стороны одной медали. Если гарантии безопасности CVS до такой степени ослаблены и к тому же не существует верховного актора, способного применить санкции к покушающимся на оккупацию центра (ведь центр пуст, а воображаемый «народ», хотя его верховенство и постулировано, — не актер, он не может быть субъектом конкретного действия), то единственный остающийся выход — поместить потенциальных оккупантов в ситуацию Mutual Assured Destruction, принудить их к обоюдному сдерживанию и обратить таким образом столкновение частных пороков в общее благо.

Любопытный эпифеномен подобной модели — партийный центризм, еще одно привычное, банализированное явление, для вскрытия внутренней проблематичности которого требуются специальные методологические приемы. Пространство межпартийной конкуренции более, чем какое-либо другое, соответствует введенному Бурдьё образу «политического поля», децентрированного по определению, целиком подчиненного логике спроса и предложения, одномерного, линейного, спектрально организованного как «лево-правый» континуум. Глубинное основание функционирования этого поля — «дискурс войны» [Фуко 2005: 65–80], возникновение которого датируется XVII–XVIII вв. «Мы все находимся в состоянии войны по отношению друг к другу; фронт войны прони-

зывает все общество, и именно он определяет нашу принадлежность к тому или иному лагерю. Нет никого, кто оставался бы нейтральным. Поневоле каждый является противником другого. /.../ Описанию общества как большой пирамиды, которое было дано в средние века... противопоставляется... бинарная концепция общества. Есть две группы, две категории индивидов, две противостоящие друг другу армии» [Ibid.: 68]. Фуко говорил здесь о двух полюсах, задающих шкалу политической идентификации, полюсах, между которыми вынужден выбирать любой актер и притяжение которых тем самым опустошает центр. Возникновение этого дискурса прямо выводилось им из распада иерархических образов общества. «Связь истины и мира, истины и нейтральности, ее близость к... срединной позиции... эта связь... прекращается. В таком дискурсе истина проявляется тем лучше, чем четче она выражает позицию в борьбе. Именно принадлежность дискурса к определенному лагерю, что можно обозначить как позицию, смещенную по отношению к центру, позволяет раскрыть истину... “Чем более я отдаляюсь от центра, тем лучше вижу истину”» [Ibid.: 69–70]. Соответственно, центр представляет собой место лжи, место производства «иллюзии и заблуждения, с помощью которых враги заставляют вас верить в то, что вы находитесь в упорядоченном и мирном обществе» [Ibid.: 70]. Враг должен быть уничтожен: «Этот дискурс отрубает голову королю» [Ibid.: 76], а равно и всем прочим претендентам на занятие подлинно центральной позиции. Полностью дискредитируя упорядочивающую и умиротворяющую функцию центра, «дискурс войны» знаменует возврат западной политической формы к состоянию, описанному в 29-м (53-м в нумерации Дильса-Кранца) фрагменте из Гераклита: «Война — отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других — людьми, одних творит рабами, других — свободными» [Гераклит 1989: 202]. Прогресс оборачивается регрессом — не то что к дохристианской, но даже к досократической политике.

Фуко проанализировал раскрытие «дискурса войны» в расовой теории, полностью упустив знаки его присутствия в современном модусе партийности — вообще-то гораздо более очевидные. Война здесь, конечно, существенно смягчена множеством норм и правил ее ведения, цивилизована; но сама логика межпартийной конкуренции полностью соответствует его описанию. Макросоциальный центр для партий недоступен и запрещен, а его жалкая проекция, срединная зона партийного «политического поля», нейтральна и бессодержательна — чтобы обрести хоть какое-то содержание, партийная идентичность должна отклониться от нее. При этом партийное «политическое поле» структурировано прежде всего бинарным «лево-правым» континуумом, это многократно эмпирически подтвержденный факт — многомерные его модели разрабатываются, но преимущественно как бесполезные интеллектуальные упражнения и только [Джанда 1997: 97–102; Budge, Robertson, Hearl 1987]. Собственно, о том же писал еще Дюверже, настаивая на неосуществимости партийного центризма: «Политические решения, как правило, предстают в дуалистической форме. /.../ Любая политика внутренне содержит выбор между двумя типами решений; те, что называют промежуточными, тоже связаны с тем или другим основным типом. А это значит, что в политике не существует центра: в ней можно иметь партию центра, но не течение центра или доктрину центра. Центром называют по существу то место в пространстве, где сосредотачиваются умеренные представители противоположных направлений: это умеренные правые и умеренные левые. Всякий центр внутренне, в самом себе противоречив, он всегда остается разделенным на две половины: левый центр и правый центр. /.../ Судьба центра — это, образно говоря, разрываться на части (быть четвертованным), колебаться или исчезать... Извечная мечта центра — достичь синтеза противоречивых устремлений, но ведь такой синтез возможен

лишь в сознании. Действие — это всегда выбор, а политика — это действие» [Дюверже 2000: 276].

Тут есть интересный момент: пусть не течение и не доктрина, но «партия центра» все-таки возможна? Да; и появление проектов такого рода неизбежно. Оно объясняется не только рациональным расчетом на мобилизацию электоральных групп, склонных к умеренности и благонаравию; генеральная его причина — неустранимое ощущение ущербности пребывания в поле межпартийной конкуренции, неполноты возможного в нем политического бытия. Тогда естественно возникает стремление все же обойти парадигматические ограничения, наложенные CVS и поддержанные CIS современной западной политической формы, вырваться из горизонтальной плоскости в раскрытое иерархией пространство, из части стать целым. Но партийный центризм симулятивен. «Партия центра» ищет превзойти собственную партийную природу, *имитируя* тот центр, *быть* которым ей воспрещено. Поэтому последовательные центристы неизменно тшатаются представить себя не совсем партией и более чем партией, многозначительно намекая на некие особые отношения, в которых они состоят с политической истиной и общим благом, отношения, недоступные идеологически профилированным партийным акторам. В крайнем выражении эта амбиция выливается в бунт против всего демократического порядка, влекущий за собой либо элиминацию взбунтовавшегося актора, либо, в худшем варианте, сперва установление им тоталитарного режима и только затем — опять же его элиминацию, но уже вместе с режимом и с гораздо большими издержками (Пьер Сальмон определяет фашизм как «экстремизм центра» [Salmon 2002: 79]). В менее же радикальных формах, не претендующих на упразднение демократического порядка, то есть в «нормальных» условиях, центризм просто неэффективен — как показали Рэйчел Кремона и Майкл Макдональд, корреляция между центризмом и победой на выборах в действительно-

сти очень слаба, что «подрывает надежды партий, делающих ставку на центризм как на выигрышную стратегию (winning strategy)» [Cremona, McDonald 2006: 12]. Фальшь партийного центризма неискоренима; песок — плохая замена овсу.

Глава 6

Нестандартные центры в поисках другой легитимности: суррогаты империи

...unus fiat ex pluribus*.

Marcus Tullius Cicero

В предыдущих главах исследовалось происхождение и описывались основные черты идеального типа современного государства — территориально ограниченной суверенной политики, логика легитимирующего трансцендирования которой потребовала придания ей национальных и демократических черт. Разумеется, исторические государства в той или иной степени от идеального типа отклоняются. Точнее, никакой идеальный тип, будучи только аналитическим конструктом, не в состоянии охватить все множество реальных практик, формально входящих в его «зону покрытия», — он используется для решения иных задач. Но особый интерес представляют отклонения от типа, носящие не количественный и окказиональный, а качественный и систематический характер, — они не бывают случайными, они указывают на некоторые существенные обстоятельства за пределами идеал-типического. Одно из наиболее примечательных отклонений такого рода — феномен «современных империй».

«Современные империи» суть определенный класс макрополитических систем XVI—XX вв. (то есть времени превращения государственной политической формы и в нормативный стандарт, и в наиболее распространенный в мире способ политической организации), явным образом — и по своим внешним характеристикам, и по институцио-

* ...из многих явится единое (лат.).

нальному дизайну, и по особенностям функционирования — отличных от государства, представляющих собой нечто большее (в любом смысле слова, от физического до ценностного), чем государство. Похоже, что качество «супрагосударственности» и позволяет объединять в один класс столь разные явления: империи «морские» и «сухопутные» («континентальные»), «колониальные» и «классические», более «традиционные» и более «модерные». В исследованиях последних лет хорошо видна тенденция к обобщающим концептуализациям, убедительно обосновывающим сравнимость — в разных комбинациях — Испанской, Британской, Французской, Австрийской, Прусской и даже Российской империй (совсем уже незападные по своему происхождению Османская держава и Китай тоже нередко включаются в это поле). «Еще недавно в историографии существовала практически непроницаемая мембрана между континентальными империями, которые было принято описывать как “традиционные”, и морскими империями, которые описывались как “модерные”. Эта фронтальная оппозиция сегодня успешно разрушается» [Миллер 2006: 49].

Именно «современные империи» находятся в фокусе внимания бурно развивающейся *new imperial history*. Корпус работ, созданных в рамках этого научного движения, настолько велик, а круг поставленных проблем настолько широк, что сколько-нибудь детализированный их обзор здесь невозможен*. Поэтому целесообразно ограничиться указанием на несколько моментов, прояс-

* Для знакомства с ним целесообразно обратиться прежде всего к томам издающихся с 2000 г. журналов «Ab Imperio» (Россия) и «Kritika» (США). См. также Barkey, Hagen (eds.) 1997; Герасимов и др. (ред.) 2004; Миллер (ред.) 2004, 2005; Burbank, Hagen, Remnev (eds.) 2007. Минимальным введением в вопрос может послужить первая глава цитированной выше монографии Алексея Миллера [Миллер 2006: 13-53]. В большинстве своем названные исследования посвящены российской проблематике, однако элементы теории в них достаточно представлены.

няющих отношение «современных империй» и к более чистой имперской политической форме, и к идеальному типу государства.

С одной стороны, в самоописаниях «современных империй» Запада почти неизменно присутствовали указания на их досовременную — то есть римскую — генеалогию. Рим как символический образец сохранил значимость даже в радикально изменившейся парадигме. «Спекулятивные корни европейских морских империй современности уходили к империям Древнего мира. Прежде всего Рим был поставщиком идеологии, языка и политических моделей для колониальных систем Испании, Британии и Франции — так как место *Imperium Romanum* в политическом воображении Западной Европы всегда было уникальным. Не только потому, что она воспринималась как величайшее и наиболее могущественное политическое общество на свете, но и потому, что поколения сочинителей приписывали ей особое, иногда божественное предназначение» [Pagden 1995: 11–12]. Конкретные выражения этой установки могли различаться, но практически всегда ей придавался серьезный, далеко не только декоративный смысл. «Отсутствие разрыва между древней и современной *imperia* гарантировалось не только преемственностью власти от Августа к Константину Великому и от Константина через Карла Великого к Карлу V, *alter Karolus*, но и целями, которые преследовали все эти монархи» [Ibid.: 41] — так описывает Энтони Пагден воззрения XVI в., приводя многочисленные примеры влиятельности этой мысли*. И Пьер Шоню не сомневался в том, что держава Карла V,

* Например, буллы папы Александра VI, изданные в 1493 г. и предоставившие Фердинанду и Изабелле право распоряжения вновь открытыми на западе заокеанскими землями, «до конца XVIII в. трактовались историографией Испанской империи как дар, подобный в некотором отношении Дару Константина» [Pagden 1995: 32], что заставило испанских авторов до последней возможности отрицать доказанную еще в 1440 г. подложность последнего.

этот «агрегат 17 корон», считалась продолжением Священной Римской империи [Chauni 1980: 269]. И Жан Беранже еще продлевал эту линию, вплоть до империи отдаленных потомков Карла V — габсбургской Австро-Венгрии [Bérenger 1980: 311]. И Жан Тюлар не прошел мимо тех многочисленных аллюзий, которые связывали империю Наполеона, вроде бы беспрецедентное и совершенно современное предприятие, с ее предшественницами. Он указывал на аналогии в стадиальности того процесса, который привел к установлению империи («Как не вспомнить об эволюции Рима: от монархии к республике, от республики к Империи» [Tulard 1980: 282]); на сознательно выстраивавшиеся параллели между образом Наполеона, с одной стороны, и образами Августа и Карла Великого, с другой [Ibid.: 283–284]; на этапы развития наполеоновской территориальной концепции — «от теории естественных границ к теории каролингского наследия, чтобы прийти в итоге к Империи, организованной на римский манер (à la romaine)» [Ibid.: 290]. Даже структурно эта империя строилась по тому же образцу: «...ее основания были заимствованы преимущественно в римском мире: законодательство, дороги и армия стали важнейшими факторами той унификации, которой он желал, сохраняя гибкость в остальном» [Ibid.]. А в «сценариях власти» (термин Ричарда Уортмана [Уортман 2004]), в техниках политической репрезентации, в иконографии и эмблематике империй Рим в разных своих ипостасях фигурировал еще чаще, чем непосредственно в политической практике. Выше не раз отмечалось, что символическое измерение власти говорит о ее природе не меньше, а, может быть, больше, чем прагматическое.

Непременная необходимость возведения новой имперской реальности к Риму иногда порождала сугубые нелепости — Пагден упоминает гуманиста Луция Мариния Сикула, утверждавшего, что Америка некогда входила в состав Римской империи (доказательством служила якобы найденная на берегах *Tierra Firme* монета с изобра-

жением Августа), и королевского историографа Гонсало Фернандеса де Овьедо, настаивавшего на вестготском происхождении индейских племен [Pagden 1995: 39]. Но именно абсурдность отдельных эксцессов как раз и является показателем той важности, которой обладала проблема римской преемственности *in toto*. Легитимация притязаний, слишком далеко выходявших за рамки обычного для государства (и тем самым делавшихся имперскими), без эвокации призрака Рима оказывалась невозможна или по меньшей мере затруднительна — его приходилось вызывать даже сомнительными методами. Поэтому «образ империи как объекта новых и новых “реноваций” занял центральное место среди тех идеологических форм, в которые поздние европейские империи облекали свои разнообразные проекты и политические идентичности» [Ibid.: 27]. По замечанию Алена Безансона, «империи вновь и вновь создаются по более или менее искаженной, более или менее воображаемой модели империи ушедшей... империи — это псевдоморфозы псевдоморфоз» [Débat général 1980: 482–483]. Впрочем, у ряда «реноваций» должна же быть отправная точка, и в начале цепи псевдоморфоз необходимо присутствует нечто, к чему неприложим префикс «псевдо-», — иначе пришлось бы, перефразируя Эрнеста Ренана, уверовать в существование «империи орангутангов» и не остановиться даже на ней. Эта отправная точка, этот неуничтожимый, судя по всему, символический образец, «ушедшая империя» — конечно, все тот же Рим.

В CVS разных империй апелляции к Риму и вообще к традиции могли занимать большее или меньшее место, выражаться с той или иной интенсивностью. Жак Лафей вообще предложил различать «две семьи империй. Одна, берущая начало в Римской империи, включает империю Каролингов, Испанскую империю и Австро-Венгрию: тут империя есть прежде всего общность веры, политическая система, зиждущаяся на трансцендентном основании, на восстановленном мифе Священной Империи. /.../ Все

прочие империи — и особенно современные колониальные — представляют собой территориальные приобретения, сделанные находящейся в центре европейской нацией, господствующей над нациями неевропейскими» [Grimal (Débat) 1980: 364]. Видимо, нечто подобное имеет в виду Сеймур Беккер, когда противопоставляет «старые колониальные империи, созданные в обеих Америках европейскими державами в XV I—XVII вв. и в основном утраченные в период с 1776 по 1825 г.», и «империи, созданные в Африке, Азии и Океании европейскими державами и Соединенными Штатами в XIX — нач. XX в.» [Беккер 2004: 69] — ведь критерием различения ему служит прежде всего их отношение к имперской традиции: «Старые европейские колониальные империи были весьма похожи на своих предшественниц /.../ Европейские колониальные империи XX в. были другими» [Ibid.: 70].

Вопрос о соотношении «современной империи» и нации — значительно более сложный, чем представлялось Лафею в 1980 г., — будет затронут ниже; в целом же последние достижения сравнительной истории империй заставляют предположить, что в этом случае следует говорить не о жесткой дихотомии, но о континууме, полюса которого (явно выраженная приверженность римской традиции и полное ее игнорирование) представляют собой абстракции, а реальные империи расположены между ними. Ближе всего к последнему полюсу находится, скорее всего, Британская империя — что естественно, поскольку в основе ее автономной политической идентичности лежит как раз разрыв с Римом, выраженный в знаменитых словах Акта об ограничении апелляций 1533 г.: «...this realm of England is an empire» [Act 1963: 427] — и подкрепленный год спустя Актом о супрематии. Но Пагден настаивает на том, что «даже англичане, чья ветвь христианства, отделившись от папства, одновременно отделила себя и от исторического наследия средневековой империи» [Pagden 1995: 35], полагали распространение христианской религии мотивом имперской экспансии в

степени, сопоставимой с той, в которой этот мотив был значим для более католических (i.e. «римских») стран [Ibid.: 35–37]. Сакральный компонент имперской миссии оставался в целом тем же, даже если имя Рима, в соответствии с принципом *nomina sunt odiosa*, вслух не произносилось (а иногда все-таки произносилось — ср. восклицание Томаса Карлейля: «Римляне стинули, англичане явились» [Carlyle 1840: 71]). Кроме того, сомневался же английский историк XIX в. Джон Сили в имперской сущности Британии: «Наша Империя не является империей в обычном смысле этого слова» — и считал более точным называть ее «огромным английским государством» [цит. по: Ливен 2007: 66], возможно, не только преследуя полемические цели, но подразумевая и действительно довольно отдаленное отношение Британской империи к классическим римским образцам.

С другой стороны, «современные империи», сколь бы значительную легитимирующую роль ни играли для них соображения преемственности, трансляции и «реновации», все же современны (в смысле *modern*). Современен был прежде всего тот субстрат, из которого они слагались и который воспроизводили в расширенном масштабе. Субстратом «современных империй» были государства.

Расширительное употребление слова «государство» для обозначения политической организации как таковой постепенно выходит из моды. Причем дело не только в том, что, по справедливому замечанию Хархордина, «когда-то термин этот был результатом лингвистической и политической инновации, и на его утверждение потребовалось много усилий различных институтов и организаций и, прежде всего, самого государства» [Хархордин 2002a: 6], — история понятий есть в то же время история обозначаемых понятиями сущностей, и внедрение в пространство языка представления о «государстве как об относительно автономном аппарате правления, отделенном как от личности правителя, так и от совокупности управляемых» [Хархордин 2002b: 161], шло параллельно

строительству самого этого аппарата в социальной реальности, то опережая события политической истории, то следуя за ними. Государство, как было уже неоднократно повторено и показано (в том числе и в этом исследовании), представляет собой исторически определенный феномен, время и место рождения которого могут быть с достаточной точностью установлены, феномен, отличный от других политических форм — и в первую очередь от формы имперской, в противоборстве с которой и как альтернатива которой он возник. Тем не менее в определениях империи «государство» как родовое, зонтичное понятие все еще встречается. Более того, терминологическая строгость Тилли (см. вторую главу), Джона Армстронга («сложносоставное политическое сообщество, инкорпорировавшее в себя малые политические единицы» [Armstrong 1982: 131]) или Питера Кейна и Энтони Хопкинса («мультиэтнический конгломерат, удерживаемый вместе транснациональными организационными и культурными узлами» [Cain, Hopkins 2002: 664]), успешно обходящихся без него в своих дефинициях, остается скорее исключением. Широко известная формула Майкла Дойла — «Империя есть отношение политического контроля, установленного некоторыми политическими обществами над фактическим суверенитетом других политических обществ» [Doyle 1986: 19] — вроде бы нейтральна, за исключением упоминания об отсылающем к государству «суверенитете», но ее расшифровка заставляет заподозрить неразличение империи и государства: «Некоторые государства располагают централизованными правительствами, дифференцированными экономиками, широкой политической лояльностью. Эти атрибуты позволяют им и побуждают их господствовать над другими политическими обществами и характеризуют имперские метрополии. Другие общества уязвимы для господства и склонны к коллаборационизму. Эти “империализуемые периферии” вовсе не имеют правительства или, в лучшем случае, имеют правительство глубоко рас-

колотое, их экономика не дифференцирована, а политическая лояльность отсутствует или тоже фрагментирована» [Ibid.: 19]. Дальнейшее чтение книги Дойла окончательно убеждает в том, что качественной разницы между империей и государством для него не существует — только количественная. Подкупающая простота этого воззрения на природу империй, сводящегося вообще-то к тому, что сила сильнее слабости, доведена до предела Файнером: «Империя — это очень большое государство» [Finer 1997: 8], и сделанная им далее оговорка, позволяющая считать империей все же не любое большое государство, а только специально склонное к завоеваниям и доминированию, уже мало что меняет.

Это, конечно, не просто недоразумение. В случае «современных империй» (но именно и только в нем) провести грань между ними и государством особенно сложно и даже не всегда возможно — их специфике определения Дойла, Файнера и им подобные в некоторой степени соответствуют. С XVI в. слово «империя» стало все чаще употребляться, в развитие формулы «*imperator in regno suo*», как «синонимичное раннему значению термина *status*, государство» [Pagden 1995: 13] — в частности, так оно используется в упомянутом Акте об ограничении апелляций, где указывает на независимость британской короны от какого-либо внешнего авторитета. Одновременно «империя» могла быть и «высшей военной и законодательной властью над протяженными и разнообразными территориями» [Ibid.: 15] (воззрение тоже не новое — в третьей главе говорилось, что оно обнаруживается еще в каролингские времена), и просто единоличной монархией. «Все три смысла понятия *imperium* — ...независимое, «совершенное» (*perfect*) правление, территория, включающая более одного политического сообщества, абсолютный суверенитет единственного лица — сохранились до конца XVIII в., а иногда и гораздо позднее» [Ibid.: 17]. Смыслы пересекались, накладывались, противоречиво взаимодействовали друг с другом и с иными актуальными

политическими концептами*. Традиционное понимание империи как космократии, как опирающейся на сакральную легитимацию единственно возможной формы мира в ходе этих контroversз неизбежно затемнялось, тем более что в политической реальности ему уже не отыскивалось никаких референтов. Политическая реальность реорганизовывалась в соответствии с национально-государственной нормой, новый *Weltanschauung* усваивался повсеместно, не исключая и Священной Римской империи (в которой становилось все меньше священного и римского и все больше — испанского, затем австрийского). То, что осталось от идеи империи, перетолковывалось в новом ключе — питавшие ее трансцендентные энергии истощались, и на первый план выходили вполне посюсторонние, внешние, *технические* параметры. Стало можно помыслить много империй одновременно. Стало можно считать империей не только открытое, потенциально безграничное пространство эманаций, излучаемых уникальным центром, но и гетерогенный ансамбль, в силу тех или иных причин составившийся из территориально ограниченных, замкнутых в себе политий («Империя — это были государства», — лаконично определил Шоню природу державы Карла V [Chaunu 1980: 258], что еще более верно в отношении, скажем, Наполеоновской или Австро-Венгерской империй), и даже отдельную такую политию, обросшую достаточно впечатляющим, превосходящим некоторую критическую массу количеством зависимых владений (подкласс колониальных империй).

Поэтому противопоставление «национального» и «имперского», оправданное в идеал-типическом плане, применительно к «современным империям» должно быть су-

* Один из наиболее интересных поворотов сюжета также зафиксирован Пагденом и будет затронут ниже: «Вообще-то не было никаких причин, препятствовавших подлинной республике — *res publica* — быть еще и империей, однако она никак не могла быть... монархией» [Pagden 1995: 16].

щественно скорректировано и смягчено. Эти империи создавались нациями; но они и сами создавали нации — и на своей периферии (чрезвычайно многочисленны исследования, посвященные «воображению» и конструированию периферийных идентичностей функционерами имперских центров, будь то в видах удобства управления или сообразно последним научным веяниям, — в результате чего национальная форма придавалась совсем не помышлявшим о том сообществам и группам), и в центре: «Только в результате тяжких трудов по национальной гомогенизации... иерархические империи превратили свои метрополии в сравнительно эгалитарные нации-государства, основанные на представлениях о гражданском равенстве» [Миллер 2006: 50]. К тому же многие из тех наций, первичный импульс к формированию которых был дан империями, затем восстали против них и достигли окончательной консолидации в борьбе против имперского владычества, вдруг ставшего из благодетельного или непреложно данного решительно непереносимым. В других случаях нации создавались в порядке миметической реакции: «...элиты, и в особенности интеллектуалы, принимают и приспособливают для своих нужд западные идеи нации и национального возрождения. Национализм расцветает в специфической атмосфере европейского национализма и колониализма; однако как только крошечная прослойка интеллектуалов обеспечит его появление в какой-либо стране-реципиенте, дальнейшее распространение его идей обретает способность к саморазвитию и самовоспроизводству» [Смит 2002: 238] — далее Смит критикует это воззрение, но так и не отвергает его. Точнее, все это происходило *одновременно* — в бурлящем котле модернизации, ввергавшей все новые политии в отчаянную борьбу за повышение собственной эффективности и конкурентоспособности, национальное и имперское соединялись в разных пропорциях и подчас странных комбинациях. «Нация как способ преодолеть империю и... империя как способ преодолеть нацию» [Débat général 1980: 483] — афористичное выска-

звание Безансона великолепно передает структуру исторической ситуации, в которой процессы empire- и nation-building образовали парадоксальную амальгаму.

И все же национальный принцип постепенно брал верх над имперским. Прогрессировавшая секуляризация и рационализация закономерно девальвировали сверхценность имперской миссии, ее абсолютные и универсальные черты стирались сосредоточенностью на прагматике обустройства ограниченного сообщества, существующего *hic et nunc*. Этот внутренний конфликт обнаруживается в «современных империях» с самого начала Нового времени, уже в XVI в.: «Империя Карла V была переходной институцией. Представления, благодаря которым она жила в сердцах многочисленных народов, восходили к христианству и крестовым походам. Реальность же была современной (*moderne*) /.../ Империя как гарантия *pax inter christianos* и защитница отечества христиан от турецкого нашествия уступила место “империалистическому” проекту отвоевания Европы у протестантов /.../ Империя сменила смысл. Она больше не имела смысла» [Chaunu 1980: 270]. «Идея римского императора, главы христианского мира и сюзерена всех прочих владетелей... Европа наций покончила с ней, спорной уже во времена Карла V» [Bénger 1980: 331]. Некогда острое переживание миссии вырождалось в «смутный, полусознанный образ бесспорного предназначения Великобритании к управлению другими народами» [Grimal 1980: 362] или вообще исчезало — неподдельный трагизм звучит в вопросе, заданном австрийским юристом и политиком рубежа XIX — XX вв. Йозефом Редлихом: «Каким образом эта империя, в которой никто не обладает имперским чувством, могла бы сохранить свою сплоченность?» [цит. по: Bénger 1980: 319]. Место имперского чувства все более явно заступал бухгалтерский расчет, хотя «остаточная электризация» имперской политической формы дискредитированным и вытесненным сакральным содержанием иногда неожиданно прорывалась во вроде бы предельно рациональный дискурс: «Тот должен по праву,

декретом самой Небесной канцелярии, владеть этими землями, кто может лучше извлекать из них любую благородную продукцию, какую они созданы приносить» [Carlyle 1849: 674; цит. по: Войтоловский, Гудев, Соловьев (ред.) 2005: 28]. Как странно и вместе с тем многозначительно выглядит проговорка Карлейля, фундирующая логику максимизации прибыли апелляцией к божественному промыслу (и вряд ли объяснимая только особенностями протестантской этики, в духе которой Карлейль воспитывался). Но это были уже «воспоминания опилок о магнитном поле». Эволюция же реальной практики «современных империй» привела к тому, что к ним действительно стали применимы определения, подобные предложенным Дойлом и Файнером, оперирующие только внешними признаками и игнорирующие содержательную сторону дела. Еще более показательный пример такого подхода отыскивается у Доминика Ливена: «Я определяю империю до последней степени просто и незамысловато: это могучая держава, оказавшая большое влияние на международные отношения того времени» [Ливен 2007: 19–20]. Пожалуй, незамысловатее и впрямь некуда.

Вообще в том, что касается «современных империй», случилось своего рода *qui pro quo*. Так вышло, что *new imperial history* сосредоточена именно на них и крайне редко обращается к досовременному имперскому опыту. Историки этого направления принимают «современные империи» за империи как таковые, полагая правомерность их соответствующей идентификации самоочевидной. Действительно, восприятие именно этих политических образований как империй «по умолчанию» превратилось в автоматизм (и благодаря их самоописаниям, и благодаря социальным наукам), который очень сложно поставить под сомнение, проблематизировать. И все-таки в более долгой временной перспективе становится видно, что «современные империи», строго говоря, представляют собой не столько империи *stricto sensu*, сколько их суррогаты, гибридные формы, порожденные модернизацией. Взаимодействие империи

как традиции и государства как инновации было перекрестным. Имперское и национальное неоднократно менялись местами и даже именами, внутри имперских рамок конструировались национальные институты и культуры, нации в погоне за могуществом переходили и превосходили собственные границы, при этом перенимая отдельные имперские практики — и в плане технологическом («незавершенное колесо» — действительно эффективная модель организации больших систем и управления их ресурсными потоками), и в плане ценностном (цивилизаторские миссии «современных империй» все-таки прорабатывались, и это было функциональным решением — сам по себе шкурный интерес метрополии, лишенный идеологического обоснования, был бы недостаточен для создания и поддержания расширенных, макрополитических систем). Айзенштадтовская концепция *multiple modernities* [Eisenstadt 1998, 2003] вдохновляет исследователей «современных империй», корректируя прежнее восприятие их как безнадежно архаических, побуждая к «сравнению их реакций и способов приспособления к вызовам Нового времени» [Миллер 2006: 43]. Отсюда следовало бы сделать еще один шаг и признать, что эти объекты изучения являлись империями постольку, поскольку не были (еще не стали) современными, и являлись современными постольку, поскольку не были (переставали быть) империями.

Ведь постепенно все «современные империи» подверглись демонтажу, когда обвальному, когда управляемому. Первая мировая война уничтожила континентальные империи*. Она же обозначила как базовый и сценарий кон-

* Задаваться вопросом, «все ли эти империи находились к началу войны в фазе необратимого упадка? Возможно, некоторые из них переживали кризис, исход которого не был заранее предопределен?» [Миллер 2006: 42], допустимо: на самом деле история вполне терпит сослагательное наклонение, а основания стабильности империй представляют гораздо больший интерес, чем причины их краха. Но осуществившийся факт все же весомее постулированного шанса.

ца империй колониальных (вильсонской программой национального самоопределения и введением Лигой Наций понятия подмандатных территорий), который и реализовался уже после следующей мировой войны — кстати, начатой Германией во имя шедшего в разрез с базовым сценарием маниакального имперского проекта III Рейха (впрочем, все равно *национал-социалистического*) и закончившейся его полным разгромом*. «Современные империи» были попыткой преодоления онтологической ограниченности государственной политической формы — и в долгосрочной перспективе она провалилась. И CVS, и CIS этих политических организмов необратимо перерождались под мощным мутагенным воздействием концептов «нации» и «демократии». Само функционирование «современных империй» создавало и усугубляло дефицит их легитимности. От ядра до периферии они

* Более ранний имперский проект, выдвинутый итальянским фашизмом, по понятным причинам обычно остается в тени германского. Однако то, что идея «*stato totalitario*» родилась именно в Риме, что однопартийное и отрицавшее принцип разделения властей фашистское государство настойчиво тщилось представить себя сукцессором Римской империи, что в систему его институтов входило, в частности, учреждение под впечатляющим названием «Комитеты действий за римскую универсальность» (*Comitati d'azione per l'universalita di Roma*) [см. подробнее Cuzzi 2005] — вряд ли совсем случайно. И в XX в. Рим остался местом производства специфических ценностных и институциональных образцов, коннотирующих с представлением об имперской политической форме. Одни из них, как фашизм, признаны извращением западной политической традиции; но другие рассматриваются как ее естественное и легитимное развитие. Так, — еще одно обстоятельство, в случайность которого трудно поверить, — начало «европейской интеграции» было положено в 1957 г. заключением Римских Договоров. Среди множества исследований, опубликованных к 50-летию события, есть, кстати, ценная книга Яна Зеленки «Европа как империя: природа расширенного Европейского союза» (Zielonka 2006). Впрочем, вопрос о правомерности подобной идентификации современной Европы еще будет затронут.

транслировали, распространяли и водворяли государственную парадигму политической мысли и политического действия, тем самым мультиплицируя модель национального демократического государства, для которой сыграли роль куколки. И бабочка вылетела, оставив за спиной сброшенную оболочку. Конечно, Геллнер был прав, когда напоминал о необходимости принимать в расчет не только силу, но и слабость национализма: «Именно незалайшая собака навела Шерлока Холмса на правильный след. Количество потенциальных, «незалайвших» национализмов гораздо больше, чем заявивших о себе в полный голос» [Геллнер 1991: 103]. Да, не все национализмы, какие только можно вообразить, «залаяли»; но во второй половине XX в. весь земной шар был поделен между «залайшими» (при всем разнообразии в тональностях и громкости «лая»), о чем говорит хотя бы формат Организации Объединенных *Наций*. Именно расширенное воспроизводство государства как генерального политического стандарта стало главным результатом деятельности «современных империй». По его достижении «современные империи» сошли со сцены. Эти суррогаты империи оказались нежизнеспособны. Они повторили судьбу Кроноса, низвергнутого в Тартар собственными детьми.

Другая явная абберрация «нормальной» государственной политической формы — федерализм. В отличие от «современных империй», его история не завершена, проблематика федерализма — одна из наиболее актуальных тем не только академических, но и политических дискуссий. Даже если вынести за скобки незападные или не вполне западные сюжеты (такой, например, как возможный итог непрерывных экспериментов, которым подвергается формально федеративная и сущностно неопределенная российская государственность), оставшийся перечень обсуждаемых вопросов будет достаточно впечатляющ: испанские, итальянские, британские процессы децентрализации, регионализации, автономизации etc., квалифицируемые многими наблюдателями

именно как федерализация (что терминологически некорректно, однако же и не случайно); разворачивающееся параллельно им строительство Европейского союза, которое, при всех оговорках, делает сценарий возникновения некоей мегафедерации по меньшей мере возможным; наконец, борьба за укрепление/низвержение глобальной гегемонии США — перед всеми ее участниками с неизбежностью возникает вопрос об источниках этой гегемонии и, следовательно, о том, в какой степени таким источником является уникальный американский федерализм. Чаще всего в этих дискуссиях федерализм рассматривается инструментально, как ключ, подходящий ко многим замкам; проблема сводится к доказательству или опровержению пригодности федералистского ключа в том или ином конкретном случае, месте и времени. Однако всякий инструмент — и тем более всякая вариация политической формы — обладает своей собственной, вовсе не самоочевидной для конечного пользователя природой, накладывающей значительные ограничения на его использование. Природа же федерализма становится предметом обсуждения гораздо реже, чем ожидаемые результаты его инструментального применения.

Контекст современных размышлений о федерализме изменчив, зыбок и неопределен — точнее, этих контекстов сразу несколько, и разграничиваются они нечасто. То ли федерализм есть институциональная гарантия политической свободы* — но Уильям Райкер убедительно показал «отсутствие простой каузальной связи между федерализмом и свободой» [Riker 1964: 15], и решительно непонятно, почему столь многие бесспорно свободные общества (собственно, большинство таковых) без этой гарантии легко обходятся. То ли федерализм есть ценност-

* Сторонники подобного воззрения обычно определяют федерализм как «территориальную форму демократии», приписывая эту формулу Томасу Джефферсону, — причем сомнительность атрибуции не снижает популярности дефиниции.

но нейтральная разновидность институционального дизайна, соотносимая не с проблемой свободы, а лишь с проблемой эффективности, — но почему тогда не существует недемократических (хотя бы отчасти) федераций, а эксплуатация этого наименования откровенно попирающим дух свободы режимом (например, советским) превращает его в фикцию, маскирующую истинное положение дел? То ли федерализм есть закономерный продукт исторической эволюции и адекватная политическая рамка тех обществ, внутренняя гетерогенность которых превышает некое пороговое значение, — но, во-первых, практически все общества некогда были гораздо более гетерогенными, чем сегодня, и в процессе усвоения государственной модели, закономерно потребовавшей «произвести народ» [Valibar 1992: 157] как адекватный задаче людской субстрат, их неоднородность была успешно элиминирована или хотя бы заметно снижена; во-вторых, в мире функционируют и федерации, возникшие в результате как раз довольно интенсивного вмешательства в ход исторической эволюции, причем нередко даже в не слишком гетерогенных обществах (Австрия, Мексика, Пакистан, Танзания, ЮАР).

Непрерывная подмена контекстов превращает споры о федерализме в подобие хора глухих. Разумеется, первым шагом к их упорядочению должно быть более строгое определение самого предмета дискуссии. Пожалуй, дальше всех продвинулся в решении этой задачи Салмин, с жестким заявлением которого — «мы... вправе требовать, чтобы термин «федерализм», если уж он используется, означал что-то особое в сравнении с такими понятиями, как децентрализация, регионализм, автономизм, местное самоуправление или субсидиарность /.../ Причем отличие должно быть качественным, а не только количественным» [Салмин 2002а: 44] — нельзя не солидаризироваться. Салмин ориентировался прежде всего на два критических признака федерализма, выделенных Кеннетом Уизером: «Федеративное правление предполагает, во-пер-

вых, что распределение функций между правительствами федерации и штатов не может быть изменено ни федеральным правительством, действующим в одностороннем порядке, ни правительствами штатов, действующими в одностороннем порядке, и, во-вторых, что выполнение федеральным правительством предназначенных для него функций не может контролироваться правительствами штатов и наоборот. Федеративное правление означает, следовательно, разделение функций между сотрудничающими властями (authorities), которые в том, что касается отправления усвоенных ими функций, никак не подчинены друг другу» [Wheare 1991: 83–84; см. также Wheare 1980]. Выбор именно этих признаков абсолютно обоснован и эвристически продуктивен — к ним, вслед за Престоном Кингом, стоило бы добавить разве что «особое, или укрепленное (entrenched), представительство (регионов. — С.К.) в процедурах принятия решений на центральном уровне» [Кинг 2000: 14]. Но даже предельно строгого определения термина недостаточно в ситуации, когда не сформирована сама рамка словоупотребления, когда аналитическая оптика вообще не сфокусирована. Федерализм явно заслуживает того, чтобы рассматриваться в еще более широком контексте, чем это обычно принято, включающем в себя вышеназванные и не сводящиеся к ним, — в контексте истории западной политической формы как таковой, утраты ею имперских черт и приобретения черт государственных.

Тогда федерализм оказывается довольно-таки загадочным явлением. Он слишком далеко отклоняется от идеального типа суверенного государства (подвариантом которого выступает в обыденном представлении), фактически отрицая само боденовско-гоббсовское видение суверенитета как *jus in omnia** — точнее, признавая его

* Недопустимо, конечно, забывать и об ином решении проблемы суверенитета, предложенном в начале XVII в. Иоанном Альбузием, — о его концепции сложносоставного политическо-

исключительно в качестве политического Перводвигателя, не подлежащего и недоступного никакому дальнейшему переносу и присвоению какой бы то ни было персоной, группой, институтом или комплексом институтов. Интегральной фигуре суверена противопоставляется дифференцированная множественность принципиально не-суверенных политических инстанций, взаимодействие которых носит преимущественно вынужденный и нередко конфликтный характер. «...Отсутствует понятие государства как такового. Политически полномочный народ /.../ учреждает всевозможные правительства и передает им столько власти, сколько считает нужным. Ни одно правительство не является полностью суверенным, оно обладает только теми полномочиями, которые делегированы ему суверенным народом, и потому возможно одновременное существование — рядом друг с другом — нескольких правительств сразу» [Элейзер* 1995: 110]. «Верховной власти как таковой не существует; действия любой власти могут быть оспорены» [Остром 1993: 285]. «Федеральные союзы разлагают государственный суверенитет» [Doyle 1986: 36]. «Идея разделения государственной власти согласно функциональным или географическим критериям противоречит принципу неделимости республики, который после Французской революции был

го тела, consociatio consociationum. Дэниэл Элазар не без оснований считает труд Альтузия «*Politica methodice digesta et exemplis sacris et profanis illustrata*» «первой книгой, содержащей всестороннюю теорию федерального республиканского устройства» [Элазар 2002: 68]; и начатое фон Гирке, продолженное Мартином Бубером, Карлом Фридрихом, Арендом Лейпхартом и др. возвращение в научный и политический оборот забытых идей Альтузия — дело, безусловно, благое. Однако же в исторической реальности эти идеи были именно забыты и в течение по меньшей мере двух с половиной веков не оказывали решительно никакого влияния на политическую практику.

* На самом деле, конечно, Элазар — но сделанного не воротишь, в оглавлении соответствующего номера «Политических исследований» он значится именно Элейзером.

положен в основу становления современного буржуазного государства» [Моммен 1992: 169]. Действительно, в число наиболее страстных прокламаций этого принципа по праву входят антифедералистские филиппики якобинцев, мотивированные отнюдь не ситуативным противостоянием «федералистскому» мятежу, но прежде всего тем глубоким и совершенно последовательным убеждением, что любое разъятие образованного суверенным народом политического тела на отдельные сегменты есть прямое покушение на это тело и, следовательно, на сам народ как источник всякой власти и авторитета — неоспоримо страшнейшее обвинение в рамках последовательно демократической системы ценностей. «Репрезентативность начинает пониматься как прямое выражение некоей единой воли народа, не допускающей никаких разногласий. Любое “особое мнение” начинает прочитываться как покушение на это выражение народного суверенитета» [Ямпольский 2004: 637], именно поэтому «Сен-Жюст решительно отмечает всякое конкретное и частное представительство, например, представительство территориальных делений» [Ibid.: 464], а Анахарсис Клоотс горячо клеймил ту самую идею укрепленного (entrenched) представительства частей государства, эту «опасную надстройку, которая обусловлена федеративным правлением, но которая отвергается правлением национальным» [Клоотс 1933: 138]. Это только логично: фобия федерализма имеет одинаковое происхождение с анализирувавшейся в предыдущей главе ненавистью первых архитекторов современных демократий к партиям и фракциям. Собственно, тут то же самое чувство, только обращенное на территориальные разделения (между прочим, из четырех выделенных Липсетом и Рокканом макросоциальных расколов (cleavages), определивших контуры западных партийных систем [Lipset, Rokkan 1967: 14], два — «центр-периферия» и «индустрия-село» — имеют прямое отношение к территориальности). Почему же тогда федерализм, как и партийность, перестал считаться поприем

фундаментальных оснований государства? Почему он не рассматривается и как случайное от них отклонение, простительное только для периферийных политий? Почему федеративное устройство безусловно доминирующих в современном мире Соединенных Штатов Америки воспринимается не просто как легитимное, но часто и как эталонное, если и не подлежащее прямому копированию, то по крайней мере вдохновляющее?

Первым приближением к ответу на эти вопросы должно стать признание множественности федерализмов — концепт слишком, как говорится, *overstretched*, он покрывает несколько родственных, но различных феноменов, и их механическое стягивание под общий понятийный зонтик дурнее всего сказывается на содержательности дискуссий. Конечно, сам факт несхожести федерализмов и федераций — американских и европейских, «дуальных» и «кооперативных», «сверху» и «снизу», «договорных» и «конституционных», «интегральных» и «деволюционных» etc. — никем не отрицается и ложится в основу новых и новых типологий. Однако сравнительный анализ разных типов федерализма, выполненный на фоне длинных исторических трендов и при помощи используемого здесь метода и языка (федеративные модели властной организации ведь и принято описывать как «сосуществование в обществе нескольких равновеликих центров власти» [Захаров 2003: 28] — как правило, безо всякой рефлексии над содержанием этого якобы самоочевидного понятия), кажется, может позволить нечто прояснить и в его происхождении, и в его современном состоянии.

Традиционно отсчет истории современного федерализма принято начинать со Швейцарской конфедерации и Нидерландской Республики Соединенных провинций. Их политические практики и впрямь обладают известным сходством с тем, что принято называть федерализмом сегодня. Однако некоторые уникальные обстоятельства обоих этих экспериментов заставляют сопроводить

их включение в поле сравнительного исследования довольно значительными оговорками.

Швейцария с момента своего возникновения, традиционно датируемого 1291 г. (договор Ури, Швица и Унтервальдена, зафиксировавший сложившийся еще в середине XIII в. союз трех «лесных» земель), была прежде всего периферией Священной Римской империи, причем формальную связь с последней расторг окончательно даже не Базельский мир 1499 г., а только Вестфальский 1648 г. Специфику этой периферии определили в первую очередь природные факторы — рельеф и климат сформировали здесь в аномальной степени эмансипированный от имперского центра субцентр, и примитивные автохтонные институты, и локальные ценности которого лишь в очень малой степени подвергались имперскому давлению. Те же факторы не допустили и формирования собственного консолидированного центра — Швейцария оставалась хаотическим, раздираемым распрями, почти неуправляемым конгломератом кантонов, союзных земель и фогтств, «разных, независимых и очень непохожих сообществ, которые по своей структуре представляли сельские общины, маленькие демократические государства, аристократические или экономические олигархии» [Фляйнер 2001]. Этот конгломерат был *naturaliter* периферией, он функционировал исключительно в соотношении с тем или иным внешним центром (по мере ослабления империи роль такого елико возможно удаленного, но значимого внешнего центра стала играть французская монархия). Трудно судить, являлась ли осознанной и целенаправленной стратегия воздержания от попыток самоутвердиться в качестве центра и закрепления за собой именно периферийного статуса, или же ее продиктовали исключительно ресурсные ограничения, непомерность «цены вопроса», блокировавшая не только инкорпорацию Швейцарии в состав более крупного политического тела, но и преобразование в полноценное политическое тело ее самой, — так или иначе,

эта стратегия легла в основу швейцарской идентичности, и элементы ее прослеживаются вплоть до сегодняшнего дня.

Результат оказался отчасти парадоксален — мозаичная Швейцария, чья история пишется как история противостояния империи, очень долго была (и не вполне перестала быть) имперским атавизмом, фрагментом расколотой имперской мозаики*. Этот атавизм продемонстрировал феноменальную живучесть; но трудно не согласиться с Райкером, который видит причины устойчивости швейцарского федерализма не в нем самом, «не в его конституционной форме, но в предоставленных географией уникальных возможностях ведения оборонительных военных операций» [Riker 1964: 12] — и только. Наконец, нельзя не учитывать, что изначальная форма политической организации Швейцарии несколько раз подвергалась существенным преобразованиям (новые конституции 1848, 1874 и 1999 г.); что первое из этих преобразований было фактически переучреждением, которому предшествовала короткая, но энергичная гражданская война (Sonderbundskrieg); что вся эта череда событий последовала уже за опытом навязанной извне Гельветической республики (1798—1803 гг.), однозначно унитарной, как и требовал того дух времени и его признанные носители — французские штыки. Это означает, что самое раннее с XIX в. швейцарский федерализм начинает утрачивать собственные традиционные черты и переориентируется на внешние образцы. Швейцарский федера-

* «Родимое пятно» имперского происхождения Швейцарии замечалось и авторами, оперировавшими совершенно иными исследовательскими языками: «Даже перед лицом грозной военной опасности она оставалась без центральных органов власти и единой армии. Швейцарский союз по-прежнему раздирали внутренние конфликты и восстания, он оставался аморфным средневеково-сословным конгломератом, подобно Империи, от которой он отделился» [Чистозвонов 1993b: 210].

лизм современен в той мере, в какой он не является швейцарским, и остается швейцарским (читай — имперским) в той мере, в какой современности сопротивляется. Прямой преемственности между Schweizerische Eidgenossenschaft и современным федерализмом нет.

Историческая судьба Нидерландов также была судьбой имперской периферии. Абсолютно несхожий с альпийским комплекс природных условий (тут — Нижние Земли, там — самые «верхние» в Европе; этому напрашивающемуся каламбуру, право же, не придается никакой объяснительной силы) тем не менее обусловил и здесь формирование дробного конгломерата сообществ, сама собирательность наименования которого является вполне содержательной характеристикой. Первичный импульс, сообщивший этому конгломерату хотя бы относительную целостность, исходил от внешнего центра — герцогства Бургундского, в состав которого с 1387 по 1451 г. были последовательно включены Фландрия, Геннегау, Голландия, Зеландия, Брабант и Люксембург. Впрочем, этот центр оказался эфемерным, и уже в 1477 г. положившая конец «бургундскому проекту» смерть Карла Смелого привела к включению Нидерландов в Габсбургскую империю, за которым последовало дальнейшее расширение их состава в правление Карла V и, наконец, его окончательное определение «Прагматической санкцией» 1549 г. Эта имперская периферия оформилась в качестве таковой лишь незадолго до системного кризиса империи и не успела ни подпасть под сколько-нибудь жесткую зависимость от имперского центра (присутствие имперской власти в Нидерландах оставалось символическим, опосредованным фигурой статхаудера; «сохранялась и старая система представительных органов, которым каждый новый габсбургский династ приносил присягу» [Чистозвонов 1993a: 187]), ни сформировать собственный консолидированный центр — и без того маловероятный сценарий был блокирован быстрым перехватом империей роли внешнего центра. По-

этому обретение Нидерландами независимости, происшедшее всего через 30 лет после «Прагматической санкции» (Утрехтская уния 1579 г.), и сформировало эластичный, полицентричный политический организм — точнее, симбиотическую совокупность политических микроорганизмов, связанных чрезвычайно конкретным *res publica*, общим делом самозащиты от принадлежащих к другим весовым категориям соседей.

Дальнейший ход эволюции Нидерландов существенно отличался от швейцарского сценария. Во-первых, совершенно иным оказалось место, занятое ими в европейской и даже глобальной системе, *world-system*, пользуясь терминологией Валлерстайна. Валлерстайн полагает даже, что статус Нидерландов в этой системе стал в середине XVII в. центральным. Важно, однако, что тут подразумевается *world-economy*, а не *world-empire*, структура экономических, а не политических взаимодействий. И в своем акте Нидерланды не особенно удовлетворяют используемому самим же Валлерстайном определению гегемонии как способности «навязывать свои правила и свои желания... в экономической, политической, военной, дипломатической и даже культурной сферах» [Валлерстайн 2001b: 97], разве что по первому и отчасти по четвертому пунктам. Это центр влияния, но не власти, слабый, по большому счету, игрок, без которого определенное — не такое уж продолжительное — время не могли или не желали обойтись сильные. Во-вторых, в независимых Нидерландах почти сразу определился собственный квазицентр — Голландия, которая, не будучи способна (или не желая) полностью ассимилировать прочие сообщества и претворить мозаику *Nederlands* (включавшую не только собственно провинции, но и союзные земли, генералитетские области, свободные сеньории, анклав Юлих-Клеве etc.) в единую *Holland*, смогла тем не менее уверенно обеспечить себе вполне комфортабельную доминирующую позицию. Нидерланды гораздо ближе, чем Швейцария, подошли

к трансформации в «нормальное» суверенное государство. Возможно, Райкер был слишком категоричен, утверждая, что Нидерланды «после 1672 г. превратились фактически в обычную монархию» [Riker 1964: 12] (имеется в виду низвержение великого пенсионария Яна де Витта и приход к власти статхаудера Вильгельма III Оранского); однако то, например, что падение Батавской республики (1795-1806 гг.), в отличие от аналогичного эпизода швейцарской истории, привело не к возрождению нидерландских федералистских практик, а к установлению вполне стандартной для своего времени монархии, однозначно говорит об их относительной слабости.

Но неизгладимость отпечатка имперского происхождения все же роднит нидерландский федерализм со швейцарским. Особенно красноречиво свидетельствует об этом факт сохранения за высшим должностным лицом Республики Соединенных провинций имперского титула статхаудера, то есть наместника, держателя чужого достоинства, — причем некоторое время осуществлялся и интенсивный кастинг претендентов на роль действительного господина Нижних Земель (так и не пройденный Франсуа д'Анжу и Робертом Дадли, графом Лестером — прежде всего по той причине, что возникший вакуум мог быть заполнен только истинным императором, а не конъюнктурными претендентами на освободившееся место). Отторгнутый реальной политикой внешний имперский центр в символическом пространстве сохранился — хотя бы как зияющая, незаполнимая пустота. Альтернативная CIS была в общих чертах построена, но CVS оказалась гораздо инертнее.

Имперскую генеалогию европейского федерализма подчеркивал и Роккан: «Ранние федеративные структуры возникли внутри Священной Римской империи... в противостоянии более сильным династическим образованиям, соревновавшимся за господство над этой системой», причем в число первых им включены также «Ломбард-

ская, Бургундская, Эльзасская, Швабская, Рейнская лиги и, конечно, Ганза /.../ Только два из этих оборонительных альянсов пережили яростные атаки территориальных владьчеств» [Rokkan 1980: 184] — именно Швейцария и Нидерланды. Раннеевропейский федерализм, таким образом, есть эпифеномен империи, один из вариантов самоорганизации имперской периферии, возникающий при трех условиях:

1. Крайняя удаленность этой периферии — не в физическом смысле, но в смысле социальной дистанции, отделяющей ее от имперского центра и затрудняющей взаимодействие с ним в режиме *feedback loop*. В обоих рассматриваемых случаях размер дистанции был первоначально задан природой (особенно альпийской, почему и история швейцарского федерализма начинается намного раньше), а затем резко увеличен вхождением в кризисную фазу и ослаблением (эквивалентным отдалению) имперского центра.
2. Неспособность или нежелание акторов этой периферии мобилизовать и сосредоточить ресурсы (материальные, силовые, символические etc.), достаточные для того, чтобы сформировать собственный консолидированный центр, чтобы заявить и утвердить претензию на статус *imperator in regno suo*.
3. Неспособность или нежелание внешнего окружения этой периферии (тех самых «территориальных владьчеств») мобилизовать и сосредоточить ресурсы, достаточные для ее инкорпорации в собственный состав.

Такой федерализм нисходит от слабеющей империи, создается тогда, когда она уже невозможна и отторгается, причем лишь как исключение из общего правила ее эрозии, согласно которому полицентрические политические организмы поглощаются моноцентрическими. Он появляется только там, где уникальные обстоятельства одновременно блокируют и сценарий включения осколка имперской мозаики в состав гомогенизирующего территориального/национального государства, и сце-

нарий его самостоятельной и суверенной гомогенизирующей трансформации, и сценарий отчаянной эвокации утраченного величия, подобно, скажем, Трапезундской и Никейской империям. Скорее всего, раннеевропейский федерализм (строго говоря, всего лишь два, если не полтора федерализма) и не заслуживал бы столь подробного обсуждения, но на его примере отчетливо видны особенности периферийного сообщества, с огромным трудом и с невеликим успехом конструирующего субститут имперских CVS и CIS и все равно неспособного окончательно избавиться от ориентации на отторгаемые символические образцы. И, что важнее, этот нисходящий от империи, атавистический федерализм не остался историческим курьезом, обретя со временем второе дыхание и новую легитимность. Однако легитимность пришла к нему извне. Возможность не просто существования, а эффективного, даже более чем эффективного функционирования федеративной политической формы была доказана не в Старом Свете — в Новом.

Американская федерация возникала в ином контексте и решала иные задачи. Если основной мотивацией раннеевропейского федерализма было стремление эмансипироваться от уже наличествующего имперского центра (и одновременно не слишком приблизиться к стремительно возвышающимся центрам «территориальных владьчеств»), то американская политическая инженерия творилась в немыслимых в Европе условиях отсутствия центра вообще. Она была направлена именно на его конструирование — причем из социального материала, не слишком благоприятствующего предприятию. Речь идет не только о том тривиальном факте, что североамериканское общество было изначально полицентричным, что колонии Восточного побережья были очень слабо связаны с метрополией, не объединялись никакой общей административной структурой и к тому же во многих отношениях совершенно не походили друг на друга — в дета-

лях описанные Дэниелом Бурстином [Бурстин 1993а] пуритане Массачусетса, квакеры Пенсильвании, «жертвы филантропии» Джорджии, плантаторы Вирджинии (да еще диссиденты Род-Айленда, да еще гугеноты Южной Каролины, и даже католики Мэриленда...) установили у себя весьма различные жизненные уклады. Речь о том, что образованию консолидированного центра препятствовали некоторые ключевые и притом политически референтные элементы утвердившихся в колониях коллективных представлений.

Здесь имеется в виду, конечно же, специфика одной из возросших на американской почве версий протестантизма — новоанглийского, и в особенности массачусетского, пуританства. При всем только что упомянутом разнообразии религиозных практик (и производных от них политических культур) отдельных колоний рамочные параметры макросоциальных взаимодействий, в том числе между штатами, задавались Новой Англией. Ее доминирование наложило свой отпечаток и непосредственно на процесс оформления американского конституционного дизайна — именно Массачусетс первым из штатов выработал (в 1780 г.) собственную конституцию, и она же впоследствии послужила образцом для Конституции федеральной. «Отцы-основатели ориентировались исключительно на новоанглийскую конституционную модель. Кроме того, в Конституционном Конвенте наибольшее влияние принадлежало делегатам Новой Англии, особенно Коннектикута и Массачусетса. Принципиальнейший “коннектикутский компромисс” был инициирован теми, кто уже привык к новоанглийскому устройству законодательной власти, при котором одна палата формировалась из делегатов городских общин. Он стал краеугольным камнем федеральной системы» [Elazar 1993].

Ядром же новоанглийского пуританства с того ноябрьского дня 1620 г., когда «Мэйфлауэр» обогнул мыс Код и пристал к берегу, была «федеральная теология», полагавшая, среди прочего, легитимными лишь формы социаль-

но-политической организации, созданные по модели Завета между Богом и народом Израиля. Это договор — но вовсе не «общественный договор», не *Contrat social*, а именно Завет, *Covenant*, одной и ведущей стороной которого выступает потусторонний Бог, другой и ведомой — совокупность множества посюсторонних человеческих существ, только в момент коллективного акта установления связи с Абсолютом и лишь его силой преобразуемая в полноценное общество*. Предпринятое Элазаром подробнейшее исследование политических преломлений теологии Завета вообще, федеральной теологии в частности и определяющего влияния последней на американский вариант федерализма [Elazar 1998] сильно проиграло бы в отрывочном пересказе, однако без хотя бы двух цитат не обойтись: «Первоначально субъектами ковенантов, заключавшихся в масштабах городов и конгрегаций, выступали индивиды и семьи. Параллельно им развивалась сеть добровольных ассоциаций — коммерческих, общественных, церковных и гражданских, — формировавших на принципах свободной ассоциации негосударственный компонент гражданского общества. Сети сообществ первого рода трансформировались в колонии, впоследствии штаты. Наконец, сеть штатов была связана федеральным союзом, с которым опять же соседствовала аналогичная сеть добровольных ассоциаций» [Ibid.: 16]. Точнее, федеральный союз возник не только из собственно пуританских представлений, но из алхимической реакции, в которую они вступили с иным интеллектуальным влиянием: «Американская федеральная система порождена одновременно теологическим и философским осмыслением

* Подробнее о «федеральной теологии» в ее соотношении с более широким явлением «теологии Завета» см. Weir 1990; об отражении в *Mayflower Compact* идей «федеральной теологии» и о преемственности конституционной эволюции Соединенных Штатов в интервале 1620–1787 гг. см. Kendall, Carey 1995.

Завета (covenantal thought) и политическим опытом нарождающегося американского народа, в конце XVII в. связавшего себя ковенантом. Идеи ковенанта пришли в Новый Свет вместе с жизненным укладом переселенцев и пуритан, основавших Новую Англию; еще одним компонентом стали идеи, проникшие в Америку через учения «новой политической науки», в особенности Харрингтона, Локка, Монтескье и Шотландского Просвещения. Именно поэтому федерализм в Соединенных Штатах — не просто политический прием, позволяющий разделить и распределить власть между правительствами штатов и федеральными властями, но прежде всего форма американской политики... то есть генеральный принцип устройства всех ее аспектов» [Ibid.].

Здесь стоит отметить два пункта. Во-первых, американское федеративное устройство изначально легитимировалось сакральным образом более, чем какими-либо еще соображениями. Конечно, то, что религию в Соединенных Штатах «следует считать первым политическим институтом этой страны», было ясно еще Токвилю [Токвиль 2000: 223], и без учета этого обстоятельства американская политика вообще не может быть понята [см. Bellah 1967, 1992; Cherry (ed.) 1998]. Но именно ее федеративное строение с подобной точки зрения рассматривается чрезвычайно редко; между тем федеративная структура американской политики была непосредственно детерминирована импортированной из Европы, преобразованной сообразно местным условиям и укоренившейся в социальной почве Нового Света CVS (протестантской в своих главных чертах). Безусловно, «по мере развития плюралистических и демократических процессов религиозная основа американской политической культуры все более отходила сначала от пуританских, а потом и от собственно протестантских корней» [Легойда 1999: 166] (в известной степени — и от общехристианских тоже); однако, даже утрачивая признаки религиозного *stricto sensu*, эта CVS по сей день со-

храняет признаки сакрального *lato sensu* в гораздо большей степени, чем другие западные политии.

Во-вторых, содержание этой CVS объективно и жестко препятствовало выдвижению каким бы то ни было социальным институтом или группой исключительных претензий на роль ее носителя и выразителя, приобретению каким-либо земным-трансцендентным центром монопольного положения. «Пуритане... предпочитали говорить о “церквах”, а не о “церкви” Новой Англии» [Бурстин 1993а: 28], и это предпочтение множественного числа отнюдь не случайно. Практическим выражением «федеральной теологии» был конгрегационализм [подробнее см. Miller 1983], убеждение в необходимости и ненарушимости полной автономии каждой христианской общины, связанной своим собственным ковенантом с высшей религиозной инстанцией и потому не подлежащей встраиванию ни в какую посюстороннюю иерархию, безразлично, церковную или государственную. Легитимность политических объединений основывалась исключительно на договорах-ковенантах; с одной стороны субъектом всех этих договоров выступал трансцендентный Бог, с другой — неслиянное множество гражданских/религиозных общин, каждая из которых репрезентировала самоё себя непосредственно перед Богом и не могла быть репрезентирована более никем. Малейшая угроза узурпирующей репрезентации воспринималась как покушение на *самое святое* и встречала активное сопротивление*. Такова американская CVS.

Задача конструирования CIS, адекватной этой уникальной CVS, все же оказалась решаемой и была решена — но потребовала новаторских идей, нетривиальных технологий и преодоления ожесточенного сопротивления. История борьбы за американскую Конституцию, борьбы, в

* Весьма глубоко укорененная в американской культуре традиция демонизации федеральной власти и ее представителей (feds) может быть в этом контексте прочитана буквально.

которой коллективный гений Публия (то есть Александра Гамильтона, Джеймса Мэдисона и Джона Джея) [Федералист 2000] возобладали над опасениями Катона, Брута, Цинцинната, Агриппы и многих других [Borden 1965], хорошо известна, поэтому имеет смысл ограничиться указанием лишь на один ее аспект. Для авторов «Федералиста» необходимость создания более тесного союза была мотивирована сверхценно (что не мешало строгой рациональности аргументации) — категорическим императивом самосохранения американского социума, которому в противном случае, по их мнению, суждено было бы погибнуть от внутренних распрей и внешних угроз. А для этого требовалось сконцентрировать власть — но таким образом, чтобы ни в малейшей степени не были ущемлены священные прерогативы локальных сообществ и штатов. «На самом деле подлинной целью Американской Конституции было не ограничить власть, но создать больше власти, надлежащим образом конституировать и поставить на место Конфедерации совершенно новый центр, призванный компенсировать новообразованной республике, обладающей огромной и к тому же расширяющейся территорией, власть и авторитет, утраченные в результате отделения колоний от английской короны» [Arendt 1965: 152]. Суждение Ханны Арендт верно; но за скобками остается вопрос об источниках этой и впрямь «совершенно новой» власти, которые никак не могли быть заимствованы у уже имеющихся правительств. Не случайно Мэдисон последовательно отвергал крайне нежелательные для федералистов подозрения такого рода: «Не штаты должны уступить свою власть национальному правительству, но скорее сама власть центрального правительства должна быть усилена» [цит. по: Ibid.: 151]. Но как?

Соединяемые штаты, чтобы соединиться, должны были быть помыслены как обладающие двумя автономными модусами государственного бытия — и неприкосновенным изначальным, сохраняющим их уникальную

политическую субъектность, столь страстно воспевавшуюся, например, делегатом Конвента 1787 г. Оливером Эллсвортом («Мое счастье в той же мере зависит от существования правительства моего штата, в какой новорожденный, чтобы питаться, зависит от своей матери» [цит. по: Бурстин 1993b: 508]), и новым, включенным в состав более крупного метаполитического организма. Аналогичному удвоению подверглась и индивидуальная политическая идентичность граждан — каждый из них оказался в зоне действия двух (в действительности еще большего числа, если вспомнить о локальных сообществах) параллельных и непересекающихся юрисдикций. Более того, был скрупулезно выработан и соответствующий конституционный дизайн — то бесчисленное множество конкретных институциональных решений, checks and balances, благодаря которым «несколько народов действительно сливаются в одну нацию для решения общих для них интересов, что же касается всех прочих вопросов, то они остаются отдельными народами, образующими федерацию» [Токвиль 2000: 133]. Возникла, по удачному выражению Леонида Смирнягина, «столбчатая», а не «слоистая» структура [Смирнягин 1998: 44], в рамках которой разновысокие вертикали власти нисходят от соседствующих, сотрудничающих и соперничающих центров к атому этой политики, суверенному гражданину, — или, точнее, восходят от него, поскольку его суверенная воля продолжает почитаться единственным источником всякой власти. Почему столь сложная операция удалась, в какой мере конечный успех предприятия был обеспечен гениальной политической мыслью, творившей это новое политическое тело, а в какой — самой его спонтанной эволюцией, сколько в Соединенных Штатах от конструкта и эксперимента, а сколько — от социальной органики, с точностью определить, видимо, невозможно. Ясно, что однозначные суждения здесь неуместны, а истина, как это ей свойственно, где-то посередине.

Так или иначе, Райкер совершенно точен, когда говорит об «изобретении в 1787 г. федерализма нового типа, в результате чего в современном мире централизованный федерализм в целом вытеснил свойственный более ранним эпохам федерализм периферизованный (peripheralized)» [Riker 1964: 9] — то есть тот самый центробежный, удаляющийся от имперского центра, отторгающий его (и его национально-государственные субституты) и этим активным отторжением сохраняющий его в качестве значимого Другого. Американский же федерализм, несмотря на известное сходство с раннеевропейским, в некотором отношении диаметрально ему противоположен. Здесь полный разрыв связи с чудовищно удаленным во всех смыслах британским центром (кстати, тоже имперским) был быстрым и необратимым. Результатом Войны за независимость стало окончательное закрепление сложившихся задолго до нее и немислимых в Европе условий отсутствия центра на практике и неприемлемости самой его идеи в теории. Американский центр конструировался вопреки этим условиям и в обход них. Поэтому утверждение Элазара — «федерализм можно рассматривать как конституциональное средство вмешательства в естественный ход вещей с целью предотвратить... иерархизацию и централизацию» [Элейзер 1995: 111] — в американском случае попросту антиисторично*. Эту-то задачу вполне успешно решали Статьи Конфедерации — до такой степени успешно, что стали восприниматься как угроза выживанию американской политики. Вмешательство в естественный — для Америки! — ход вещей действительно произошло; однако целью его было учреждение хоть какого-то центра и хоть какой-то иерархии, а не ослабление уже существующих. И, кстати, болезненный процесс вставания федерального центра в отторгающее

* Справедливости ради стоит отметить, что в некоторых своих текстах Элазар использовал гораздо более точный термин «noncentralization» [см. Захаров 2003: 71].

его американское политическое тело продолжается до сих пор — в этом контексте стоит рассматривать, скажем, исследованную Джозефом Циммерманом [Zimmerman 2005] практику «федерального упреждения» (federal preemption), «идея которой лучше всего передается русской поговоркой “кто смел, тот и съел”» [Салмин 2002а: 46], а суть состоит в активном и даже агрессивном заполнении федеральным Конгрессом множества правовых лакун, неизбежно присутствующих в юридическом пограничье между компетенциями федеральной власти и властей штатов. Но прямое посягательство вашингтонского правительства на прерогативы штатов продолжает оставаться табуированным. Если — фантастическое допущение — в США была бы выдвинута политическая программа «выстраивания единой вертикали власти», то ее автор еще недавно оказался бы в сумасшедшем доме или на виселице (да и сегодня только общее смягчение нравов уберегло бы безрассудного экспериментатора от этой судьбы).

Существенной особенностью политики, образовавшей центр столь нестандартным способом, было то, что она расширялась — непрерывно и в целом беспрепятственно, не встречая, в отличие от европейских политий, сопротивления иных макросоциальных центров. Федерация с изначально неопределенным и подлежащим дальнейшему приращению составом субъектов (что подчеркивалось в сорок третьем письме «Федералиста» и прямо следует из четвертой статьи Конституции США) стала наиболее адекватной политической формой этого потенциально безграничного сообщества. Именно безграничного, поскольку указывает на пределы территориальной экспансии этих United States лишь то, что они — of America. Часть света — весьма обширная рамка, причем заданная исключительно географически и природно, а не социально и политически (более того, география нимало не помешала обретению в 1959 г. прав американского штата расположенными в Океании Гавайями, в результате чего на политической карте мира возникла редко замечаемая ка-

тахреза). Напрашивается аналогия с другим политическим сообществом, первая Конституция которого, принятая в 1918 г., также отличалась едва ли не вселенским размахом, суля конечное превращение вовсе лишнего всякой привязки к физическому пространству союза в «Мировую Социалистическую Советскую Республику»... Впрочем, и размах американского проекта был таковым же: как замечает Брэдфорд Перкинс, «даже в колониальный период... слово “Америка” вовсе не означало географическое понятие» [Перкинс 1993: 52]. Он приводит [см. Перкинс 1993: 52] датированные 1771 г. стихи Тимоти Дуайта, которые в данном контексте вполне позволяют обойтись без цитирования хорошо известных многочисленных трудов, посвященных фундаментальной роли экспансионистских ориентаций в американской политической культуре:

«Привет тебе, Земля света и славы! Твоя власть будет
Простираться вплоть до омывающих тебя морей,
По всему миру распространится слава о тебе,
И дикие народы покорятся твоему скипетру.
И сыны твои поплывут к студеным берегам,
Или помчатся на всех парусах в Азию навстречу шторму».

Замечали эту особенность США и внешние наблюдатели — так, Симон Боливар предполагал, что в будущем североамериканцы «станут, может быть, единственной нацией, распространившейся по всему миру (covering the universe), — федерацией» [цит. по: Pagden 1995: 195].

Здесь можно было бы построить еще одну, параллельную линию рассуждений, в которой связывались бы представление тех самых пуритан Массачусетса об Америке как о «Граде на холме» (формулировка первого губернатора колонии Джона Уинтропа), «Земля света и славы», фигурирующая в стихотворении Дуайта, «любимая Богом нация» из Геттисбергской речи Авраама Линкольна, «нация, избранная Им, дабы направлять духовное возрождение мира», о которой неоднократно говорил в

своих публичных речах сенатор Альберт Беверидж, «особое благословение, пребывающее с нашей страной на протяжении всей ее истории» (инаугурационная речь Уильяма Джефферсона Клинтона), наконец, «ярчайший маяк свободы и возможностей... защищающий все благое и справедливое в нашем мире», упомянутый Джорджем Бушем в его Обращении к нации 11 сентября 2001 г. Но мессианский компонент американской CVS, неотделимый от экспансионистского, также хорошо изучен [см. Merk 1995; Stephanson 1995].

Итак, возникает образ дробного, гетерогенного и притом ориентированного на практически беспредельное распространение политического сообщества, легитимация которого носит ярко выраженный сакральный характер, а миссия выражается через апелляцию к абсолютным и универсальным ценностям (причем феномен «гражданской религии» позволил сохранить такое самовосприятие и в секулярную эпоху). Федеративное устройство этого сообщества прямо выводится из его парадигматических оснований или, точнее, является одним из них. И тогда проясняется смысл цитированных выше утверждений Элазара и Острома о несовместимости федерализма в его идеальном типе с классическим представлением о государстве. Ближе всего к идеальному типу федерации, по общему мнению исследователей, подходит США (Дуглас Вернэ вообще считает США единственной подлинной, «федеральной федерацией» [Verney 1995: 88]); и американский федерализм действительно отрицает сущностно и территориально ограниченное государство — поскольку утверждает иную, альтернативную государству, открытую и расширяющуюся политическую форму. Образ узнаваем. Это империя.

Строительство американской империи продолжается уже два с небольшим века (что, впрочем, для империи не срок — ни один, ни другой, ни третий Рим тоже не сразу строились) и, вероятно, еще далеко от завершения, более того, конечный успех предприятия остается гадательным.

Но контуры возводимого здания уже вполне позволяют его идентифицировать. Собственно, основатели США использовали термин «империя» совершенно открыто, не испытывая никаких сомнений в его правомерности и точности. Александр Гамильтон именовал Америку империей в первых же строках первого же письма Федералиста [Федералист 2000: 29] (а яростный *антифедералист* Патрик Генри восставал как раз против того убеждения, что «мы должны быть великой и могущественной империей» [Elliot 1896: 30], — и проиграл). Томас Джефферсон в 1809 г. еще увереннее говорил об «империи свободы» [Бурстин 1993b: 528]. И в 1900 г. сенатор Беверидж мог себе позволить произнести речь «В поддержку Американской империи», прочитывая Конституцию как прямой «призыв к росту, к экспансии, если угодно, к империи, не ограниченной географией, климатом и вообще ничем, кроме жизненных сил и возможностей Американского народа» [Beveridge 1900: 708], и рассматривая завладение Филиппинами как исполнение лежащего на США священного долга водворения свободы в любом погруженном во тьму варварства уголке мира*. Затем слово «империя» оказалось надолго дискредитировано; но прошло сто лет, и Майкл Игнатъев вновь задал простой вопрос: «Как еще, если не “империей”, можно назвать то потрясающее нечто (awesome thing), которым стала Америка?» [Ignatieff 2003: 22]. Действительно, как?

Дополнительно подтверждает интенционально имперскую природу США постоянство ассоциаций между Америкой и Римом, эталоном империи. По замечанию Найла Фергюсона, «Соединенные Штаты, с классической архитектурой их столицы и республиканской структурой их конституции, являются “новым Римом”, возможно, в

* Кстати, по поводу филиппинского предприятия и было написано легендарное стихотворение Редьярда Киплинга «The White Man's burden», обращенное не к соотечественникам поэта, а именно к американцам.

большей степени, чем любая предшествующая империя» [Ferguson 2004: 14]. Не случайно «основатели Соединенных Штатов без колебаний заимствовали символику Римской республики. /.../ Здание, где заседал законодательный орган, назвали не парламентом, а Капитолием; верхнюю его палату окрестили сенатом; ручей на Капитолийском холме в шутку стали величать Тибром. На Большой государственной печати Соединенных Штатов приведены два изречения из Вергилия: *Annuit coeptis* (“Он благосклонен к нашему начинанию”) и *Novus ordo saeculorum* (“Новый порядок времен”*)» [Линд 2002: 92–93] — там же помещена еще и формула *E pluribus unum*, представляющая собой перифраз цитаты из цicerоновского трактата «Об обязанностях», использованной в качестве эпиграфа к этой главе. И страстный пассаж из упомянутой выше речи сенатора Бевериджа — «Бог сотворил нас господами и устроителями мира, водворяющими порядок в царстве хаоса. Он осенил нас духом прогресса, сокрушающим силы реакции по всей земле. Он сделал нас сведущими в управлении, чтобы мы могли править дикими и дряхлыми народами. Кроме нас, нет иной мощи, способной удержать мир от возвращения во тьму варварства. Из всех рас Он сделал Американский народ Своим избранным народом, поручив нам руководить обновлением мира. Такова божественная миссия Америки» [Beveridge 1900: 711] — звучит уже почти как буквальная реминисценция данной тем же Вергилием хрестоматийной формулировки имперской миссии**.

* А вовсе не «новый порядок на века», как предпочитают переводить эту фразу те, кто склонен отождествлять американское могущество и *Neue Ordnung* и при этом не силен в латыни.

** Ты же, о римлянин, помни — державно народами править; В том твои будут искусства, вводить чтоб обычаи мира, Милость покорным давать и войною обуздывать гордых (Eneida: VI, 847–853).

Бесспорно демократическая природа американской политики может рассматриваться как препятствие к тому, чтобы квалифицировать ее как имперскую, лишь по недоразумению. Мнение о принципиальной несовместимости империи и демократии распространено, но неубедительно. Оно возникает, как правило, из буквального отождествления демократии со свободой, а империи с ее противоположностью — отождествления поспешного, не подтверждаемого историческими реалиями, игнорирующего сложность и неоднозначность сопряжения политических конфигураций с миром ценностей. Даже в античном мире, которому была известна лишь прямая демократия, действительно затруднявшая формирование крупных политических организмов, а в случае такового оказывавшаяся под угрозой, все же были примеры сочетания имперского и демократического начал — Афинская архе, Римская республика со времени, самое позднее, Пунических войн... Рождение же представительных институтов, снявшее объективные ограничения на территориальную величину демократически управляемых политических единиц — ограничения, ставшие причиной довольно быстрого краха имперского проекта в случае Афин и значительно более медленного выхолащивания демократии в случае Рима, — тем самым открыло возможности образования самых различных комбинаций имперского и демократического. Такие понятия, как «империя», «демократия», «республика», «государство», — не жестко определенные термины-инварианты, но текущие концепты, переосмысливающиеся и трансформирующиеся, вступающие в многосложные отношения друг с другом. Михаил Ильин в соответствующих разделах своей книги-гlossария [Ильин 1997] продемонстрировал, каким образом неоднократно менялось их содержание, как возникали при этом многочисленные филиации смыслов, позволявшие в разные времена трактовать империю как частный случай республики, республику как частный случай империи, демократию как синоним республики,

империю как «инкубатор» демократии etc. В конце концов, противопоставление империи и демократии неприемлемо потому, что эти концепты функционируют в разных плоскостях. Феномен демократии на протяжении нескольких последних столетий прочно связан с современным государством, порожден необходимостью его легитимирующего трансцендирования, — но отсюда логически не следует, что демократия мыслима исключительно в контексте этой политической формы. Элементы имперской мозаики, включаясь в нее, в высокой степени сохраняют свои органические политические институты, в том числе и демократической природы — почему нет? Более того, история знает немало примеров — и их обилие кажется неслучайным, — когда империи (конечно, «современные») прямо насаждали в своих провинциях и владениях демократические ценности, институты и политические техники. «Имперская Британия — нечто большее, чем случайная комбинация империи и демократии. Их союз органичен; это демократическая империя. Не только отчая страна, Англия, стала в последнюю четверть века развитым демократическим сообществом, не только об Австралии и Канаде можно сказать то же самое; к тому же идут, пусть не столь явно, но все же несомненно, Индия, африканские колонии и меньшие зависимые территории [Giddings 1900: 3] — энтузиастический оптимизм, выказанный в свое время Фрэнклином Генри Гиддингсом, как теперь понятно, был не вполне основателен, но это никак не отменяет тех фактов, на которые он тогда опирался [см. также Feuchtwanger 1985; Ferguson 2003]. В любом случае процесс конструирования и переконструирования политических смыслов не завершен и в принципе не может быть завершен, и далеко не все обличья как империи, так и демократии уже явлены миру. «...в области общественных учреждений сфера возможного гораздо более широка, чем обыкновенно думают» [Токвиль 1893: 86].

Таким образом, американский федерализм роднит с раннеевропейским тесная, сущностная, генетическая

связь с империей. На существование такой связи указывает, в частности, и то, что Доил, искренне стремясь развести и противопоставить империю и федерацию, в конце концов не находит другого различия между ними, кроме чисто количественного: империям свойственна «гораздо меньшая степень солидарности» [Doyle 1986: 36] — бездоказательное утверждение, противоречащее слишком многому в прошлом и настоящем. Но американский федерализм зеркален раннеевропейскому. Он возникает не тогда, когда империя уже нежелательна, а тогда, когда она еще невозможна. Он не нисходит от империи, а восходит к ней (кстати говоря, ведь и путь Рима к империи лежал именно через строительство Римско-Италийской федерации). Райкер был прав, называя федерализм «эффективной альтернативой империи» [Riker 1964: 9]; однако эффективной альтернативой может считаться и временный паллиатив.

Но это парадоксальная, если угодно, атипичная империя. Начало римскому имперскому проекту было положено определением его центра — померия, границ священного участка квадратной формы, представлявшего собой проекцию небесного *templum*'а, храма. С тех пор история Рима в Европе, строго говоря, не прерывалась, не будучи совершенно прекращена даже триумфом национально-государственной модели политической организации (можно вновь перечислить: обещанные Сивилинами книгами 12 веков собственно римской истории; часто смехотворная, но всегда искренняя имитация империи варварами; империя Карла Великого, признанная в качестве таковой римской Церковью, бесспорным земным-трансцендентным центром Запада; долгая история Священной Римской империи, упраздненной Наполеоном только в 1806 г. и лишь для того, чтобы основать опять же империю и снова освятить ее участием в императорской коронации папы римского; разновременные ответвления от этого основного ствола — византийское, московско-петербургское, советская «империя зла», Габсбурги, Второй и Третий Рейх; наконец, проект объе-

диненной Европы, вызывающий у наиболее проницательных наблюдателей прямые структурные аналогии с Римом [Sartre 1992; Winckler 1992]). Но однажды фрагмент этой цивилизации — западной, европейской и *ipso facto* римской — оказался поставлен в немыслимые в Европе условия полного обрыва связи с традиционным имперским центром, пресечения всяких исходящих от него эманаций (знак отношения к этим эманациям несуществен — находясь в Европе, их можно было ненавидеть, но нельзя было не ощущать). Эта ситуация могла возникнуть только за пределами традиционной ойкумены — в Новом Свете, уже нанесенном на географические карты, но отсутствовавшем на политической *mental map*. Расторжение последних политических уз, соединявших Новый Свет со Старым, — слабой, делегитимированной связи с британской короной — довершило дело. Впервые в истории Запада европейский по своему происхождению социум оказался без центра.

Америка была лишена самоочевидного центра — точнее, CVS сложилась, но, как показано выше, заблокировала «нормальные» способы формирования CIS, в том числе производство имитирующих имперский центр подобий (а этот сценарий рассматривался — армия не случайно предлагала корону Джорджу Вашингтону; его отказ, впрочем, тоже не был случайным). Поэтому единственно возможным институциональным центром стало удивительное образование — округ Колумбия, предельно искусственный конструкт, вообще как бы вынесенный за пределы американской политики*. Лишь в 1961 г. XXIII

* Подобие почти правильной квадратной формы округа Колумбия (которая была бы совсем идеальной, если бы Вирджиния исполнила свое обещание и, вслед за Мэрилендом, предоставила все первоначально обещанные для этой цели земли) и квадратных же очертаний римского померия является, наверное, случайным. Или нет? «Некоторые из строителей Вашингтона претенциозно называли его «Римом Нового Света» [Henrikson 1980: 77].

поправка к Конституции предоставила жителям Вашингтона право голоса на выборах президента, а полноценного представительства в обеих палатах Конгресса они не имеют по сей день, даже вопреки одному из фундаментальных принципов американской демократии: «No taxation without representation» (в отличие от населения Пуэрто-Рико, Вирджинских островов, Гуама и Американского Самоа, вашингтонцы подлежат федеральному налогообложению). Это жесткое, на грани фолы, до сих пор оспариваемое институциональное решение продиктовано усвоенной американцами фобией консолидированного центра, создать который позволило лишь то обстоятельство, что «в Америке задачи легитимации политической власти и кристаллизации коллективной идентичности были разрешены до кристаллизации политического центра. В результате последнему было достаточно сосредоточиться на организационных и регулятивных проблемах» [Seligman 1987: 170]. Этот центр оказался, с европейской точки зрения, кастрированным, неполноценным — отсюда известный пассаж Токвиля, даже усомнившегося в его существовании: «В Соединенных Штатах нет столицы: свет, в смысле власть, рассеян по всей огромной стране; лучи человеческого разума вместо того, чтобы исходить из единого центра, отовсюду сходятся туда и там перекрещиваются; американцы ни одно место в своей стране не сделали центром всеобщего руководства человеческой мыслью, так же как нет там и единого руководящего делового центра» [Токвиль 2000: 151]. Но фобия центра себя оправдала. Именно она стимулировала изобретательнейшую политическую инженерию, позволив (точнее, заставив) выстроить систему соположенных, но не соподчиненных институциональных субцентров, ориентированных на общий ценностный центр. Систему гибкую, сохраняющую в неприкосновенности автономную субъектность каждого ее элемента (включая и те, которые, как вышеперечисленные ассоциированные с США территории, наделены отличным от стандартного объемом прав и

обязанностей, что придает политике функционально оправданную асимметрию — в полном соответствии с каноническим имперским правлением) и все же скрепляющую их в неединое целое. Систему, которая, как и раннеевропейские федерации, представляет собой суррогат империи — в одном случае отторгнутой, в другом взыскуемой.

Все позднейшие федерации учреждались уже с учетом американского опыта, в порядке его более или менее осознанной и более или менее интенсивной рецепции. Замечание Салмина — «по мере ее роста американская демократия начинает несколько идеализироваться в Европе (гораздо больше, чем, например, швейцарская, казавшаяся многим неповторимым локальным и, иногда, даже архаическим исключением — реликтом), и демократия как политическая система подсознательно воспринимается... через призму американского опыта» [Салмин 1997: 14] — столько же относится к федерализму, сколько и к демократии. Однако эти учредительные акты отвечали каждый на свой собственный, уникальный вызов, и потому их результаты оказались очень разными, до такой степени, что сформировать концептуально однородное поле сравнительного исследования федераций так и не удалось, несмотря на постоянные попытки такого рода. Возможно, здесь индивидуализирующий подход в целом продуктивнее компаративного; но некоторые наблюдения могут быть сделаны.

Федерации Нового времени членятся на несколько легко различимых классов, не образующих, впрочем, связной типологии. Один класс — это Канада, Австралия и Индия, в которых (в 1867, 1901 и 1950 г. соответственно) была в рамках и средствами той же англосаксонской политической культуры решена почти та же, что и в США, задача формирования множественной совокупностью достаточно автономных политических субъектов нового, нейтрального по отношению к любому из них макросоциального центра. Отличия от американского сценария состоят в том, во-первых, что контекст этого процесса был

задан не радикальным разрывом с внешним имперским центром, а плавным, длительным, управляемым удалением от него, причем в случае Канады и Австралии формальная связь с британской короной не разорвана до сих пор; в том, во-вторых, что эти предельно периферийные и гораздо менее ресурсно обеспеченные, чем США, политики по понятным причинам никогда и никем не рассматривались в качестве эталона организации политических взаимодействий. Другой класс — латиноамериканские федерации (Аргентина, Бразилия, Венесуэла, Мексика), порожденные объективной слабостью институционального центра, необходимостью обеспечить местным нотаблям адекватное их потребностям количество статусных позиций и отсутствием иного авторитетного институционального образца, кроме североамериканского. Третий — «вынужденные федерации», возникшие из невозможности иным способом притормозить «разбегание» все более автономизирующихся субцентров, причем безо всякой гарантии достижения результата (Бельгия, Россия, Эфиопия, Нигерия, Сербия и Черногория). Особняком стоит случай Германии, предпринятая союзниками принудительная федерализация которой открыто мотивировалась стремлением не допустить восстановления этой политией консолидированного центра, «предотвратить аккумуляцию власти и злоупотребление ею» [Васильев 2000: 133]. Успех федералистского проекта был обеспечен в том числе и имперским прошлым Германии, сохранением в ней традиций множественной политической субъектности (впрочем, степень их прочности не стоит преувеличивать — так, хотя новые административные границы земель совпали с историческими лишь в исключительных случаях, это не вызвало особых проблем). По своему уникальны и обновленная федерация Швейцарии, и федерации Австрии, Малайзии, Пакистана, ЮАР, Танзании и так далее вплоть до Коморских островов...

Во всех этих странах федерализм принес разные плоды, иногда сладкие, иногда горькие. Но отсутствие в его

основании сакральной санкции делает «вторичный» федерализм (в отличие от «нулевого» раннеевропейского и «первичного» американского) преимущественно инструментальным. К общей констатации — «федерализм... может быть целью, а может оставаться всего лишь средством» [Захаров 2003: 42] — следует добавить то критически важное уточнение, что статусом высшей политической цели федерализм обладает лишь в США (и, возможно, в Швейцарии). Частичное заимствование отдельных элементов американского федералистского опыта, их сочетание с прямо противоположными по духу подходами (резервированное за федеральным правительством Индии и активно им используемое право менять по своему усмотрению границы штатов; российское убеждение в необходимости «единой вертикали власти» и яростная борьба за ее воздвижение на проблематичном фундаменте; практикуемая в Австрии концентрация на федеральном уровне более чем трех четвертей налоговых сборов) приводят к тому, что современные федерации с трудом выдерживают сличение со своим американским прообразом. Они суть его бледные, искаженные подобию — то есть «вторые», «слепые» копии имперской модели. Федерализм, как общее правило, коннотирует со слабостью центра (внешней и/или внутренней, исходно наличествующей или как раз и достигаемой в результате федерализации), и лишь в Америке он стал источником силы. Учреждение федерации не сформировало сопоставимый по мощи макросоциальный центр более нигде. Речь не идет, конечно, о монокаузальном объяснении той роли, которую ныне играет в мировом порядке Америка и о которой предстоит говорить в следующей главе. Но следует зафиксировать важную позицию: эта роль не может быть удовлетворительно объяснена без учета уникальных черт американского федерализма, который, в свою очередь, не может быть понят вне аналогии — причем содержательной, а не внешней, — с имперским типом политической организации.

Глава 7

Центр утраченный и обретенный: empire comes back?

Совершенно новому обществу нужна и новая политическая наука. Но об этом-то мы вовсе и не думаем. Находясь посреди быстро текущей реки, мы упрямо направляем наш взор на какие-нибудь остатки, еще видные на берегу, в то время как течение увлекает нас и несет в пропасть.

Алексис Шарль Анн Морис Клерель де Токвиль

Глобус кончился.

Арсен Ревазов

Судьба «современных империй» не коснулась Америки. В течение всего того времени, которое занял их rise and fall, американский имперский проект пребывал в латентной фазе, в чем вообще-то нет ничего удивительного — зачатую империю еще надо выносить. Но можно и перечислить основные факторы, до поры затруднявшие идентификацию США как империи. Преимущественно они носят эндогенный характер:

1. Временной лаг — к тому времени, когда молодая американская полития достаточно расширилась, консолидировалась, преодолела болезненные (вплоть до Гражданской войны) внутренние противоречия и достигла ресурсной обеспеченности, необходимой для выхода на оперативный простор, жизненный цикл большинства «современных империй» был завершен или близился к завершению. Уже этот «возрастной контраст» мешал воспринимать Соединенные Штаты в качестве участника имперской высшей лиги, состав которой казался фиксированным традицией*.

* На это можно возразить, что в конце XIX в. в разряд империй вроде бы оказалась зачислена Япония. Но тут, во-первых,

2. Иной, по сравнению с «современными империями», *modus operandi* — политика «открытых дверей» и «равных возможностей» вместо военных захватов и раздела сфер влияния. Войны с Мексикой (1846–1847 гг.) и Испанией (1898 г.) — единственные серьезные исключения из правила, причем от сделанных в ходе второй из войн приобретений США довольно быстро отступились (в 1916 г. на Филиппинах была образована собственная легислатура, спустя 20 лет страна получила статус ассоциированной территории, спустя еще 10 — независимость; Куба стала формально независимой практически сразу, в 1902 г., а в 1934 г. Америка отказалась от прежде резервированного за ней права военной интервенции в случае угрозы политическому порядку, что и создало возможность для революции 1959 г.). За вычетом этих эпизодов, применение силы во внешних делах было спорадическим, ограниченным и служебным по отношению к экономическим методам экспансии, к тому же постепенно сходило на нет: «дипломатию канонерок» (термин, кстати, не американского, а британского происхождения [см. Cable 1971]) ненадолго сменила объявленная в 1901 г. Теодором Рузвельтом «дипломатия большой дубин-

речь шла об энигматической незападной державе, к которой обычные мерки были неприменимы; во-вторых, о державе, по сравнению с США более чем древней; в-третьих, о державе, оригинальный титул правителя которой («тэнно») после Реставрации Мэйдзи стал без видимых к тому оснований переводиться на европейские языки словом «император», причем инициатива придания такому переводу официального статуса, насколько можно судить, исходила от самих японцев, из кругов, близких к антиокугавским кланам Сацума и Тёсю. Где император, там и империя — блистательный PR-ход, эффективный, правда, только в условиях далеко зашедшей на Западе рационализации, демистификации и девальвации термина, сочетавшейся с той особенностью западных описаний инородных политических реалий, которую Андерсон назвал «логикой сериальности» [Anderson 1998: 29–45].

ки», чтобы уже при его преемнике Уильяме Говарде Тафте уступить еще более вегетарианской «дипломатии доллара». Цинизма, лицемерия и корыстолюбия тут было ровно столько, сколько их бывает в политике вообще, то есть немало; однако игнорировать на этом основании факт принципиального и содержательного отличия американских политических приемов от тех, что практиковались европейскими державами, недопустимо.

3. Периодически посещающие американскую элиту приступы изоляционизма — собственно, в этом ключе был выдержан первый опыт формулирования определенной внешнеполитической доктрины, принятый Джеймсом Монро 2 декабря 1823 г. Другое дело, что оборотной стороной отказа от какого-либо вмешательства в дела европейских держав, в том числе и в их отношения с колониями (по крайней мере до официального провозглашения последними независимости и начала открытой борьбы за нее), явилась претензия США считать оба американских континента сферой своего исключительного влияния, развитая в короллариях Олни и Рузвельта (1895 и 1904 г. соответственно) к доктрине Монро. Утверждение авторов коллективной монографии «От миропорядка империй к имперскому миропорядку» — «...появление американского классического изоляционизма ознаменовало начало становления в мышлении элит США собственных имперских устремлений» [Войтоловский, Гудев, Соловьев (ред.) 2005: 46] — парадоксально только на первый взгляд. Можно согласиться и со следующим их положением: «Американский изоляционизм и экспансионизм имеют общую природу — оба они направлены на расширение сферы американского влияния... Суть расхождения между либеральным империализмом... и классическим изоляционизмом заключалась не в различном понимании особой американской “миссии” в мире и ее цен-

ностных основ, а в разном видении подходов к ее возможному осуществлению» [Ibid.: 50–51]*. Возникает явная параллель с цитированной во второй главе фразой Вейна, в которой речь шла о древнем Риме и которая оказывается вполне приложима к Америке: «архаический изоляционизм, помогающий безраздельного господства в пределах всего горизонта человеческого восприятия» [Veune 1980: 122]. Однако de facto усиление изоляционистских настроений выразилось не только в интенсификации соответствующей риторики, но нередко и во вполне значительных политических действиях «отступательного» характера, вроде торпедирования в 1920 г. Сенатом вильсоновского плана вступления США в Лигу Наций, что продлеvalo латентную фазу имперского проекта (но никогда не отменяло его вовсе [см. Petrie 1995]).

4. Сознательное, эксплицитное и даже акцентированное противопоставление Америки как оплота свободы европейским империям как твердыням угнетения и тирании, этиология которого, сформированная условиями обретения Соединенными Штатами независимости, совершенно понятна. Представление о не-

* А вот с тем, что в королларию Рузвельта «впервые сфера компетенции США распространялась не только на Западное полушарие» [Войтоловский, Гудев, Соловьев (ред.) 2005: 50], согласиться нельзя. Повод для такого толкования дал, видимо, двусмысленный оборот «may in America, as elsewhere». Но внимательное чтение документа в английском оригинале ясно показывает, что возможность «вмешательства какой-либо цивилизованной нации» как средства прекратить «закоренелость в грехе или бессилие, влекущее за собой полное расслабление уз цивилизованного общества» [Transcript 1904], будь то «в Америке или где-либо еще», отстаивается в нем как общий принцип международных отношений; именно в качестве его частного применения декларируется, со ссылкой на доктрину Монро, готовность США отстаивать и проводить этот принцип в пределах Западного полушария — но пока еще только в них.

совместимости империи и свободы вытекало отсюда со всей неизбежностью и проявляло себя не только на вербальном уровне (важность которого тоже нельзя недооценивать: «власть номинации» — дело серьезное), но и в практическом плане, отвращая от того образа действий, который считался приличествующим империям, и приучая к той манере ведения дел, для описания которой Фергюсон использовал труднопереводимое выражение «going soft» [Ferguson 2004: 19]. Тут подразумевается описанная Джозефом Наем «мягкая власть» (soft power)* [Най 2006]; и важно, что Най отнюдь не считает «мягкую власть» новейшим изобретением, как то может показаться, если ограничиться чтением его одноименного интеллектуального бестселлера. Ее источником является самая сердцевина американской CVS, отправная точка, с которой началось ее конструирование: «она исходит от сияющего “Града на холме” — манящего нового Иерусалима экономической и политической свободы» [Nye 2002: 141]. Американцы долго избегали вспоминать цитированные в предыдущей главе проговорки Founding Fathers; признание себя империей стало для Америки равносильно покушению на собственную идентичность и потому откладывалось до последней возможности. Результатом стало то, что Фергюсон называет «вытеснением империи» [Ferguson 2004: 3–7; см. также Сох 2004], имея в виду самый что ни на есть фрейдистский смысл термина. Этот защитный механизм также препятствовал переходу имперского проекта в открытую фазу — впрочем, полностью он не отключен до сих пор.

Однако после Второй мировой войны — практически одновременно со сходом со сцены последних представи-

* В русском издании книга Ная названа «Гибкая власть» — это не вполне точный перевод, приводящий к потере некоторых оттенков смысла.

телей класса «современных империй», то есть империй колониальных, — начались интенсивные перемены глобального контекста. Здесь, естественно, должно быть произнесено слово «глобализация»; и оно будет произнесено, однако с некоторыми оговорками.

Литература вопроса уже колоссальна (достаточно упомянуть лишь несколько особенно выдающихся работ: [Бауман 2004; Бергер, Хантингтон (ред.) 2004; Гидденс 2004; Held, McGrew 2002; Rosenau 2003; Stiglitz 2006]). Она увеличивается с каждым днем, превращая формулу «глобализация и...» в универсальную отмычку к дверям редакций и издательств. Даже то содержательное, что было сказано о глобализации (а оно все-таки было сказано), тонет в этой «цветущей и жужжащей неразберихе», как, вслед за Уильямом Джеймсом, выразился по близкому поводу Сэмюэл Хантингтон. В подобных условиях приходится, избегая тонких терминологических дистинкций, ограничиться наиболее элементарным значением понятия, продиктованным прежде всего логикой и здравым смыслом.

Глобализация есть приобретение некоторым (все расширяющимся) кругом социальных процессов планетарного масштаба — то есть масштаба, для человеческих предприятий максимально возможного, по крайней мере до начала массивного освоения космических пространств, о чем говорить всерьез явно преждевременно. Ей предшествовала продолжительная подготовительная стадия, начатая на рубеже XV и XVI вв. эпохой Великих географических открытий и осуществленная, между прочим, прежде всего силами «современных империй»*. Первыми знаками перехода к собственно

** Прямое признание роли империй как проводников и провозвестников глобализации встречается не так часто; но все же встречается: «Внутри локальной структуры истории империя есть... адекватный механизм мондиализации, с помощью которого разрушается присущая этой структуре и всем докапитали-

глобализации, первыми действительно глобальными событиями стали две мировые войны, едва не дополненные еще и мировой революцией (отсюда, кстати, следует, что апофеозом глобализации и закрытием темы, а равно и всех прочих тем, с наибольшим основанием следовало бы считать третью мировую, к счастью, не то отмененную, не то отложенную). Но после второй из этих войн события стали развиваться в более мирном ключе. Сети финансовых и экономических, информационных и культурных, политических и гражданских обменов и взаимодействий стремительно разрастались, чему весьма способствовало получение их агентами доступа к новой и перманентно обновляемой инструментальной базе (однако не объясняющее феномен исчерпывающим образом). Так понимаемая глобализация представляет собой просто-напросто очередной — пусть во многих отношениях и революционный — этап описанного Адамсом триединого процесса концентрации ресурсов, роста масштабов социальных систем и их структурной дифференциации (см. вторую главу), дополнительно стимулированного бешеной гонкой за эффективность, которой «дух капитализма» присвоил ранг сверхценности.

Здесь важны два момента. Во-первых, у глобализации есть легко идентифицируемый, хотя и внутренне неоднородный, составной субъект. Это Запад. Именно объединенная этим собирательным наименованием группа обществ (политий, экономик, культур) и никакая другая инициировала процесс глобализации, создала для него условия, от психологических до технологических, остается его ведущей (несмотря на то, что уже не единственной) силой и, конечно, пользуется лавиной долей его

стическим обществам предельность их развития» [Чешков 1991: 83]; «Империя делается морально санкционированным выражением национального интереса в глобальном контексте» [Dirks 2006: 34]. См. также Hall 1991 и особенно Lal 2004b.

плодов. Во-вторых, в ходе этого процесса была коренным образом проблематизирована та самая политическая форма, которую Запад сперва выработал для себя, а затем предложил и навязал в качестве нормативного стандарта всем прочим обществам. Государство оказалось поколеблено.

Констатация кризисного состояния государства успела стать общим местом. Одни авторы, как ван Кревельд, уверенно набрасывающий контуры будущего «после государства» [Кревельд 2006: 509–516], делают из этой констатации выводы прямо похоронного свойства. Другие, как Хабермас, менее уверены в летальном исходе, но все же считают, что «глобализация тех же самых тенденций, которые когда-то породили национальное государство, ставит его суверенитет под сомнение» [Хабермас 2002: 377], что «национальное государство в обозримом будущем уже не сможет обеспечивать надлежащие рамки для поддержания демократического гражданства», а потому «поднятие способностей к политическому действию на более высокий уровень, выходящий за рамки национальных государств» [Хабермас 2002: 379], и неизбежно, и желательно. Третьи, как Манн, если и полагают, что слухи о смерти государства несколько преувеличены, что «нация-государство сегодня не правит бал, но и не выходит из употребления ни в качестве реальности, ни в качестве идеала» [Манн 2002: 409], то сам факт его кризиса не отрицают. Впрочем, пессимистические прогнозы множатся быстрее оптимистических [см., например, Aronowitz, Bratsis (eds.) 2002; Weiler, Wind (eds.) 2003].

Взгляд на государство как на определенный способ организации макросоциального центра позволяет расширить концептуальную рамку проблемы — и тогда становится видно, что глобализация не просто создает функционированию государства большие или меньшие затруднения, но подрывает его глубинные основания. Сети обменов и взаимодействий плетутся поверх и помимо государственных рубежей; ресурсные потоки не просто

пересекают границы — правительства утрачивают контроль над ними, а нередко и элементарную осведомленность об их циркуляции. Притязания суверенных CIS на роль верховной властной инстанции делегитимируются, утрачивают всякую убедительность, поскольку вступают в очевидное противоречие с непосредственно наблюдаемой реальностью. Хабермас отмечает эту порожденную глобализацией «опасность для национального государства, которое почти истерически блюдет собственные пределы» [Хабермас 2002: 379]; но отсылающий к иррациональному эпитет «истерический» государством решительно не заслужен. Ограниченность — не прихоть государства, а конститутивный признак: его центр, в отличие от центра империи, создается, достигает полного могущества и способен действовать только в выгороженном, замкнутом пространстве, как физическом, так и социальном. Стирание границ приводит к тому, что властный потенциал центра истекает в никуда, истощается в распахнувшейся бесконечности; упразднение их упраздняет и государство.

Одновременно деабсолютизируются и CVS современных государств, претендующие быть «последней» общностью [Valibar 1992: 157], венчающей и замыкающей на себя все иные формы коллективной лояльности. Генеральная причина постепенной утраты доверия к государству, истоки которой можно не без успеха обнаруживать и у Гуго Гроция («О праве войны и мира», 1625 г.), и у Иммануила Канта («К вечному миру», 1795 г.), и в иных источниках, возможно, с наибольшей точностью проговорена Зигмундом Фрейдом в «Своевременных мыслях о войне и смерти» [Фрейд 2002]. В этом трагическом тексте, написанном в 1915 г., со всей беспощадной ясностью изложено то открытие, что государство, успешно утвердив себя в качестве альфы и омеги человеческой жизни, подмяв и переформатировав ее ценностное измерение, употребило обретенный высокий статус скорее во зло, чем во благо. Оно обрело «монополию на несправедли-

вость», как называет достигнутый результат в своей интерпретации фрейдовской мысли Доминик Кола [Кола 2001: 391], приписывая ее автору прямое намерение пародировать Вебера. Кровавый кошмар мировых войн сделал убеждение в необходимости положить моральные пределы произволу государств если не аксиоматическим (стремление правительств к ценностному самостоянию *contra omnia* до сих пор дает себя знать в различных областях мира), то, по крайней мере, весьма распространенным. Уже около века с переменным успехом, но в целом неуклонно продолжается разработка его нормативного и институционального обеспечения, включая принятие ООН в 1948 г. Всеобщей декларации прав человека (между прочим, вопреки мнению Американской антропологической ассоциации, которая сочла этот документ этноцентричным, отражающим только западную систему ценностей [Statement 1947; подробнее см. Engle 2001]), распространение практики гуманитарных интервенций, рождение формулы «государства-изгои» (причем зачисленные в категорию *rogue states* не столько оспаривают ее по существу, сколько отругиваются в стиле «а у вас негров линчуют», тем самым подписываясь под положенным в основу формулы принципом внешнего цензурирования суверенитетов) etc.

Все это — эффекты фундаментального противоречия, заключенного в присвоении *локальным* центром *универсальной* и *абсолютной* значимости. Трансцендирование государства не сумело сделать его достаточно трансцендентным (здесь опять речь идет не об объективной реальности *sacrum*'а, но о субъективном восприятии его как реального). Делегитимация CIS и дискредитация CVS современных государств идут рука об руку и взаимно усиливают друг друга — ценностные системы остаются без институциональной поддержки, институты лишаются ценностного обоснования и оправдания. Кроме того, все более многочисленные людские контингенты свободно перемещаются в глобальном пространстве, что делает их

отношение к любым центрам, в том числе и тем, в зоне действия которых они родились, релятивистским, — воспетый Жаком Аттали «новый номадизм» [Аттали 1993; см. также Maffessoli 1997; Jordan, Düvell 2006] заметно сокращает человеческие ресурсы, которые могли бы мобилизовать и на которые могли бы положиться государства, причем «выбывает» он в первую очередь наиболее активные и креативные страты. При этом число независимых государств продолжает возрастать, процесс лихорадочного конструирования наций продолжается, к хору геллнеровских «залаявших собак» присоединяются новые голоса. Но попытки формирования собственных, более близких, «родных» центров предпринимаются перифериями именно потому, что центры определенного типа — государственного — утрачивают легитимность и функциональность, и ничего не меняют принципиально. Это паллиатив, а не панацея — новые центры оказываются не более, если не менее, способны к автономному существованию, чем старые. Сама по себе «апелляция к этносу или к языку — даже если на их основе образуются новые государства — не дает никаких ориентиров на будущее. Это всего лишь протест против существующего положения» [Хобсбаум 1998: 278]. Ближайшая история будет твориться на супранациональном и инфранациональном уровнях, предположил Эрик Хобсбаум в 1990 г. и, в общем, оказался прав, как и в том, что «даже инфранациональность — независимо от того, рядится ли она в одежды какого-либо мини-национализма или нет — станет симптомом упадка старых наций-государств в качестве эффективно действующих структур» [Ibid.: 303]. Элементарная беспомощность многих вновь созданных государств, получающих клеймо *failed states* едва ли не на следующий день после вождельного признания «международным сообществом», свидетельствует об эрозии государственной политической формы как таковой. Прогрессирующее измельчание суверенитетов превращает в фарс самую идею суверенности.

Важным промежуточным этапом на пути к нынешнему состоянию мира была система двух *great powers* послевоенного периода. Уже тогда платой за гарантии безопасности со стороны более широкой общности (платой, вносящейся в разных лагерях с сугубо разной степенью добровольности) стал частичный демонтаж национальных суверенитетов, обосновывавшийся и оправдывавшийся как раз необходимостью их спасения. Возникшие конструкции, условно говоря, «Западного» и «Восточного» блоков приобрели некоторые специфические черты структурного сходства. «Внутренний круг» геополитического пространства, соответствующего... транстерриториальной “всемирной коммунистической организации” — некое ядро сообщества, своего рода домен... Коминтерна-ВКП(б)-КПСС — образование, получившее название РСФСР. /.../ Второй круг — так называемые союзные республики. /.../ Все союзные республики по негласному, но неукоснительно соблюдавшемуся правилу имели общую границу с зарубежными странами /.../ они служили как бы переходным блоком между ядром СССР и внешним миром. Соответственно, их право на выход из СССР, никогда... не воспринимавшееся всерьез, — это в первую очередь эвфемизм ожидавшегося присоединения к будущей “Мировой Социалистической Советской Республике”: оборотная сторона “права на вход” соседних государств... Соседние “союзные государства” и контролируемые территории составляли третий круг тоталитарного государства. /.../ Со временем, по мере превращения СССР в сверхдержаву, к этим трем кругам добавляется и четвертый — всевозможные государства-клиенты, придерживающиеся так называемых социалистического выбора и социалистической ориентации. Наконец, существовал и в высшей степени своеобразный пятый круг — различного рода легальные и подпольные организации, действующие по всему миру, но не пришедшие еще к власти в своих странах» [Салмин 2002b: 26–27]. Но разве не подобным

же — *mutatis mutandis* — концентрическим образом была организована сфера влияния Запада? И не имперский ли это образ? «СССР не был обычным *территориальным государством с политической системой власти*. Он был территориальным ядром идеократии... Имперское и церковное видение пространственного мира как бы слились в этой структуре, породив своего рода “*государство-псевдоцерковь*”» [Ibid.: 26]*. С минимальными поправками это описание приложимо — «по модулю», а не «по знаку» — к строению «свободного мира». Гейр Лундестад ввел в язык политической науки броское словосочетание «империя по приглашению» [Lundestad 1986; Idem 2003], имея в виду ключевое место, которое заняла Америка в оборонительных и наступательных порядках Запада после Второй мировой войны — действительно, преимущественно «по приглашению», но иногда и без оного (впрочем, ниже будет показана необходимость внесения в это определение некоторых поправок). Президент Джеймс Картер в 1977 г. заявил: «По меркам истории 200 лет существования нашей нации коротки; наше восхождение к мировым высотам еще короче. Оно началось в 1945 г., когда и Европа, и старый международный порядок лежали в руинах. До этого момента Америка большей частью находилась на периферии мира. После него она непреклонно заняла позицию в центре» [цит. по: Henrikson 1980: 73]. Натурально, обе стороны гневно отклоняли звание империи от себя и охотно применяли его к противнику — «империя зла» versus «империализм янки». Зеркальность обличительных эпитетов красноречиво свидетельствует об их неслучайности, о наличии за ними реальных референций.

* Дискуссии об оправданности идентификации СССР как империи продолжаются. Как правило, в них дается утвердительный ответ на этот вопрос, хотя и сопровождающийся разнообразными оговорками [см. Suny 1995; Zaslavsky 1997; Martin 2001; Каспэ 2001: 181–196].

Но это был только промежуточный этап. Во-первых, противоборство двух сверхдержав, наращивание интенсивности которого к концу 1970-х годов приобрело самоподдерживающийся, почти неуправляемый характер, оказалось слишком угрожающим и было прекращено — что можно равно убедительно объяснять и инстинктом самосохранения человечества как социальной системы, и индивидуальным подвигом Михаила Горбачева, Рональда Рейгана и других. Во-вторых, высказываются ведь и сомнения в том, что модель *great powers* была симметричной, даже в том, что сверхдержав было действительно две: «СССР можно рассматривать в качестве субимпериалистической державы по отношению к Соединенным Штатам постольку, поскольку он поддерживал порядок и стабильность в своей зоне влияния, что на самом деле увеличивало способность Соединенных Штатов к поддержанию собственного господства» [Валлерстайн 2003: 17]; «“холодная война” была не игрой, которую следовало выиграть, а скорее менуэтом, который необходимо было протанцевать» [Ibid.: 181]. Построения Валлерстайна часто бывают слишком экзотичны, чтобы принимать их с безоговорочным доверием; однако в малых дозах их нетривиальность оказывает стимулирующее интеллектуальное воздействие. В любом случае это неустойчивое равновесие служило дальнейшему продвижению глобализации. Большинство государств, принуждаясь к выбору между основными полюсами притяжения (хотя некоторым, как Китаю или отдельным членам Движения неприсоединения, удавалось не без успеха балансировать между ними), тем самым открывалось мощным транснациональным воздействиям, превращавшим их из автономных центров в субцентры более масштабных систем. Собственно, весь мир стал функционировать как периферия двух невиданных по своей мощи центров, и интенсивность конкурентного «пропитывания» периферии центрами нарастала повсеместно. Но на рубеже 1980-х — 1990-х годов равновесие рухнуло. Противостояние идео-

кратий завершилось победой Запада — возглавляемого США. И тогда американский имперский проект довершил свой выход из латентной фазы, начавшийся вскоре после 1945 г. [более подробно об обстоятельствах этого выхода см. Сох 2003]. Американская империя стала глобальной империей Запада.

Трудно не видеть, что облик современного мира соответствует основным компонентам идеального типа империи, описанным во второй главе. Мир в его нынешнем состоянии есть *сфера могущества Запада* — отрицать это, кажется, невозможно. Она не просто охватывает значительную территорию — она охватывает весь мир, она не признает никаких границ, в том числе и государственных, и если реальная политика империи Запада еще иногда — все реже — вынуждена считаться с чужими суверенитетами, то эти препятствия явным образом воспринимаются как ситуативные и в принципе недолжные. Широко пропагандируемая в самых разных коннотациях и семантических поворотах идея «мира без границ» есть идея имперская.

Современный мир сохраняет свою неоднородность — но в сочетании с дозированной унификацией предметных областей, считающихся критически важными для системной стабильности. Фантастическое разнообразие социальных, культурных, потребительских практик сочетается с нарастающей жесткостью технологических (ISO, HTTP) и политических (разделение властей, электоральные процедуры) стандартов. Французские сыры, немецкие колбасы, итальянская паста, мексиканские кесадильи, японские суси политически нереперентны и (совокупно с миллиардами других элементов) составляют многоцветную культурную мозаику, тем более поощряемую, что весьма прибыльную. Гамбургеры, конечно, повсеместны, но их позволительно не только не есть, но даже и не любить. В то же время такие культурные конструкты, как права человека, гражданские свободы, табуированность насилия над меньшинствами, обязатель-

ны к принятию, и отвержение их влечет за собой налагаемые империей кары. (Наличествоуют и сомнительные, пограничные, пока не проясненные феномены, вроде гастрономического употребления собачатины в Корее. По их поводу дознание продолжается.) Задача перевода имперских установлений на локальные языки, их гармонизации с местной традицией и надзора за их соблюдением, задача, так сказать, *местного самоуправления в государственном масштабе* возложена на элиты отдельных стран — с одной стороны, соединенные пуповиной с их материнскими сообществами, с другой стороны, более или менее плотно интегрированные в состав глобального истеблишмента (причем степень его солидарности неизменно возрастает в моменты кризисов и снижается в промежутках между ними). Этот истеблишмент доступен лицемерию в дни саммитов ООН и других подобных форумов — пиджачная пара и галстук тут эквивалентны тоге, в которую облачались и коренные римляне, и недавние варвары (имперский dress code соблюдают даже представители Китая, а экзотические одеяния отдельных африканских и азиатских лидеров лишь расцвечивают редкими мазками общую картину). Такое устройство культуры, такая структура процесса принятия решений и их трансляции на нижележащие уровни социальной организации есть структура имперская.

Наконец, могущество Запада легитимирует себя именно как универсальное. Западные ценности трактуются не просто как подлежащие повсеместному утверждению и внедрению, но как самой своей сутью к такому предназначенные. *Всеобщая декларация прав человека*, прочие хартии и конвенции, безусловно, всецело порожденные западной культурной традицией, возведены в абсолют и получили институциональное обеспечение в виде международных трибуналов, гуманитарных и миротворческих миссий (грань между которыми ощущимо стирается). Сомнения в универсальности «общечеловеческих ценностей» (при том, что хоть в каком-то

смысле «общечеловеческими» могут считаться лишь ценности, разделяемые простым статистическим большинством человечества, — а в наличии таковых нет никакой уверенности) отвергаются без содержательной дискуссии, которая, впрочем, относительно являющихся предметом веры «последних вопросов» действительно невозможна. «Все говорят “права человека”, “права человека”... Ну какие могут быть у человека права?» — стиль мышления описанного в блестящем эссе Андрея Зорина [Зорин 2001: 16] советского политработника капитана Пашкова, стиль, вообще говоря, основанный на стройной аксиоматике и имеющий мощный аксиологический фундамент, в современном мире планомерно элиминируется. Более того, даже такой прозрачный камуфляж под универсальность, как в случае с Всеобщей декларацией прав человека, практикуется не всегда — универсальный смысл легко присваивается и *американской Декларации независимости*, и *американской же Конституции*, и наследию *Французской революции*... Глобализация во всех ее видах — политическая, финансовая, товарная, коммуникативная, культурная, стили жизни — состоит с этой ценностной экспансией во взаимно кумулятивных отношениях, одновременно подтверждая своими успехами правомерность миссии Запада и получая от нее собственную легитимацию. «Мы являемся ярчайшим маяком свободы и возможностей», «идем вперед к защите свободы и всего благого и справедливого в нашем мире» [Bush 2001] и «будем утверждать мир, поддерживая свободные и открытые общества на всех континентах» [Bush 2002], — это имперская программа.

Если некая модель лучше сопрягается с фактами, чем прочие, ее надлежит использовать — невзирая на то, какими эмоциональными осложнениями и историческими ассоциациями оброс ее центральный термин. Действительно, популярность имперской интерпретации, *imperial vision* современного мира стала расти примерно одно-

временно с расцветом *new imperial history* — связь между этими трендами редко признается открыто, но, скорее всего, присутствует. От реабилитации имперских компонентов собственного генетического кода («...по крайней мере некоторые многонациональные монархические империи регулировали межэтнические отношения гораздо дольше и — во всяком случае — с менее апокалиптическими последствиями, чем это получилось у современных национальных государств» [Хаген 2005: 20]) через признание бесполезности имперского опыта в актуальном политическом и культурном строительстве («...культурная задача, ожидающая сегодня Европу, заключается в том, чтобы вновь стать римской» [Браг 1995: 159])* западная мысль, преодолевая собственную инерцию, постепенно двинулась к признанию концепта империи адекватно описывающим сложившееся на исходе XX в. мироустройство.

Тут, конечно, нельзя не упомянуть блокбастер Майкла Хардта и Антонио Негри «Империя», публикация которого в 2000 г. наделала немало шума и которому даже «сулили некоторую особую роль в интеллектуальной жизни, подобно той, например, которую сыграла когда-то “Диалектика Просвещения” М. Хоркхаймера и Т.В. Адорно» [Филиппов 2004: 12]. Похоже, ожидания оказались преувеличенными; тем не менее «Империя» заслуживает некоторого внимания. По крайней мере, ее дескриптивная составляющая гораздо более осмысленна, чем прескриптивный, идеологический компонент, выдержанный в полном соответствии с традициями левой мысли — то есть на редкость невразумительный (точно так же устроен марксов «Капитал», который авторы охотно признают вдохновлявшим их образцом — вместе с «*Mille plateaux*» Делеза и Гваттари). Книга открывается решительным утверждением: «У нас на глазах

* Информативный обзор сюжета см. Антонос 1995.

империя обретает плоть. За последние несколько десятилетий — когда колониальные режимы были низвергнуты и особенно после того, как перед капиталистическим мировым рынком окончательно рухнули барьеры советской системы, — мы стали свидетелями непреодолимой и необратимой глобализации экономических и культурных обменов. Вместе с глобальным рынком и глобальным кругооборотом производства возникает и глобальный порядок — новая логика и структура управления, короче говоря, новый вид суверенитета. Империя становится политическим субъектом, эффективно регулирующим эти глобальные обмены, суверенной властью, которая правит миром» [Хардт, Негри 2004: 11]. Далее Хардт и Негри подчеркивают, что используют термин «империя» не метафорически, но как работающее теоретическое понятие — и действительно, против его основных элементов трудно что-либо возразить: «Идея Империи определяется прежде всего отсутствием границ: ее владычество не знает пределов. /.../ Империя представляет свое владычество не как преходящий момент в движении истории, а как способ правления вне каких бы то ни было временных рамок... вне истории либо как конец истории. /.../ Империя не только управляет территориями и населением, она создает тот мир, в котором живет. /.../ Хотя на практике Империя всегда залита кровью... идея империи неизменно обращена к миру, вечному и всеобщему миру за пределами истории [Ibid.: 14].

Резонно задаться вопросом — что такое центр вновь явившейся империи, где он расположен? Часто объявляется, что этот вопрос более не имеет смысла. Многие авторы настаивают на том, что актуальная мировая конфигурация уже децентрирована или еще должна быть децентрирована, что она представляет собой (или будет представлять) поле деятельности пересекающихся и перекрещивающихся транснациональных корпораций и всевозможных сетевых структур — лишенную оформ-

ленного властвующего центра ризому. «Некоторые из этих корпораций имеют территориальную природу, но большинство — нет. Одни являются региональными, и они крупнее, чем государства, другие обладают меньшим размером и носят исключительно локальный характер. Некоторые являются межправительственными, другие — неправительственными. Одни имеют прежде всего политическую природу, другие созданы с разными другими целями, такими как делание денег, защита окружающей среды, распространение некоего религиозного учения или пропаганда какого-нибудь благого дела, от уменьшения загрязненности среды до прав животных. ...у всех у них есть общее — то, что они больше, чем государство, связаны с современными технологиями... В результате некоторые из них могут стать гораздо богаче, чем большинство государств; или принять на себя некоторые из государственных функций; или избежать контроля государства, создавая колонии и переводя свои ресурсы за пределы его границ; либо влиять на мнения его граждан больше, чем могут сами правительства; либо... успешно сопротивляться государству с оружием в руках; либо, что бывает нередко, реализовать некую комбинацию всех этих вариантов» [Кревельд 2006: 510–511]. В более мягкой форме ту же точку зрения на складывающуюся глобальную архитектуру отстаивает и пропагандирует Этциони — контуры чаемого «наднационального государства» обрисованы им весьма туманно (что очень мудро — позиция непредрешиения будущего обычно оказывается полемически выигрышной), но, во всяком случае, оно «создается из разнообразных строительных блоков и не отличается стройным дизайном» [Этциони 2004: 291], как лишенный руководящего центра самособирающийся пазл. Генеральным и, в общем, единственным условием, способным гарантировать то, что он успешно сложится как бы сам собой, предлагается считать якобы наметившийся «глобальный нормативный синтез» [Ibid.: 287] — довольно сильное

утверждение и довольно слабая гарантия*. Позиция Хардта и Негри сложнее. Заявляя, что «ни Соединенные Штаты, ни... какое бы то ни было национальное государство на сегодняшний день не способны стать центром империалистического проекта», что «империализм ушел в прошлое» [Хардт, Негри 2004: 13], они тут же соглашаются и с тем, что «Соединенным Штатам и впрямь удалось занять привилегированное положение в Империи», и с необходимостью внимательного отношения к «имперским (не империалистическим!) основам устройства самих Соединенных Штатов», ведь «идеологи-основатели Соединенных Штатов... были воодушевляемы моделью древней империи» [Ibid.: 13–14] — то есть вроде бы с тем, что США, строго говоря, не могут считаться государством в общепринятом смысле слова. Правда, они приписывают Джефферсону и его соратникам намерение создать ацентрическую структуру, «где власть будет... распределена по сетевому принципу» [Ibid.: 14] (для чего, как уже отмечалось, вполне было бы довольно Статей Конфедерации), а во всем своем изложении исходят из того тезиса, что нынешняя империя есть «децентрализованный и детерриториализованный... аппарат управления» [Ibid.: 12], «сетевая власть» (network power) [Ibid.: 155–174].

По степени аргументированности эта позиция очень напоминает разобранные в первой главе воззрения Дер-

* Кроме того, Этциони парадоксальным образом рекомендует в построении альтернативы моноцентрической «американской квазиимперии», которой должно стать наднациональное государство, ориентироваться на «довестфальский мир, в котором ни один субъект власти не имел монопольного контроля ни в одной сфере и где ничья власть не была абсолютной» [Этциони 2004: 271]. Но это был мир не государственный, а как раз имперский. Возможно, здесь срабатывает то самое «вытеснение империи», и Этциони, призывая к переходу «от империи к сообществу», имеет в виду скорее движение «от государств к империи» — однако не решается придать этому слову позитивные коннотации.

рида («Отныне, конечно же, надлежало прийти к мысли, что центра просто нет»). Чаемый апофеоз сетевой организации — не более чем утопия устранения власти как таковой, убийства Генерала и замены его саморегулирующейся ризомой, во многих отношениях схожая с классическим анархизмом. Каким именно образом в этом brave new world предполагается обойти или отменить общие соображения здравого смысла — скажем, вообще аннулировать истоновское «авторитетное распределение» ресурсов, — решительно непонятно. Утопию децентрализованного безвластия, между прочим, подпитывает и доведенная до абсурдного предела логика того самого капитализма, который апологеты ризомы в большинстве своем со страстным презрением отвергают — ведь наиболее радикальным выражением идеи тотального замещения авторитетного распределения эквивалентным обменом является, безусловно, хайковский проект «частных денег» [Хайек 1996].

Но просто объявить недействительными фундаментальные свойства социальных систем, человеческой социальности как таковой недостаточно для того, чтобы их можно было игнорировать. Не только империя, лишенная центра, есть *contradictio in adjecto* — то же относится и к любой политической форме, и к обществу как социологической категории. Сколько бы ни плелось социальных сетей, остается в силе исходное положение Шилза: «Society has a center». В конце концов, даже у паутины есть центр — там, где сидит паук. С одной стороны, центральная позиция просто весьма привлекательна и хотя бы поэтому никогда не остается свободной. С другой стороны, поклонники глобальных сетей могут надеяться обойтись без центра лишь в условиях почти ненарушаемого всеобщего мира и благоденствия — такие ожидания и впрямь некоторое время назад высказывались, но в начале XXI в. удовлетворенная констатация Рональдом Инглхартом «беспрецедентно высоких уровней экзистенциальной безопасности, достигнутых в современ-

ном передовом индустриальном обществе» [Инглхарт 1997: 20] звучит прямо-таки издевательски. Любая ситуация кризиса, жесткого вызова порождает неодолимую потребность в столь же жесткой силе доминирования, которая может исходить только из центра. Функция центра, собственно, и состоит в формулировании ответов на такие вызовы, в мобилизации необходимых для ответа ресурсов и их употреблении в соответствующих целях. Императив поддержания внутреннего и внешнего порядка (точнее, теперь уже глобального порядка, в котором различие внутреннего и внешнего измерения политики смазано) неотменим — причем сам этот порядок состоит отнюдь не только в полицейской, технической секьюритизации. Она может быть легитимна и, следовательно, результативна, только будучи основанной на определенным образом упорядоченной, структурированной теми или иными ценностями картине мира. CIS нуждается в CVS et vice versa, а человеческая социальность нуждается в них обеих и потому неотвратимо производит новые их версии на смену дискредитированным и утратившим функциональность. На знаменитый вопрос Георга Зиммеля: «Как возможно общество?» [Зиммель 1993] — люди отвечают, создавая центры, а не уничтожая их; тем более — не теша себя иллюзиями, что «центра просто нет».

Центральная позиция в глобальном порядке не оставалась вакантной ни одного мгновения, хотя уверенная идентификация ее хозяина потребовала некоторого времени. *Свято место* — в дюркгеймовском смысле — пусто не бывает. Функциональную вакансию заполняет тот актер, который оказывается более всего приспособлен к исполнению соответствующей функции. И актер был наготове. Противостояние двух great powers завершилось капитуляцией и самороспуском одной из них — что другая делать совершенно не собиралась. Именно победоносное одиночество Запада окончательно обнаружило и имперский характер его господства, и местонахождение центра

империи. Последние сомнения были устранены террористической атакой 11 сентября 2001 г. У глобальной империи есть центр — это Ground Zero. Центр империи Запада — Америка, хотя империя к Америке несводима (это и есть обещанная — и принципиально важная — поправка к воззрениям Лундестада), как несводима была Римская империя к Вечному Городу и даже к Италии. «Мы все — американцы», — разнесшаяся по всему миру, повторенная миллионами фраза главного редактора «Le Monde» Жана-Мари Коломбани означает открытое принятие «имперского гражданства»*.

Но проблема в том, что ни выдвижение имперской программы, ни даже ее реализация на протяжении нескольких десятилетий или столетий еще не гарантируют конечного успеха. 11 сентября с беспрецедентной остротой был поставлен вопрос о судьбе западного имперского проекта, о том, будет ли это грандиозное сооружение, пока частично скрытое строительными лесами, завершено и явлено миру во всей очевидности или же рухнет под ударами врагов, так и оставшись амбициозной попыткой с негодными средствами. Вопрос может быть переформулирован в терминологии Валлерстайна: завершится ли преобразование world-economy во world-empire? Кстати, Валлерстайн, утверждая, что «мировая капиталистиче-

* Причем оно совсем не связано со степенью симпатий, испытываемых к конкретным действиям той или иной американской администрации. Весьма показателен эпизод с выдвижением в 2004 г. группой итальянских интеллектуалов инициативы «Все ли мы американцы? Первые американские выборы для неамериканцев». Как заявил один из лидеров группы Микеле Кого: «Почему итальянцы не должны участвовать в этих выборах? Судьба всей планеты во многом решается в Америке» [Волхонский 2004]. Легко видеть, что легитимирующей рамкой яростно антибушевскому проекту послужило именно признание «имперского гражданства» — и требование вытекающих из него прав. За этой занятной провокацией вполне могут последовать более серьезные начинания.

ская экономика не позволяет существовать подлинной империи» [Валлерстайн 2001a: 52], нигде, кажется, не приводит основательных аргументов, принципиально воспрещающих такой синтез, — кроме того единственного, что «в ходе истории капиталистической мироэкономики были повторяющиеся попытки трансформировать ее в направлении мира-империи, но все эти попытки потерпели неудачу» [Валлерстайн 2001b: 96]. Никакой заведомой обреченности новых попыток отсюда логически не следует — но могут возникнуть и трудности иного порядка.

Имперский центр может успешно функционировать, осуществляя свою символическую власть над миром (а благодаря символической — и все прочие формы власти), лишь при условии присутствия в нем достаточно мощного ценностного потенциала, который только и позволяет убедительно репрезентировать империю как единственно возможную и должную форму организации социального космоса. Но ценностный потенциал империи Запада выглядит довольно проблематично.

Есть вещи, которые следует называть своими именами. Как уже говорилось в начале второй главы, западные ценности являются по своему происхождению и содержанию христианскими. «Так называемые всеобщие ценности, отстаиваемые Западом, культурно специфичны, в сердцевице их прозелитической этики — западное христианство (Christendom)» [Lal 2004a: 36]. Запад — от христианского корня. Любые попытки вывести отстаиваемые им стандарты (разумеется, не без отклонений, иногда серьезных, — но кто без греха?) — те самые права человека, демократию, идеалы свободы и индивидуального достоинства — откуда-либо еще, основать их на более политически корректном фундаменте несостоятельны и часто попросту комичны. Но этот-то корень Запад давно и целенаправленно корчует. Современный Запад глубоко секуляризован; он потому и пытается выдать собственные — то есть христианские — ценности за общечеловеческие, что не смеет отстаивать их

as is, в изначальном именовании, утратив веру в их достаточную общезначимость. Интеллектуальное мужество Брага, продолжающего верить в универсальность миссии Запада и восстающего против сомнений в том, «что ею (Европой. — С.К.) предлагаемое может представлять интерес для тех, кто по воле случая родился за ее границами» [Браг 1995: 154], встречается редко. Культурный релятивизм, квинтэссенцию которого сформулировал (сам его не разделяя) Лоуренс Харрисон («...представители западной цивилизации вообще не имеют права критиковать институты типа ритуального “женского обрезания”, индийской практики самосожжения вдов в погребальном костре мужчины или даже рабства» [Харрисон 2002: 26]), распространен гораздо больше, чем противостоящая ему крамольная точка зрения, автоматически получающая ярлык «культурного империализма»: «...люди способны... порождать такие убеждения, ценности и социальные институты, из которых проистекают бессмысленная жестокость, ненужные мучения и фундаментальная глупость в отношении их ближних, иных социумов, а также внешнего окружения, в котором они живут» [Эджертон 2002: 174]. «Мы часто слышим, что свобода, правовое состояние, право на телесную неприкосновенность и т.п. не относятся к некоторым другим народам, где почитаемая ими традиция ведет к деспотизму, официальной лжи или пыткам. Словно свобода и истина являются какими-то местными странностями, вроде ношения шотландцами юбки или поедания улиток французами» [Браг 1995: 155].

Современный Запад с огромным трудом признает не то что собственную монополию на свободу и истину, но даже наличие у себя хотя бы каких-то прав действовать во имя этих абсолютных ценностей — что и впрямь затруднительно делать, вообще дезавуировав абсолют как инстанцию. А ведь мандельштамовское определение поэзии — «уверенность в собственной правоте» — приложимо и к имперскому строительству. Имперское строительство требует предельно напряженной мотивации, ко-

тору может дать лишь возведение посюсторонней политической активности к ценностям, не подлежащим критической деконструкции и не становящимся элементом рационального расчета выгод и издержек. Между тем последовательная девальвация ценностей такого рода превратилась в едва ли не генеральную установку западной мысли последних десятилетий, а рiогi подозревающей любую веру в тоталитарных поползновениях. Более того, эта установка, судя по всему, господствует и в массовом сознании Запада. Как в подобных условиях можно обеспечить напряженность экзистенциального переживания имперской миссии, подразумевающую, кстати, и готовность приносить во имя ее исполнения вполне ощутительные жертвы? Что может секуляризованный и *именно потому* лишенный уверенности в собственном праве и правоте Запад противопоставить шахидам-смертникам, их вере и страсти? Фундамент, на котором возводится империя Запада, шаток.

Такая постановка вопроса нуждается, впрочем, в уточнении. Ничего абсолютно прочного в мире культурных и политических конфигураций быть не может — просто потому, что продолжающаяся история не знает и не допускает ничего вечного, а претензии империй на то, чтобы остановить время, вырваться за его пределы, в конечном итоге остаются лишь претензиями. Речь идет только о том, сможет ли конкретная империя отразить брошенные ей конкретные вызовы и устоять достаточно долго для того, чтобы войти в историю чем-то большим, чем эфемерное видение.

И теперь снова следует вернуться к тезису об «одиночестве Запада». Он означает, среди прочего, что Запад сегодня не имеет перед собой никакого онтологически равного противника. В современном мире «наряду с массой границ и демаркационных линий разных уровней и качеств существует одна-единственная действительно в некотором (не хантингтоновском) смысле — “цивилизационная”. /.../ Это размытая, болотистая... “береговая ли-

ния” христианского по происхождению и сути, но светского по своей нынешней культурной и политической доминанте мирового острова. /.../ Его омывает мировой океан, в котором может происходить что угодно» [Салмин 2002с: 13], откуда могут исходить и серьезные угрозы. Но нет оснований ожидать «столкновения цивилизаций», столкновения мирового острова с другими островами — за отсутствием таковых.

Возводимая на этом острове империя отнюдь не ограничена его пределами — по самому своему определению, как потенциально и интенционально безграничная сфера могущества. Она способна включить в свой состав (ценой адаптации, но не ассимиляции) и инокультурные, в том числе в религиозном отношении, сообщества — так же, как входили в Римскую империю египтяне, иберы или галлы. Место, которое уже давно занимает в составе империи Япония, место, которое заняли в анти-террористической коалиции некоторые исламские страны, — эти примеры достаточно говорят о том, насколько нерелевантной оказалась вроде бы стройная и убедительная модель «столкновения цивилизаций». Имперский ценностный комплекс во всех его нюансах значим в первую очередь для ядра империи, для того культурного и политического сообщества, которое приступает к *empire-building*. Но все остальные элементы имперской мозаики соприкасаются уже с оболочкой имперской CVS. Эта оболочка — универсальная имперская справедливость, единый закон для всех, возвысившийся и над самим имперским ядром, также, пусть и в специфической и привилегированной форме, включенным в исполнение общеимперской миссии. Именно утверждение универсальной справедливости, именно такая опосредованная экспансия имперского ценностного комплекса без прямого его насаждения как единственно допустимого и обеспечили Риму возможность долгосрочного умиротворения средиземноморской ойкумены. Не случайно римское имперское право стало эталоном «сис-

тем, строящихся на всем понятных и потому универсальных принципах справедливости» [Кофанов 1998: 14], не случайно прямо апеллируют или косвенно восходят к римскому наследию все проекты универсального, открытого для всех, хорошо управляемого политического сообщества, в котором правит единый для всех закон [Heater 1996]. Имперская справедливость образует тот базовый фон, на котором отдельные отклонения от ее велений, естественно, имеющие место, воспринимаются как эксцессы, а не стандартные практики. Империя в своем идеальном образе — упорядоченное пространство закона и справедливости, социальный космос, возникающий в противоположении хаосу, беззаконию и произволу. Реальная практика исторических империй, разумеется, далеко не всегда в полной мере (а нередко — лишь в очень малой мере) соответствует этому идеалу. Однако без акцентированного устремления к нему имперское строительство вообще невозможно — тогда империя немедленно лишилась бы всякой притягательности в глазах ее актуальных и потенциальных граждан. А постольку, поскольку оно присутствует, империя сохраняет инклюзивность. Подвижные имперские границы не привязаны к столь же, как и они, зыбким границам породившей империю культуры — в одних случаях империя следует за культурой, в других наоборот. В конце концов, сама уже достигнутая империей Запада небывалая степень глобальности заставляет предполагать наличие в ней, несмотря на все ее внутренние неурядицы, достаточно серьезного запаса прочности.

Конечно, функционирование империи Запада еще далеко не отлажено и вряд ли когда-нибудь будет отлажено окончательно. Конечно, и в самом ядре империи, и тем более на ее периферии проявляется и принимает самые разные формы, в том числе насильственные, неприятие либо отдельных проявлений имперского владычества, либо самого его как такового. Но эти вызовы — от франко-германской фронды, сопровождавшей нача-

ло войны в Ираке, до китайского упорства в отстаивании собственных интересов, от бытового антиамериканизма до международного терроризма — все равно предъявляются изнутри имперской парадигмы и не в состоянии всерьез поставить под сомнение ее самоё. В частности, не стоит преувеличивать остроту разногласий внутри имперского ядра — какими бы ни были взаимные чувства европейцев и американцев, обойтись друг без друга они не могут. Роберт Кейган не только описал напряжение между Америкой как «полюсом силы» и Европой как «полюсом слабости», но выявил и его происхождение («сегодняшняя Европа — единая и слабая одновременно — представляет собой продукт американской внешней политики, проводившейся на протяжении девяти десятилетий» [Кейган 2004: 72]; осуществленный европейцами «переход в постисторическую эпоху зависел от того, что Соединенные Штаты такого перехода не совершили» [Ibid.: 75]), и обоюдную комплементарность этих полюсов: «...чтобы заниматься сегодняшними глобальными угрозами, американцам потребуются легитимность, которую может обеспечить Европа»; европейцы же рискуют «упустить из виду зарождающиеся в мире опасности, намного более сильные, нежели та, которую представляют Соединенные Штаты. В своем нервном отношении к однополярности они могут забыть забыть об опасностях многополярности, когда нелиберальные и недемократические страны начнут обыгрывать Европу в глобальном соперничестве» [Ibid.: 158]. Soft power — великолепная вещь, но в час беды потребуются по-настоящему hard power, которую может предоставить только центр империи. Чарльз Купчан, правда, предполагает, что центр империи может и сместиться, что Брюссель имеет шанс со временем стать для Вашингтона тем же, чем стал Константинополь для Рима [Kupchan 2002]; но контраргументы Фергюсона выглядят более убедительно — по целому ряду причин «разговоры о возвышающейся федеральной Европе как о противовесе Соединенным

Штатам есть совершенно ложное толкование происходящего» [Ferguson 2004: 256]. Если уж проводить античные аллюзии, то Европу стоило бы уподобить не Византии, а Греции, под сенью римских орлов получившей возможность забыть о еще недавно раздиравших ее кровавых расправах и предаться изящным искусствам и изощренным умствованиям, периодически брюзгливо сетуя на некультурное латинское солдафонство. Впрочем, европейские политические элиты, по определению более ответственные, чем вольные интеллектуалы, осознают нежелательность слишком далеко заходящей критики США — за каждым выражением недовольства следует обратная реакция. «Запад один и таковым он и останется. У нас не может быть двух Западов. Европе нужна Америка и Америке нужна Европа /.../ Концепция европейского единства, основанная на странном стремлении к независимости, является подозрительной с моральной точки зрения и политически опасной» [Берлускони 2006], — это заявление итальянского премьер-министра выделяется в ряду многих аналогичных только своей жесткостью, но не содержанием. Еще сомнительнее попытки обнаружить реалистичную альтернативу нынешнему имперскому мироустройству за пределами двусоставного ядра империи — хотя бы потому, что такая альтернатива должна быть совсем не только политической, но и ценностной, культурной, технологической, бытовой, в конце концов. О ней можно будет всерьез говорить тогда, когда будет найден некий источник конкурентоспособности по отношению к авианосцам, крылатым и баллистическим ракетам, выборам, свободной прессе, правам человека, доллару, евро, Нью-Йоркской и Лондонской фондовым биржам, Голливуду, компьютерным технологиям (все языки программирования используют *латиницу*, более того, *английские морфемы!*), интернету, сотовой связи, галстукам, джинсам, кока-коле etc. и почти *ad infinitum разом*. Это означает, что всерьез о ней говорить нельзя.

Тем важнее подчеркнуть, что имперская справедливость, демпфирующая для включаемых в состав империи неядерных элементов воздействие ее ценностной сердцевины, все же может быть только производной от этой сердцевины. Собственно, справедливость как политическая практика потому и становится универсальной, что постоянная сверка собственных действий с онтологически высшими по отношению к наличному порядку бытия ценностями не оставляет другого выхода. Отказ от такой сверки разрушает имперскую справедливость и самоё империю, лишая ее всякого *raison d'être*.

Судьба империи Запада зависит прежде всего от того, что будет происходить с ее ценностным измерением и обоснованием. Отсутствие или слабость их можно некоторое время компенсировать неоспоримым технологическим и финансовым превосходством, высокоточным оружием и тому подобными средствами. Величина разрыва, существующего в этом отношении между «мировым островом» и «мировым океаном» (и даже между США и их ближайшими соседями по острову), позволяет предположить, что этот сценарий в принципе реалистичен, и даже на довольно долгий промежуток времени. Но в целом политика такого цинического доминирования не только бесперспективна («Штыки прекрасная вещь, но на них неудобно сидеть»), но даже и маловероятна — хотя бы потому, что население мирового острова, управляемого как-никак демократически, вряд ли санкционирует откровенное превращение своего сообщества в «мерзейшую мощь».

Эффективное же ценностное обоснование империи должно включать две вещи. Во-первых, готовность и способность империи на деле, а не на словах явить миру универсальную справедливость в глобальном масштабе, справедливость для всех, включенных и еще только включаемых в империю, и опровергнуть тем самым обвинения в следовании «двойным стандартам». Никаких непреодолимых препятствий к тому, в общем, нет — если, конечно, не

считать западные элиты буквально и недвусмысленно злокозненными прислужниками Сатаны, *per definitionem* чуждыми самой идее справедливости (многие, правда, считают, но содержательный спор с параноиками неуместен); а вот ситуативные имеются. В мире весьма распространены серьезные сомнения в способности и желании Соединенных Штатов как ядра империи Запада руководствоваться в своей политике велениями универсальной справедливости. Будут ли эти сомнения развеяны? Возможен ли отказ Америки — не на словах, а на деле — от искушений сиюминутных прагматических интересов и поддержки «наших сукиных детей», все еще соседствующей с ниспровержением чужих?

Во-вторых — и тут главный источник затруднений — необходима готовность отстаивать собственные ценности именно как собственные, но не сомневаясь при этом в их универсальной значимости. Чрезвычайно сложно сейчас мыслить и действовать в духе бескомпромиссной веры крестоносцев — «*Paiëns ont tort et chrétiens ont droit*», без расслабляющих и обезоруживающих полутонов. Но ведь именно этот подход исключает «двойные стандарты» — более прозрачного и однозначного стандарта и вообразить нельзя. Бескомпромиссное отношение к *любым* ценностям пугает, кажется достоянием фундаменталистов и фанатиков, в то время как ценностный релятивизм представляется более уютным и приличным. Но этот последний репрессирует ценности как таковые — в том числе и ценности свободы. Так подрывается тот глобальный политический порядок (читай — империя), который вроде бы предполагается на них основать. Империя свободы возможна; империя всеядного «неразличения духов» — нет.

Следует учитывать еще одно важнейшее обстоятельство, отличающее современную империю Запада от империй прошлого и являющееся для нее одновременно источником *risks & opportunities*. В потенции безграничные, объемлющие весь мир классические империи

никогда не достигали фактической глобальности. Их границы, воспринимавшиеся как временные, ситуативные, подлежащие дальнейшему смещению к горизонту, все равно существовали. Более того, существовал и внешний по отношению к империи мир чужого, неимперского, в принципе подлежащий освоению, но при этом освоению явным образом недоступный (парадокс, с которым империи справлялись при помощи более или менее изощренных интеллектуальных операций, вытеснявших травму, порождаемую неспособностью конкретной империи реализовать свою фундаментальную интенцию и совпасть наконец с миром как таковым).

Не то сегодня. Нынешняя империя Запада достигла завершенной универсальности, пронизав своими сетями, охватив инфраструктурой, включив в политические взаимодействия весь обитаемый мир. У нее нет границ не только интенционально, но и фактически, нет альтернативных центров силы (каким был для Рима Карфаген, а затем Парфия), нет даже внешних варваров, которых можно, уверившись по тем или иным причинам в их принципиальной нецивилизуемости, отсечь на китайский манер Стеной — закрыться, оуклиться. Пожалуй, только в этом можно не согласиться с блестящим текстом Александра Ослона «10 тезисов о Новой Эпохе», являющимся в других отношениях примером на редкость глубокого (тем более ценного, что практически спонтанного, последовавшего уже через десять дней) осмысления событий 11 сентября. В нем говорится: «...символическая граница рассечет социум планеты /.../ За пределами жизненного мира США будет определен “*мир варваров*”, и ему будет отказано в праве на место “внутри” цивилизации». И далее: «В ближайшем будущем будет формироваться “*цивилизованный мир*”, а все остальное будет разделяться на “*другой мир*” и “*варварский мир*”» [Ослон 2001]. Этот сценарий сомнителен, поскольку империя Запада не может позволить себе признать легитимность какого-либо еще мира, кроме собст-

венного. Такое признание и для империй прошлого было болезненно, а уж для современной — тем более, поскольку оказалось бы равносильно признанию собственного поражения, отступлению из уже завоеванных, пусть и не вполне замиренных пространств. В плане имперского строительства глобализация, дискуссии о которой продолжаются, на самом деле завершена — в том смысле, что не осталось географических зон или социальных процессов, которые в принципе не входили бы в сферу влияния и интересов империи (другое дело — внимание, уделяемое тем или иным территориям и событиям в конкретный момент). Даже Китай существует не вне, а внутри сферы интересов Запада — несмотря на то, что стал в ней одним из самых проблематичных объектов. Даже (в некотором роде обратный пример) Восточный Тимор или Западный Дарфур не предоставлены собственной судьбе.

Все, происходящее сегодня в мире, является внутренним делом глобальной империи Запада. «Мировой остров» не просто омывается «мировым океаном», но прилагает колоссальные усилия к установлению контроля над его просторами и глубинами — центр пропитывает периферию. И борется империя не с внешними врагами, а с внутренними партизанами и повстанцами, кем бы они ни были — хоть государствами-изгоями, хоть негосударственными террористическими сетями. Отсюда столь последовательное их смешение — с имперской точки зрения между ними действительно нет разницы. Отсюда и такое болезненное восприятие довольно незначительных (во всяком случае, в обозримой перспективе) вызовов, бросааемых империи, вроде иранских или северокорейских ракетно-ядерных увлечений. Даже сильных врагов, отделенных Стеной и явно неспособных ее преодолеть, можно игнорировать. Даже слабых врагов, оказавшихся в самой крепости, необходимо уничтожить. То, что эти враги оказались в крепости не по собственной воле, а в результате ее расширения, уже не имеет значения.

Но именно эта объективная невозможность для империи Запада проведения в отношении какого бы то ни было сообщества исключаящей, сегрегирующей, изолирующей политики (вместо нее наблюдается прямо-таки лихорадочное, сродни чесотке, стремление любой ценой вогнать в рамки имперских стандартов Ирак, Иран, Кубу, Северную Корею, Сирию, Судан — кто следующий?) еще более осложняет придание этой империи действительного ценностного обоснования. Нельзя отделить тех, кто способен его воспринять, от тех, кто на это не способен, как-нибудь забыть о вторых и иметь дело только с первыми. Нельзя исключить кого бы то ни было из сферы действия имперской справедливости. В глобальном мире и имперская справедливость может быть только действительно и безоговорочно универсальной. Вновь необходимо подчеркнуть — вопреки распространенному мнению, речь не идет о гомогенизации всего имперского пространства. Империя организована иерархически и концентрически, от центра к периферии, и составляющим ее сообществам присваивается различный статус, различная (в том числе очень значительная) степень автономии, различный объем прав и обязанностей. Но эта внутренняя дифференциация детерминирована не произволом и алчностью, а степенью солидарности периферийных элементов с центром и единой мерой справедливости для всех. Задача построения *такой* структуры политического господства в *таких* масштабах беспрецедентна — и, может быть, непосильна для империи, страдающей фундаментальной неуверенностью в собственной правоте, подвигающей постоянной разрушительной деконструкции свои основы.

Имперский проект Запада окажется либо внутренне несостоятельным, либо... внутренне состоятельным. То есть, конечно, логика здесь не является бинарной — или возврат к истокам, рехристианизация Запада и торжество империи под знаком Креста, или дальнейшее погружение в пучину ценностного релятивизма и крах импер-

ского проекта под ударами фанатичных и потому непобедимых варваров. Крайние варианты крайне редко встречаются в реальности. В конце концов, постоянная автопроблематизация и авторелятивизация также вошли в генетический код Запада, и утрата этого критического потенциала стала бы для него не меньшей изменой самому себе, чем общеобязательное воинствующее безбожие. И все-таки — если абсолютные ценности будут восстановлены в своих правах, если Запад вновь обретет веру в себя и в свою миссию, то *что это будет за вера* в условиях, когда объединенная Европа отказывается включать в свою конституцию хотя бы беглое упоминание о христианстве, и даже в куда более религиозных Соединенных Штатах не прекращается борьба за изъятие из текста школьной присяги формулы «страна под Богом»? Способны ли идеи политической корректности, «конституционного патриотизма» à la Хабермас и им подобные сложиться в являющийся предметом подлинной веры ценностный комплекс, который смог бы из мыслительного конструкта стать живой и действенной альтернативой христианству? Найдутся ли желающие сражаться за этот диковинный квазисакральный конгломерат — и, между прочим, умирать за него?

Таким образом, вопрос круциальной* важности состоит в том, сможет ли империя Запада, не изменяя себе, достичь напряженности экзистенциального переживания своих ценностей и своей миссии, достаточной для того, чтобы противопоставить своим противникам не только силу и технику, но и внутреннюю правду. Вопрос этот остается открытым, и тем более сложно прогнозировать конкретные методы обеспечения такой экзистенциальной напряженности. Но следует ожидать настойчивых попыток его разрешения, в результате которых сам запад-

* Буквальное значение этого слова — «крестообразный». Случайность?

ный мир будет ошутимо меняться — частично осознанно, частично под влиянием примитивного инстинкта самосохранения. Следует ожидать заметного сокращения допустимой степени плюрализма, релятивизма, терпимости (что, собственно, уже происходит — можно ли было предположить еще десять лет назад, что в западном мире со всей серьезностью будет обсуждаться вопрос о допустимости применения пыток к всего лишь *подозреваемым* в терроризме, что он, более того, будет решаться скорее в положительную сторону?). Следует ожидать активной борьбы с врагами империи всех мастей, борьбы, как всякие контрпартизанские действия, жестокой и кровавой. «Будет введена жесткая процедура *идентификации* “своих”, и только на “своих” будут распространяться формальные цивилизационные *законы* и неформальные *правила* политкорректности. Не прошедшие идентификацию будут объявляться *варварами* и *нелюдями*, не подпадающими под действие законов и правил» [Ослон 2001]. Следует ожидать радикального урезания маргинальных, автономных от центрального ценностного комплекса культурных пространств, в которых было возможно комфортное существование в режиме «ни нашим, ни вашим» — упование Андре Жида на то, что «написанное не будет иметь последствий», следует признать несбывшимся. Уклониться от самоопределения станет труднее — опознание «свой-чужой» все чаще будет принудительным. Такая перемена непривычна и сама по себе, мягко выражаясь, нерадостна. Но это оборотная сторона возвращения политике ее абсолютного, ценностного измерения, которое она, вообще говоря, имела на протяжении почти всей истории Запада, за вычетом нескольких последних десятилетий. «Хорошее общество представляет собой завершенное политическое благо» [Штраус 2000: 9], — между тем серьезное отношение к благу подразумевает столь же серьезное отношение к злу и решимость ответственно мыслить и действовать в системе этих понятий. То есть — искоренять зло и водворять благо.

Заклучение

...habetque deos pars utraque,
quodque deorum est instar, habent animos*.

Publius Ovidius Naso

Оно будет кратким. На протяжении всего изложения последовательно выдерживался императив различения фактов и ценностей. Особенно важно не изменить ему под конец. Именно его игнорирование создает ту ловушку, в которую попал Фергюсон (точнее, многие его читатели) после публикации «Колосса». Как он с некоторым недоумением пишет в предисловии ко второму его изданию, «американские либералы позволяют называть Соединенные Штаты империей — при условии, что это тебя удручает. Консерваторы допускают, что американская мощь потенциально благодетельна — при условии, что ты не называешь ее имперской. Что не разрешается никем, так это заявлять, что Соединенные Штаты суть империя и при этом не представляют собой средоточия абсолютного зла» [Ferguson 2004: VII]. За пределами имперского ядра опасность смещения фактов и ценностей еще сильнее — а эта книга, между прочим, писалась в России (Россия в ней почти не упоминается, но... как признался Токвиль в письме к Эрнесту де Шабролю: «Хотя в своей книге я крайне редко говорил о Франции, я не написал ни страницы, не имея ее, так сказать, перед глазами» [Tocqueville 1985: 59]). Поэтому нельзя забывать, что в представленной здесь картине мира ценностные маркеры могут быть расставлены различным образом. Высокий подвиг защитников Рима ничем не усту-

пает подвигу последовательных противников империи — столь же справедливо и обратное. Героизм вообще мотивирован не рационально. В конце концов, даже если империи Запада уготована скорая гибель, как многие надеются (вероятно, торопя события), героический выбор может состоять и в том, чтобы сражаться на стенах обреченного Города. Этот выбор, кстати, становится еще более героическим, если его совершает варвар — как поступил описанный Павлом Диаконом, Эдвардом Гиббоном и Хорхе Луисом Борхесом лангобард Дроктульф, оставивший своих и павший, защищая очаровавшую его своей красотой Равенну, которую перед тем штурмовал. Но избежать героического выбора становится все сложнее. Единственный негероический выбор, остающийся после полного и ответственного осознания природы того мира, в котором мы оказались, — выбор страуса. Головой в песок.

* Есть боги свои у обеих сторон, а в согласье
С ними и доблесть души (лат.).

Литература

- Альтерматт У. 2000. Этнонационализм в Европе — М.: РГГУ.
- Американские федералисты: Гамильтон, Мэдисон, Джей. 1990. Избранные статьи — N.Y.: Chalidze Publications.
- Андерсон Б. 2001. Воображаемые сообщества — М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле.
- Антонос Г.А. 1995. Империя и национальное государство: история и современность // Политическая наука (Теория. Ретроспективные исследования) — М.: ИНИОН. — С. 83–112.
- Аттали Ж. 1993. На пороге нового тысячелетия — М.: Международные отношения.
- Балибар Э. 2003. Нация как форма: история и идеология // Балибар Э., Валлерстайн И. Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности — М.: Логос-Альтера, Esse homo — С. 102–124.
- Бауман З. 2004. Глобализация. Последствия для человека и общества — М.: Весь мир.
- Бедуелл Г. 1996. История Церкви — М.: Христианская Россия.
- Беккер С. 2004. Россия и концепт империи // Герасимов И.В., Глебов С.В., Каплуновский А.П., Могильнер М.Б., Семенов А.М. (ред.) Новая имперская история постсоветского пространства — Казань: Центр исследований национализма и империи — С. 67–80.
- Бенвенист Э. 1995. Словарь индоевропейских социальных терминов — М.: Прогресс-Универс.
- Бергер П., Хантингтон С. (ред.) 2004. Многоликая глобализация: Культурное разнообразие в современном мире — М.: Аспект-Пресс.

- Берлускони С. 2006. Выступление в Конгрессе США // Коммерсантъ. 03.03 — С. 9.
- Берман Г.Дж. 1998. Западная традиция права: эпоха формирования — М.: Изд-во МГУ: Изд. группа Инфра-М — Норма.
- Бешлер Ж. 1994. Демократия. Аналитический очерк — М.: UNESCO.
- Блок М. 1998. Короли-чудотворцы: очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии — М.: Языки русской культуры.
- Браг Р. 1995. Европа, римский путь — Долгопрудный: Аллегро-Пресс.
- Бродель Ф. 1995. Что такое Франция? Кн. 2. Люди и вещи. Часть 1. — М.: Изд-во им. Сабашниковых.
- Булдаков В.П. 1993. XX век российской истории и посткоммунистическая советология // Бордюгов Г.А. (ред.) Российская империя, СССР, Российская Федерация: история одной страны? Прерывность и непрерывность в отечественной истории XX в. — М.: ИЦ «Россия молодая» — С. 5–56.
- Бурдые П. 1993. Социология политики — М.: Socio-Logos.
- Бурдые П. 1999. Дух государства: генезис и структура бюрократического поля // Шматко Н.А. (ред.) Поэтика и политика — М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя — С.125-166.
- Бурстин Д. 1993а. Американцы: колониальный опыт — М.: Прогресс.
- Бурстин Д. 1993b. Американцы: национальный опыт — М.: Прогресс.
- Валлерстайн И. 2001а. Рождение и будущая кончина капиталистической миросистемы: концептуальная основа сравнительного анализа // Idem. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире — СПб.: Университетская книга — С. 19–62.
- Валлерстайн И. 2001b. Три случая гегемонии в истории капиталистической мирэкономки // Idem. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире — СПб.: Университетская книга — С. 95–108.

- Валлерстайн И. 2003. После либерализма — М.: Эдиториал УРСС.
- Васильев В.И. 2000. Германский федерализм: проблемы развития — М.: «Компания Спутник».
- Вебер М. 1990. Политика как призвание и профессия // *Idem*. Избранные произведения — М.: Прогресс — С. 644–706.
- Войтоловский Ф.Г., Гудев П.А., Соловьев Э.Г. (ред.) 2005. От миропорядка империй к имперскому миропорядку — М.: Научно-образовательный форум по международным отношениям.
- Волхонский Б. 2004. Мир голосует за Джона Керри // *Коммерсантъ*. 03.11 — С. 10.
- Геллнер Э. 1991. Нации и национализм — М.: Прогресс.
- Гераклит. 1989. Фрагменты // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. — М.: Наука — С. 176–257.
- Герасимов И.В., Глебов С.В., Каплуновский А.П., Могильнер М.Б., Семенов А.М. (ред.) 2004. Новая имперская история постсоветского пространства — Казань: Центр исследований национализма и империи.
- Гидденс Э. 2004. Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь — М.: Весь мир.
- Гиро П. Частная и общественная жизнь римлян — СПб.: Алетейя, 1995.
- Гоббс Т. 1991. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // *Idem*. Сочинения. Т. 2. — М.: Наука — С. 3–590.
- Грицай О.В., Иоффе Г.В., Трейвиш А.И. 1991. Центр и периферия в региональном развитии — М.: Наука.
- Гудков Л.Д. 1994. Метафора и рациональность — М.: Русина.
- Даль Р. 2003. Демократия и ее критики — М.: РОССПЭН.
- Дворецкий И.Х. 1986. Латинско-русский словарь — М.: Русский язык.
- Декларация прав человека и гражданина 1789 года. 1989. // Маклаков В.В., Энтин В.Л. (ред.) Французская Республика: Конституция и законодательные акты — М.: Прогресс — С. 26–29.

- Деррида Ж. 2000. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // *Idem*. Письмо и различие — СПб.: Академический проект — С. 352–368.
- Джанда К. 1997. Сравнение политических партий: исследования и теория // *Голосов Г.В., Галкина Л.А. (ред.) Современная сравнительная политология. Хрестоматия* — М.: Московский общественный научный фонд — С. 84–143.
- Дугин А.Г. 2000. Абсолютная Родина — М.: Арктогея.
- Дюби Ж. 1994. Европа в Средние Века — Смоленск: Полиграмма.
- Дюби Ж. 2000. История Франции. Средние века. От Гуго Капета до Жанны д'Арк. 987 — 1460 — М.: Международные отношения.
- Дюверже М. 2000. Политические партии — М.: Академический проект.
- Жильсон Э. 2004. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века — М.: Республика.
- Задворный В. 1997. История Римских Пап. Т. II. — М.: Колледж католической теологии им. св. Фомы Аквинского.
- Замятин Д.Н. 1999. Моделирование географических образов — Смоленск: Ойкумена.
- Замятин Д.Н. 2003. Гуманитарная география: пространство и язык географических образов — СПб.: Алетейя.
- Замятина Н.Ю. 2000. Когнитивно-географическое изучение региональных политических процессов // *Шестопад Е.Б. (ред.) Образы власти в политической культуре России* — М.: МОНФ — С. 74–95.
- Замятина Н.Ю. 2001. Пространства власти: физическое, метафорическое, ментальное // *Ананьич Б.В., Барзилов С.И. (ред.) Пространство власти: исторический опыт России и вызовы современности* — М.: МОНФ — С. 64–82.
- Захаров А.А. 2003. E pluribus unum. Очерки современного федерализма — М.: Московская школа политических исследований.
- Зидентоп Л. 2001. Демократия в Европе — М.: Логос.

- Зиммель Г. 1993. Эскурс по проблеме: Как возможно общество? // Вопросы социологии. № 3. — С. 16–26.
- Зорин А.Л. 2001. О неестественности, или Наша американская мечта // Неприкосновенный запас. № 6. — С. 15–17.
- Зубов А.Б. 1993. Сотериологическая модель генезиса государственности // Восток. № 6. — С. 3–8.
- Зубов А.Б. 1994–1995. Харисма власти. От современности к древности: опыт архетипической реконструкции // Восток. 1994. № 4. — С. 22–35; 1994. № 5. — С. 11–21; 1994. № 6. — С. 23–32; 1995. № 2. — С. 80–99.
- Ильин И.П. 1998. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа — М.: Интрада.
- Ильин М.В. 1997. Слова и смыслы. Опыт описания ключевых политических понятий — М.: РОССПЭН.
- Инглхарт Р. 1997. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Полис. № 4. — С. 6–33.
- Кальвин Ж. 1999. Наставление в христианской вере. Т. 3. Книга IV. — М.: Изд-во РГГУ.
- Карташев А.В. 1996. Церковь и государство // Idem. Церковь. История. Россия — М.: Пробел — С. 224–240.
- Каспэ С.И. 2001. Империя и модернизация: общая модель и российская специфика — М.: РОССПЭН.
- Кейган Р. 2004. О рае и силе: Америка и Европа в новом мировом порядке — М.: Дом интеллектуальной книги, РОССПЭН.
- Кинг П. 2000. Классифицирование федераций // Полис. № 5. — С. 6–18.
- Клоотс А. 1933. Конституционные основы республики человеческого рода // Атеизм в борьбе с церковью в эпоху Великой французской революции. Ч. 1. — М.: Огиз-Государственное антирелигиозное издательство — С. 132–144.
- Кнабе Г.С. 1991. Выступление на семинаре «Закат империй» // Восток. № 4. — С. 75–77.
- Кнабе Г.С. 1994. Историческое пространство Древнего Рима // Idem. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима — М.: Индрик.
- Кожев А. 2007. Понятие власти — М.: Праксис.

- Кола Д. 2001. Политическая социология — М.: «Весь мир», «ИНФРА-М».
- Конституция Франции 5 фрюктидора III г. (22 августа 1795 г.) 1990. // Адо А.В. (ред.) Документы истории Великой французской революции. Т.1. — М.: Издательство Московского университета — С. 314–349.
- Королев С.А. 1997. Бесконечное пространство: гео- и социографические образы власти в России — М.: ИФРАН.
- Кофанов Л.Л. 1998. Римское право в формировании средиземноморской культуры // Европейский альманах. 1997. История. Традиции. Культура — М.: Наука — С. 14–21.
- Кревельд М. ван. 2006. Расцвет и упадок государства — М.: ИРИСЭН.
- Куглер Б. 1995. История крестовых походов — Ростов-на-Дону: Феникс.
- Кун Т. 2001. Структура научных революций — М.: АСТ.
- Лакатос И. 2001. Фальсификация и методология научных исследовательских программ // Кун Т. Структура научных революций — М.: АСТ — С. 269–454.
- Лакофф Дж., Джонсон М. 2004. Метафоры, которыми мы живем — М.: Эдиториал УРСС.
- Ларсен С. 1995. Моделирование Европы в логике Роккана // Полис. № 1. — С. 39–57.
- Ле Гофф Ж. 2000. Цивилизация средневекового Запада — Сретенск: МЦИФИ.
- Ле Руа Ладюри Э. 2004. История Франции. Королевская Франция. От Людовика XI до Генриха IV. 1460–1610 — М.: Международные отношения.
- Левандовский А.П. 1995. Карл Великий. Через Империю к Европе — М.: Соратник.
- Легойда В.Р. 1999. Гражданская религия США: некоторые символы и ритуалы // Полития. № 4. — С. 160–172.
- Лефор К. 2000. Постоянство теолого-политического // Idem. Политические очерки (XIX–XX вв.) — М.: РОССПЭН.
- Ливен Д. 2007. Российская империя и ее враги с XVI в. до наших дней — М.: Европа.
- Линд М. 2002. Второе падение Рима // Интеллектуальный форум. Вып. 9. — С. 88–107.

- Линц Х., Степан А. 1997. «Государственность», национализм и демократизация // Полис. № 5. — С. 9–30.
- Лиотар Ж.-Ф. 1998. Состояние постмодерна — М.; СПб: Институт экспериментальной социологии; Алетеия.
- Локк Дж. Два трактата о правлении. 1988 // Idem. Сочинения. Т. 3. — М.: Мысль — С. 135–406.
- Луман Н. 2001. Власть — М.: Праксис.
- Лютер М. 1997. О светской власти // Idem. Избранные произведения — СПб.: Санкт-Петербургский центр христианской литературы и информации.
- Макрат А. 1994. Богословская мысль Реформации — Одесса: Одесская Библейская школа «Богомыслие».
- Манан П. 2004. Общедоступный курс политической философии — М.: Московская школа политических исследований.
- Манн М. 2002. Нации-государства в Европе и на других континентах: разнообразие форм, развитие, неугасание // Нации и национализм — М.: Праксис — С. 381–410.
- Маритен Ж. 2000. Человек и государство — М.: Идея-Пресс.
- Медушевский А.Н. 1994. Идея разделения властей: история и современность // Социологический журнал. № 1. — С. 53–69.
- Медушевский А.Н. 2002. Сравнительное конституционное право и политические институты — М.: ГУ-ВШЭ.
- Миллер А.И. (ред.) 2004. Российская империя в сравнительной перспективе — М.: Новое издательство.
- Миллер А.И. (ред.) 2005. Российская империя в зарубежной историографии — М.: Новое издательство.
- Миллер А.И. 2006. Империя Романовых и национализм — М.: Новое литературное обозрение.
- Милль Дж. Ст. 2006. Рассуждения о представительном правлении — М.: Социум.
- Моммен А. 1992. Федерализм и национальное государство (К истории вопроса) // Полис. № 4. — С. 168–176.
- Монтескье Ш.Л. 1999. О духе законов — М.: Мысль.
- Най Дж. 2006. Гибкая власть: как добиться успеха в мировой политике — Новосибирск: ФСПИ «Тренды».

- Нейсбит Д. 2003. Мегатренды — М.: АСТ.
- Нодия Г. 1994. Национализм и демократия // Пределы власти. Антология. № 4. — М.: Век XX и мир // <http://old.russ.ru/antolog/predely/4/dem1-1.htm>.
- Нойштадт Р. 1997. Президентская власть и нынешние президенты — М.: Ad Marginem, Московская школа политических исследований.
- Ослон А.А. 2001. 10 тезисов о Новой Эпохе // <http://www.fom.ru./reports/frames/os0109211.html>.
- Остром В. 1993. Смысл американского федерализма — М.: Арена.
- Парсонс Т. 1998. Система современных обществ — М.: Аспект Пресс.
- Парсонс Т. 2002. О социальных системах — М.: Академический проект.
- Перкинс Б. 1993. Парус и призма // Новый взгляд на историю США: Американский ежегодник. 1992 — М.: Наука — С. 52–61.
- Плавинская Н.Ю. 1988. «Дух законов» Монтескье и публицистика Великой французской революции 1789–1798 гг. // Ревуненков В.Г. (ред.) От старого порядка к революции — Л.: Изд-во ЛГУ — С. 145–155.
- Поснов М.Э. 1994. История Христианской Церкви — Брюссель: Издательство «Жизнь с Богом».
- Пшеворский А. 1999. Демократия и рынок — М.: РОССПЭН.
- Рансимен С. 1998. Восточная схизма. Византийская теократия — М.: Наука; Издательская фирма «Восточная литература» РАН.
- Рансьер Ж. 2006. Конец политики, или Реалистическая утопия // Idem. На краю политического — М.: Праксис — С. 21–63.
- Рожков В. 1998. Очерки по истории Римско-Католической Церкви — М.: Духовная библиотека.
- Розеншток-Хюсси О. 2002. Великие революции. Автобиография западного человека — М.: Библейско-богословский Институт св. апостола Андрея.

- Руссо Ж.-Ж. 2000. Об Общественном Договоре // *Idem*. Об Общественном Договоре. Трактаты — М. ТЕРРА-Книжный клуб, КАНОН-Пресс-Ц — С. 195–322.
- Салмин А.М. 1997. Современная демократия: очерки становления — М.: Ad Marginem.
- Салмин А.М. 2002а. Российская Федерация и федерация в России // *Мировая экономика и международные отношения*. № 2. — С. 40–60.
- Салмин А.М. 2002б. Российская Федерация и федерация в России (Продолжение) // *Мировая экономика и международные отношения*. № 3. — С. 22–35.
- Салмин А.М. 2002с. На Манхэттене завершилась эпоха «манхэттенского проекта»? // *Полития*. № 1. — С. 5–36.
- Салмин А.М. 2005. Церковь, государство и политика в католическом мире // *Полис*. № 6. — С. 147–171.
- Сёрль Дж.Р. 1990. Метафора // Арутюнова Н.Д., Журина М.А. (ред.) *Теория метафоры* — М.: Прогресс — С. 307–341.
- Синицына Н.В. 1998. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. (XV–XVI вв.) — М.: Индрик.
- Сказкин С.Д. (ред.) 1961. Хрестоматия по истории Средних веков. Т.1. Раннее Средневековье — М.: Соцэкгиз.
- Скиннер К. 2002. *The State* // *Понятие государства в четырех языках* — СПб.; М.: Европейский ун-т в Санкт-Петербурге; Летний сад — С. 12–74.
- Смирнягин Л.В. 1998. Российский федерализм: парадоксы, противоречия, предрассудки — М.: МОНФ.
- Смит Э. 2002. Национализм и историки // *Нации и национализм* — М.: Практика — С. 236–263.
- Смит Э. 2004. Национализм и модернизм — М.: Практика.
- Токвиль А. де. 1893. Воспоминания Алексиса Токвиля — М.: Солдатенков.
- Токвиль А. де. 2000. Демократия в Америке — М.: Весь мир.
- Туровский Р.Ф. 2007. Центр и регионы: проблемы политических отношений — М.: ГУ-ВШЭ.
- Уортман Р. 2004. Сценарии власти: Мифы и церемонии русской монархии — М.: ОГИ.

- Успенский Ф.И. 1996. История Византийской империи. Т. 1. — М.: Мысль.
- Фасмер М. 1973. Этимологический словарь русского языка. Т. 4. — М.: Прогресс.
- Федералист. Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея. 2000. — М.: Весь мир.
- Филиппов А.Ф. 1991. Социология и Космос // *Социо-Логос*. Вып. 1. — М.: Прогресс — С. 241–273.
- Филиппов А.Ф. 1992. Наблюдатель империи (Империя как социологическое понятие и политическая проблема) // *Вопросы социологии*. Т. 1. № 1. — С. 89–120.
- Филиппов А.Ф. 1995. Смысл империи: к социологии политического пространства // Чернышев С.Б. (ред.) *Иное. Хрестоматия нового российского самосознания*. Т. 3. — М.: Аргус — С. 421–476.
- Филиппов А.Ф. 2004. Империя и глобализация — критика слева // *Политическая наука*. № 3. — С. 12–30.
- Филиппов А.Ф. 2005. Суверенитет // *Апология*. № 3. — С. 58–77.
- Фляйнер Т. 2001. Швейцария: субсидиарность, этническое и культурное разнообразие // *Материалы конференции «Федерализм: российское и швейцарское измерения»* (Казань, 22–23 июня 2001 г.) // <http://kazanfed.ru/actions/konfer2/dok11/>.
- Фрейд З. 2002. Своевременные мысли о войне и смерти // *Russian Imago 2001: Исследования по психоанализу культуры* — СПб.: Алетейя — С. 30–48.
- Фрис В. де. 1992. Православие и католичество — Брюссель: Издательство «Жизнь с Богом».
- Фуко М. 1996. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности — М.: Касталь.
- Фуко М. 1997. История безумия в классическую эпоху — СПб.: Университетская книга.
- Фуко М. 1998. Рождение клиники — М.: Смысл.
- Фуко М. 1999. Надзирать и наказывать — М.: Ad Marginem.
- Фуко М. 2002. Что такое Просвещение? // *Idem*. Интеллектуалы и власть. Ч. 1. — М.: Практика — С. 335–359.
- Фуко М. 2005. «Нужно защищать общество»: Курс лекций,

- прочитанных в Коллеж де Франс в 1975-1976 учебном году — СПб.: Наука.
- Хабермас Ю. 1995. Гражданство и национальная идентичность // *Idem*. Демократия, разум, нравственность — М.: Academia, 1995. — С. 209–245.
- Хабермас Ю. 2002. Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства // *Нации и национализм*. — М.: Праксис — С. 364–380.
- Хаген М. фон. 2005. История России как история империи: перспективы федералистского подхода // Миллер А.И. (ред.) *Российская империя в зарубежной историографии* — М.: Новое издательство — С. 18–47.
- Хайдеггер М. 1993. Искусство и пространство // *Idem*. *Время и бытие* — М.: Республика — С. 312–316.
- Хайек Ф. фон. 1996. Частные деньги — М.: Институт национальной модели экономики.
- Хардт М., Негри А. 2004. *Империя* — М.: Праксис.
- Харрисон Л. 2002. Введение. В чем значение культуры? // Харрисон Л., Хантингтон С. (ред.) *Культура имеет значение* — М.: Московская школа политических исследований — С. 15–36.
- Хархордин О.В. 2002а. Предисловие редактора // *Idem* (ред.) *Понятие государства в четырех языках* — СПб.; М.: Европейский ун-т в Санкт-Петербурге; Летний сад — С. 5–11.
- Хархордин О.В. 2002б. Что такое «государство»? Русский термин в европейском контексте // *Idem* (ред.) *Понятие государства в четырех языках* — СПб.; М.: Европейский ун-т в Санкт-Петербурге; Летний сад — С. 152–217.
- Хёйзинга Й. 1992. *Homo Ludens* — М.: Прогресс-Академия.
- Хеншелл Н. 2003. *Миф абсолютизма* — СПб.: Алетейя.
- Хобсбаум Э. 1998. *Нации и национализм после 1780 г.* — СПб.: Алетейя.
- Цатурова С.К. 2001. Карл Великий и «королевская религия» во Франции XIV-XV веков // Сванидзе А.А. (ред.) *Карл Великий: реалии и мифы* — М.: ИВИ РАН — С. 189–209.

- Чешков М.А. 1991. Выступление на семинаре «Закат империй» // *Восток*. № 4. — С. 83–84.
- Чистозвонов А.Н. 1993а. Республика Соединенных провинций // *История Европы*. Т. 3. Ч. 2. Гл. 3. — М.: Наука — С. 187–196.
- Чистозвонов А.Н. 1993б. Швейцарская Конфедерация // *История Европы*. Т. 3. Ч. 2. Гл. 5. — М.: Наука — С. 206–210.
- Шилз Э. 1972. Общество и общества: макросоциологический подход // Осипов Г.В. (ред.) *Американская социология: перспективы, проблемы, методы* — М.: Прогресс — С. 341–359.
- Шмеман А. 1993. *Исторический путь православия* — М.: Паломник.
- Шмитт К. 2000а. Политическая теология // *Idem*. *Политическая теология*. Сборник — М.: КАНОН-Пресс-Ц — С. 7–98.
- Шмитт К. 2000б. Римский католицизм и политическая форма // *Idem*. *Политическая теология*. Сборник — М.: КАНОН-Пресс-Ц — С. 99–154.
- Шмитт К. 2001. Эпоха деполитизаций и нейтрализаций // *Социологическое обозрение*. Т. 1. № 2 — С. 47–56.
- Шмитт К. 2006. *Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса* — СПб.: Владимир Даль.
- Штаерман Е.М. 1987. *Социальные основы религии Древнего Рима* — М.: Наука.
- Штраус Л. 2000. Что такое политическая философия? // *Idem*. *Введение в политическую философию* — М.: Логос, Праксис — С. 9–50.
- Эджертон Р. 2002. Традиционные верования и практики: действительно ли одни лучше, чем другие? // Харрисон Л., Хантингтон С. (ред.) *Культура имеет значение* — М.: Московская школа политических исследований — С. 168–185.
- Эйзенштадт Ш. 1999. *Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций* — М.: Аспект Пресс.

- Элазар Дж. 2002. Европейское сообщество: между государственным суверенитетом и субсидиарностью // Казанский федералист. № 4. — С. 57–78.
- Элейзер Дж. 1995. Сравнительный федерализм // Полис. № 5. — С. 106–115.
- Элиаде М. 1987. Космос и История — М.: Прогресс.
- Элиаде М. 1994. Священное и мирское — М.: Изд-во МГУ.
- Энгельс Ф. 1955–1966. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. XXI. — М.: Институт марксизма-ленинизма — С. 28–178.
- Этциони А. 2004. От империи к сообществу — М.: Ладомир.
- Ямпольский М.Б. 2004. Физиология символического. Кн. 1. Возвращение Левиафана — М.: Новое литературное обозрение.
- Act in Restraint of Appeals, 1533. 1963. // Statutes of the Realm — L.: Dawson's of Pall Mall. Vol. III. — P. 427–435.
- Adams R.N. 1975. Energy and Structure — L.: Austin.
- Anderson B. 1998. The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World — L.; N.Y.: Verso.
- Arendt H. 1965. On Revolution — N.Y.: The Viking Press.
- Armstrong J.A. 1982. Nations Before Nationalism — Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press.
- Aronowitz S., Bratsis P. (eds.) 2002. Paradigm Lost: State Theory Reconsidered — Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- Badian E. 1968. Roman Imperialism in the Late Republic — Oxford: Blackwell.
- Badie B. 1987. Inventions et réinventions de l'Etat // Colas D., Emeri C. (eds.) Droit, institutions et systèmes politiques. Mélanges en hommage à M. Duverger — P.: P.U.F.
- Badie B. 1995. La fin des territoires: essai sur le désordre international et sur l'utilité du respect — P.: Fayard.
- Bakos A. 1997. Images of Kingship in Early Modern France: Louis XI in Political Thought, 1560–1789 — L.: Routledge.
- Balibar E. 1992. Nation, cité, empire (La problématique de la forme poli-

- tique bourgeoise) // Idem. Les frontières de la démocratie — P.: La Découverte — P. 151–166.
- Balibar E. 2004. Europe as Borderland. The Alexander von Humboldt Lecture in Human Geography, University of Nijmegen, November 10, 2004 // www.ru.nl/socgeo/colloquium/Europe%20as%20Borderland.pdf.
- Barberini G. 1982. La politique européenne des institutions religieuses et ecclésiastiques // XII-ème Congrès Mondial de l'AIISP. Rio de Janeiro, 9–14 août 1982. Comité de recherche sur le pluralisme socio-politique.
- Barbey J. 1992. Être roi: le roi et son gouvernement en France de Clovis à Louis XVI — P.: Fayard.
- Barkey K., Hagen M. von. (eds.) 1997. After Empire: Multiethnic Societies and Nation-Building — N.Y., L.: Westview Press.
- Bartelson J.A. 1995. Genealogy of Sovereignty — Cambridge; N.Y.: Cambridge Univ. Press.
- Bartelson J.A. 2001. The Critique of the State — Cambridge; N.Y.: Cambridge Univ. Press.
- Barthélémy D. 1999. L'an mil et la paix de Dieu : la France chrétienne et féodale, 980–1060 — Paris : Fayard.
- Bellah R.N. 1967. Civil Religion in America // Daedalus. № 96. — P. 1–21.
- Bellah R.N. 1992. The Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial — Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Bàrère B. 1797. Montesquieu peint d'après ses ouvrages — P.
- Bérenger J. 1980. L'Empire austro-hongrois // Duverger M. (ed.) Le concept d'empire — P.: P.U.F. — P. 311–335.
- Beveridge A. 1900. In Support of American Empire. January 9, 1900 // Congressional Record (56th Cong., 1st Session). Vol. XXXIII. — P. 704–712.
- Black J. 2004. Kings, Nobles, and Commoners: States and Societies in Early Modern Europe — L.: I.B.Tauris.
- Bodin J. 1986. Les Six livres de la République — P.: Fayard.
- Borden M. (ed.) 1965. The Antifederalist Papers — East Lansing: Michigan State Univ. Press.
- Bossuet J.B. 1967. Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte — Genève: Droz.
- Braund D. (ed.) 1988. The Administration of the Roman Empire (241BC-AD193) — Exeter: Univ. of Exeter.

- Braund D. 1984. *Rome and the Friendly King: the Character of the Client Kingship* — L.: Croom Helm; N.Y.: St. Martin's Press.
- Brown 1977. R.H. *A Poetic for Sociology: Towards a Logic of Discovery for the Human Sciences* — Cambridge, L., N.Y.: Cambridge Univ. Press.
- Budge J., Robertson D., Hearl D. 1987. *Ideology, Strategy and Party Change: Spatial Analyses of Post-war Election Programmes in 19 Democracies* — Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Burbank J., Hagen M. von, Remnev A. (eds.) 2007. *Russian Empire: Space, People, Power, 1700–1930* — Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Bush G. 2001. *Address to the Nation* // <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010911-16.html>.
- Bush G. 2002. *Graduation Speech at West Point* // <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/06/text/20020601-3.html>.
- Cable J. 1971. *Gunboat Diplomacy: Political Applications of Limited Naval Force* — L.: Chatto and Windus.
- Cain P.J., Hopkins A.G. 2002. *British Imperialism, 1699–2000* — Harlow: Longman.
- Cameron E. 1991. *The European Reformation* — N.Y.: Oxford Univ. Press.
- Camilleri J.A., Falk J. 1992. *The End of Sovereignty? The Politics of a Shrinking and Fragmenting World* — Aldershot, Hants, England; Brookfield, Vt., USA : E.Elgar.
- Caporaso J.A. (ed.) 2000. *Continuity and Change in the Westphalian Order* — Oxford, UK; Malden, Mass., USA: Blackwell.
- Caporaso J.A., Jupille J. 2004. *Sovereignty and Territoriality in the European Union: Transforming the UK Institutional Order* // Ansell C.K., Di Palma G. (eds.) *Restructuring Territoriality: Europe and the United States Compared* — Cambridge, UK; N.Y.: Cambridge Univ. Press — P. 67–89.
- Cargill-Thompson W.D.J. 1984. *The Political Thought of Martin Luther* — Brighton: Harvester Press; Totowa, N.J.: Barnes & Noble Books.
- Carlyle T. 1840. *Chartism* — L.: J. Fraser.

- Castells M. 1996. *Information Age. Vol.1: The Rise of the Network Society* — Malden, Mass.: Blackwell Publishers.
- Chaunu P. 1980. *L'Empire de Charles Quint* // Duverger M. (ed.) *Le concept d'empire* — P.: P.U.F. — P. 253–278.
- Cherry C. (ed.) 1998. *God's New Israel: Religious Interpretations of American Culture* — Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press.
- Clark S. 1995. *State and Status: The Rise of the State and Aristocratic Power in Western Europe* — Montreal: McGill-Queen's Univ. Press.
- Claval P. 1978. *Espace et pouvoir* — P.: P.U.F.
- Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. 1983. — Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Cox M. 2003. *The Empire's Back in Town: Or America's Imperial Temptation — Again* // *Millennium*. № 32 (1) — P. 1–29.
- Cox M. 2004. *Empire by Denial? Debating US Power* // *Security Dialogue*. № 35 (2) — P. 228–236.
- Cremona R., McDonald M. 2006. *Does Centrism Enhance Electability in SMDP Systems?* / Paper prepared for presentation at the 2006 Annual Meeting of the American Political Science Association, Philadelphia, PA, August 31 — September 3, 2006. — http://www.binghamton.edu/cdp/papers/Centrism_full.pdf.
- Cuzzi M. *L'internazionale delle camicie nere. I CAUR 1933–1939* — Milano: Mursia, 2005.
- Dahl R.A. 1957. *The Concept of Power* // *Behavioural Science*. № 2. — P. 201–15.
- Débat general. 1980 // Duverger M. (ed.) *Le concept d'empire* — P.: P.U.F., 1980. — P. 482–485.
- Deleuze G., Guattari F. 1980. *Rhizome* // Idem. *Capitalisme et schizophrénie. T.2: Mille plateaux* — Paris: Éditions de Minuit — P. 1–34.
- Dirks N.B. 2006. *The Scandal of Empire: India and the Creation of Imperial Britain* — Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard Univ. Press.
- Doyle M.W. 1986. *Empires* — Ithaca, L.: Cornell Univ. Press.
- Duby G. 1967. *L'An Mil* — P.: Julliard.
- Duguit L. 1923. *Traité de droit constitutionnel. T. 2. La théorie générale de l'État* — P.: Boccard.

- Dumont L. 1985. A Modified View of Our Origins: The Christian Beginnings of Modern Individualism // Carrithers M., Collins S., Lukes S. (eds.) *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History* — Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Duverger M. 1980. Le concept d'empire // Idem. (ed.) *Le concept d'empire* — P.: P.U.F. — P. 5–23.
- Easton D. 1965. *A Systems Analysis of Political Life* — N.Y.; L.; Sydney: John Wiley & Sons.
- Eisenstadt S.N. 1963. *The Political Systems of Empires* — N.Y.: Free Press.
- Eisenstadt S.N. 1967. *The Decline of Empires* — Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc.
- Eisenstadt S.N. 1968. Empires // Merton R.K., Sills D.L. (eds.) *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol. V. — N.Y.: Macmillan Press.
- Eisenstadt S.N. 1988. Transcendental Vision, Center Formation, and the Role of Intellectuals // Greenfeld L., Martin M. (eds.) *Center: Ideas and Institutions*. — Chicago, L.: The Univ. of Chicago Press — P. 96–109.
- Eisenstadt S.N. 1998. *Multiple Modernities in an Age of Globalization* — Jerusalem: The Hebrew Univ.
- Eisenstadt S.N. 2003. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities* — Leiden; Boston: Brill.
- Elazar D. 1993. *Covenant and the American Founding* // The Daniel Elazar On-Line Library — <http://www.jcpa.org/dje/articles/cov-amer.htm>.
- Elazar D. 1998. *The Covenant Tradition in Politics*. Vol. III. *Covenant & Constitutionalism: the Great Frontier and the Matrix of Federal Democracy* — New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.
- Elliot J. 1896. *The Debates in the Several State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution*. Vol. 3 — Philadelphia: J.B.Lippincott Company.
- Engle K. 2001. From Skepticism to Embrace: Human Rights and the American Anthropological Association // *Human Rights Quarterly*. Vol. 23. — P. 536–560.
- Ertman T. 1997. *Birth of the Leviathan: Building States and*

- Regimes in Medieval and Early Modern Europe* — Cambridge; N.Y.: Cambridge Univ. Press.
- Etzioni A. 1961. *A Comparative Analysis of Complex Organizations: On Power, Involvement, and Their Correlates* — N.Y.: Free Press.
- Farago B. 1993. La démocratie et le problème des minorités nationales // *Le Débat*. № 76. — P. 6–24.
- Ferguson N. 2003. *Empire: the Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power* — N.Y.: Basic Books.
- Ferguson N. 2004. *Colossus: The Rise and Fall of the American Empire* — N.Y.: Penguin Books.
- Feuchtwanger E.J. 1985. *Democracy and Empire: Britain, 1865 — 1914* — L.: Edward Arnold.
- Finer S.E. 1997. *The History of Government from the Earliest Times*. Vol. 1. *Ancient Monarchies and Empires* — Oxford, N.Y.: Oxford Univ. Press.
- Fliche A. 1933. *La réforme grégorienne*. V. 2. — Louvain: Spicilegium sacrum lovaniense; P.: Libr. ancienne Honoré Champion.
- Folz R. 1969. *The Concept of Empire in Western Europe from the Fifth to the Fourteenth Century* — L.: Edward Arnold.
- Foucault M. 1976. *Histoire de la sexualité*. T.1: *La Volonté de savoir* — P.: Gallimard.
- Foucault M. 1984a. *Histoire de la sexualité*. T. 2: *L'Usage des plaisirs* — P.: Gallimard.
- Foucault M. 1984b. *Histoire de la sexualité*. T. 3: *Le Souci de soi* — P.: Gallimard.
- Galtung J. 1971. A Structural Theory of Imperialism // *Journal of Peace Research*. Vol. 8. № 2. — P. 81–117.
- Gauchet M. 1985. *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion* — P.: Gallimard.
- Geertz C. 1977. *Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power* // Ben-David J., Clarke T.N. (eds.) *Culture and its Creators: Essays in Honor of Edward Shils* -Chicago: The Univ. of Chicago Press — P. 150–171.
- Giddings F.H. 1900. *Democracy and Empire; with Studies of Their*

- Psychological, Economic, and Moral Foundations — N.Y., The Macmillan Company.
- Gierke O. von. 1960. Political Theories of the Middle Ages — Boston: Beacon Press.
- Gottmann J. (ed.) 1980. Centre and Periphery: Spatial Variation in Politics — Beverly Hills, L.: Sage.
- Gould P., White R. 1974. Mental Maps — Harmondsworth: Penguin.
- Greenfeld L., Martin M. 1988. The Idea of the «Center»: An Introduction // Idem. (eds.) Center: Ideas and Institutions — Chicago, L.: The Univ. of Chicago Press — P. VIII–XXII.
- Grimal H. 1980. L'évolution du concept d'empire en Grande-Bretagne // Duverger M.(ed.) Le concept d'empire — P.: P.U.F. — P. 337–364.
- Guénon R. 1962. L'idée du centre dans la tradition antique // Idem. Symboles fondamentaux de la science sacrée — P.: Gallimard — P. 83–93.
- Hall S. 1991. The Local and the Global: Globalization and Ethnicity // King A.D. (ed.) Culture, Globalization and the World-system. Contemporary Conditions for the Representation of Identity — Houndmills: Macmillan Press — P. 19–40.
- Harding A. 1994. The Origins of the Concept of the State // History of Political Thought. Vol. 15. № 1. — P. 57–72.
- Heater D. 1996. World Citizenship and Government: Cosmopolitan Ideas in the History of Western Political Thought — N.Y.: St. Martin's Press.
- Heinze R.W. 2005. Reform and Conflict: from the Medieval World to the Wars of Religion, A.D. 1350–1648 — Grand Rapids: Baker Books.
- Held D., McGrew A.G. (eds.) 2002. Governing Globalization: Power, Authority and Global Governance — Cambridge: Blackwell.
- Henderson E.F. (ed.) 1910. Select Historical Documents of the Middle Ages — L.: George Bell and Sons, 1910.
- Henrikson A.K. 1980. America's Changing Place in the World: From «Periphery» to «Centre»? // Gottmann J. (ed.) Centre and Periphery: Spatial Variation in Politics — Beverly Hills, L.: Sage — P. 73–100.

- Heydte F.A. Frhr. von der. 1952. Die Geburtsstunde des souveränen Staates: Ein Beitrag zur Geschichte des Völkerrechts, der allgemeinen Staatslehre und des politischen Denkens — Regensburg: J. Habel.
- Hintze O. 1973. The State in Historical Perspective // Bendix R. et al. (eds.) State and Society — Berkeley: Univ. of California Press — P. 154–169.
- Höpfl H. 1982. The Christian Polity of John Calvin — Cambridge; N.Y.: Cambridge Univ. Press.
- Ignatieff M. 2003. The Burden // New York Times Magazine. 05.01. — P. 22–27, 50–54.
- Jaffé A. 1964. Symbolism in the Visual Arts // Jung C.G. (ed.) Man and his Symbols — N.Y., Doubleday — P. 230–272.
- Jones C. 1990. The Separated Presidency // King A. (ed.) The New American Political System — Washington, D.C.: American Enterprise Institute — P. 1–28.
- Jordan B., Düvell F. 2006. Migration, Mobility and Membership // Carling A. (ed.) Globalization and Identity: Development and Integration in a Changing World — L.; N.Y.: I.B.Tauris.
- Kantorowicz E. 1984. Mourir pour la patrie et autres textes — P.: P.U.F.
- Kantorowicz E. 1997. The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology — Princeton: Princeton Univ. Press.
- Kendall W., Carey G. 1995. The Basic Symbols of the American Political Tradition — Washington: Catholic Univ. of America.
- Kende P. 1991. Quelle alternative à l'Etat-nation? // Esprit. № 10. — P. 23–30.
- Kouri E.I., Scott T. (eds.) 1987. Politics and Society in Reformation Europe — L.: Macmillan Press.
- Kupchan C. 2002. The End of the American Era : U.S. Foreign Policy and the Geopolitics of the Twenty-First Century — N.Y.: A.Knopf.
- Lagroye J. 1987. A propos du «concept d'Empire» // Colas D., Emeri C. (eds.) Droit, institutions et systèmes politiques. Mélanges en hommage à M.Duverger — P.: P.U.F. — P. 631–645.

- Lal D. 1998. *Unintended Consequences : The Impact of Factor Endowments, Culture, and Politics on Long Run Economic Performance* — Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998.
- Lal D. 2004a. In *Defense of Empires* — Washington, D.C.: American Enterprise Institute.
- Lal D. 2004b. In *Praise of Empires: Globalization and Order* — N.Y.: Palgrave Macmillan.
- Laponce J.A. 1975. *Spatial Archetypes and Political Perceptions* // *The American Political Science Review*. № 1. — P. 11–20.
- Laski H. 1925. *A Grammar of Politics* — L.: Allen and Unwin.
- Lintott A. 1993. *Imperium Romanum: Politics and Administration* — L.; N.Y.: Routledge.
- Lipset S.M. 1959. *Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy* // *American Political Science Review*. Vol. 53. № 1. — P. 69–105.
- Lipset S.M. 1985. *Consensus and Conflict: Essays in Political Sociology* — New Brunswick: Transaction Books.
- Lipset S.M. 1994. *The Social Requisites of Democracy Revisited: 1993 Presidential Address* // *American Sociological Review*. Vol. 59. № 1 — P. 1–22.
- Lipset S.M., Rokkan S. 1967. *Cleavage Structures, Party Systems, and Voter Alignments* // *Idem* (eds.) *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives* — N.Y.: Free Press — P. 1–64.
- Loewenstein K. 1938. *The Balance between Legislative and Executive Power: A Study in Comparative Constitutional Law* // *Chicago Law Review*. № 5. — P. 566–608.
- Loewenstein K. 1973. *The Governance of Rome* — The Hague: Nijhoff.
- Lundestad G. 1986. *Empire by Invitation? The United States and Western Europe, 1945–52* // *Journal of Peace Research*. Vol. 23. № 3. — P. 263–277.
- Lundestad G. 2003. *The United States and Western Europe Since 1945. From Empire by Invitation to Transatlantic Drift* — Oxford: Oxford Univ. Press.
- Maffesoli M. 1997. *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques* — P.: Le Livre de poche.
- Mann M. 1986. *Societies as Organized Power Networks* // *Idem*. *The Sources of Social Power*. Vol.1. *A History of Power from the*

- Beginning to A.D. 1760* — Cambridge; N.Y.: Cambridge Univ. Press — P. 1–70.
- Martin D. 1988. *The Religious Politics of Two Rival Peripheries: Preliminary Excursus on Center and Periphery* // Greenfeld L., Martin M. (eds.) *Center: Ideas and Institutions* — Chicago, L.: The Univ. of Chicago Press — P. 29–42.
- Martin T. 2001. *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939* — Ithaca; L.: Cornell Univ. Press.
- Merk F. 1995. *Manifest Destiny and Mission in American History: A Reinterpretation* — Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- Migne J.-P. (ed.) 1844–1864. *Patrologiae cursus completus, sive bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad usque Innocentii III tempora floruerunt...* (Series Latina, in qua prodeunt Patres, doctores scriptoresque Ecclesiae Latinae, a Tertulliano ad Innocentium III). 221 vol. — Parisiis.
- Miller P. 1983. *The New England Mind. From Colony to Province* — Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard Univ. Press.
- Momigliano A. 1988. *The Disadvantages of Monotheism for a Universal State* // Greenfeld L., Martin M. (eds.) *Center: Ideas and Institutions* — Chicago, L.: The Univ. of Chicago Press — P. 52–65.
- Monumenta Germaniae Diplomata Ottonis*. 1879. T. 1. — Hannover: Th.Sickel.
- Mosse G. 1994. *Confronting the Nation: Jewish and Western Nationalism* — Hanover, Brandeis Univ. Press.
- Motyl A. 2001. *Imperial Ends: the Decay, Collapse, and Revival of Empires* — N.Y.: Columbia Univ. Press.
- Mourier P.-F. 1993. *Eloge de Rome* // *Esprit*. № 2. — P. 5–31.
- Muratori L.A. (ed.) 1723–1751. *Rerum italicarum scriptores ab anno æræ christianæ quingentesimo ad millesimum quingentesimum quorum potissima pars nunc primum in lucem prodit ex Ambrosianæ, Estensis, aliarumque insignium bibliothecarum codicibus*. 25 vol. — Mediolani: ex typographia Societatis Palatinae.
- Nye J.S. 2002. *The Paradox of American Power: Why the World's Only Superpower Can't Go It Alone* — Oxford; N.Y.: Oxford Univ. Press.

- Opello W.C., Rosow J.S. 1999. *The Nation-State and Global Order: A Historical Introduction to Contemporary Politics* — Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Pagden A. 1995. *Lords of All the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, c. 1500-1800* — New Haven & L.: Yale Univ. Press.
- Panbianco A. 1988. *Political Parties: Organization and Power* — Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Parsons T. 1969. *On the Concept of Political Power* // Idem. *Politics and Social Structure* — N.Y.: Free Press — P. 352–404.
- Petrie J.N. 1995. *American Neutrality in the 20th Century: The Impossible Dream* — Washington, D.C.: Institute for National Strategic Studies, National Defense University.
- Pocock J. 1975. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* — Princeton: Princeton Univ. Press.
- Przeworski A. 1986. *Some Problems in the Study of Transitions to Democracy* // O'Donnell G., Schmitter P. (eds.) *Transitions from Authoritarian Rule: Prospects for Democracy* — Baltimore, L.: Johns Hopkins Univ. Press — P. 57–61.
- Rawls J. 1999. *The Law of Peoples* — Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- Riker W.H. 1964. *Federalism: Origin, Operation, Significance* — Boston: Little, Brown.
- Rokkan S. 1980. *Territories, Centres, and Peripheries: Toward a Geoethnic-geo-economic-geopolitical Model of Differentiation within Western Europe* // Gottmann J. (ed.) *Centre and Periphery: Spatial Variation in Politics* — Beverly Hills, L.: Sage — P. 163–204.
- Rokkan S., Urwin D. 1983. *Economy, Territory, Identity. Politics of West European Peripheries* — L.: Sage.
- Rosenau J.N. 2003. *Distant Proximities: Dynamics beyond Globalization* — Princeton: Princeton Univ. Press.
- Ryan M. 1982. *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation* — Baltimore: John Hopkins Univ. Press.
- Salmon P. 2002. *Extremism and Monomania* // Breton A., Galeotti G., Salmon P., Wintrobe R. (eds.) *Political Extremism and*

- Rationality* — Cambridge; N.Y.: Cambridge Univ. Press — 69–88.
- Sartori G. 1976. *Parties and Party Systems: A Framework for Analysis. Vol. I.* — Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Sartori G. 1997. *Comparative Constitutional Engineering: An Inquiry into Structures, Incentives, and Outcomes* — L.: Macmillan Press.
- Sartre M. 1992. *L'Empire romain comme modèle* // *Commentaire*. Vol. 15. № 57. — P. 27–36.
- Saxonhouse A. 1993. *Texts and Canons: The Status of the «Great Books» in Political Science* // Finifter A. (ed.) *Political Science. The State of the Discipline II* — Washington: APSA.
- Schilling H. 1992. *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society* -Leiden: Brill.
- Seligman A. 1987. *The American System of Stratification* // Eisenstadt S.N., Roniger L., Seligman A. *Centre Formation, Protest Movements, and Class Structure in Europe and the United States* — N.Y.: New York Univ. Press — P. 161–180.
- Shennan J.H. 1974. *The Origins of the Modern European State, 1450–1725* — L.: Hutchinson.
- Shils E. 1975. *Center and Periphery: Essays in Macrosociology* — Chicago: The Univ. of Chicago Press.
- Shils E. 1988. *Center and Periphery: An Idea and its Career, 1935 — 1987* // Greenfeld L., Martin M. (eds.) *Center: Ideas and Institutions.* — Chicago, L.: The Univ. of Chicago Press — P. 250–282.
- Sieyès E. 1970. *Qu'est-ce que le Tiers état?* — Genève: Droz.
- Skinner Q. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought* — Cambridge; N.Y.: Cambridge Univ. Press.
- Soja E.W. 1989. *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory* — L.; N.Y.: Verso.
- Spruyt H. 1994. *The Sovereign State and Its Competitors. An Analysis of Systems Change* — Princeton: Princeton Univ. Press.
- Starobinski J. 1979. *Les emblèmes de la raison* — P.: Flammarion.
- Statement on Human Rights. 1947. // *American Anthropologist*. № 49 (4) — P. 539-543.
- Stephanson A. 1995. *Manifest Destiny: American Expansion and the Empire of Right* — N.Y.: Hill and Wang.
- Stiglitz J. 2006. *Making Globalization Work* — N.Y.: W.W.Norton & Company.

- Strassoldo R. 1980. Centre-periphery and System-boundary: Culturological Perspectives // Gottmann J. (ed.) *Centre and Periphery: Spatial Variation in Politics* — Beverly Hills, L.: Sage — P. 27–62.
- Strayer J. 1970. *On the Medieval Origins of the Modern State* — Princeton: Princeton Univ. Press.
- Suny R. 1995. *Ambiguous Categories: States, Empires and Nations // Post-Soviet Affairs*. № 2 — P. 185–95.
- The American Heritage® Dictionary of the English Language. 2000. — Boston: Houghton Mifflin // www.bartleby.com/61/.
- Thomas W.I., Thomas D.S. 1928. *The Child in America: Behavior Problems and Programs* — N.Y.: A.A.Knopf.
- Thomson J.E. 1994. *Mercenaries, Pirates, and Sovereigns. State-Building and Extraterritorial Violence in Early Modern Europe* — Princeton: Princeton Univ. Press.
- Tilly C. (ed.) 1975. *The Formation of National States in Western Europe* — Princeton: Princeton Univ. Press.
- Tilly C. 1975. *Reflections on the History of European State-making // Idem (ed.) The Formation of National States in Western Europe* — Princeton: Princeton Univ. Press.
- Tilly C. 1992. *Coercion, Capital, and European States, AD 990 — 1992* — Cambridge (Mass.), Oxford (UK): Blackwell Publishing.
- Tilly C. 1997. *How Empires End // Barkey K., Hagen M. von. (eds.) After Empire: Multiethnic Societies and Nation-Building* — N.Y., L.: Westview Press — P. 1–11.
- Tocqueville A. de. 1985. *Letter to E. de Chabrol. Oct. 7 1831. // Idem. Selected Letters on Politics and Society* — Berkeley: Univ. of California Press.
- Transcript of Theodore Roosevelt's Corollary to the Monroe Doctrine. (Excerpted from Theodore Roosevelt's Annual Message to Congress, December 6, 1904) // <http://www.ourdocuments.gov/doc.php?flash=true&doc=56&page=transcript>.
- Trigger B. 1985. *Generalized Coercion and Inequality: The Basis of State Power in Early Civilizations // Claessen H.J.M., Velde P. van de, Smith M.E. (eds.) Development and Decline: the Evolution of Sociopolitical Organization* — South Hadley, Mass.: Bergin & Garvey — P. 46–61.
- Trompf G.W. 1979. *The Idea of Historical Recurrence in Western*

- Thought: From Antiquity to the Reformation* — Berkeley: Univ. of California Press.
- Tulard J. 1980. *L'Empire napoléonien // Duverger M. (ed.) Le concept d'empire* — P.: P.U.F. — P. 279–300.
- Vanhanen T. 1984. *The Emergence of Democracy. A Comparative Study of 119 State, 1850–1979* — Helsinki: Finnish Society of Arts and Letters.
- Verney D. 1995. *Federalism, Federative Systems, and Federations: The United States, Canada, and India // Publius: The Journal of Federalism*. Vol. 25. № 2. — P. 81–97.
- Veyne P. 1980. *L'Empire romain // Duverger M. (ed.) Le concept d'empire* — P.: P.U.F. — P. 121–130.
- Wallerstein I. 1982. (with Hopkins T.K., Bach R.L. and al.) *World-Systems Analysis: Theory and Methodology* — Beverly Hills: Sage.
- Walzer M. 1992. *Le nouveau tribalisme // Esprit*. № 11. — P. 44–57.
- Weber E. 1976. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870–1914* — Stanford: Stanford Univ. Press.
- Weber M. 1922. *Wirtschaft und Gesellschaft // Grundriß der Sozialökonomik*. III. Abt. Tübingen.
- Weiler J.H.H., Wind M. (eds.) 2003. *European Constitutionalism Beyond the State* — Cambridge; N.Y.: Cambridge Univ. Press.
- Weir D. 1990. *The Origins of the Federal Theology in Sixteenth-Century Reformation Thought* — Oxford: Clarendon Press.
- Werlen B. 1992. *Society, Action and Space* — L.: Routledge.
- Werner K.F. 1980. *L'Empire carolingienne et le Saint Empire // Duverger M. (ed.) Le concept d'empire* — P.: P.U.F. — P. 151–202.
- Wheare K.C. 1980. *Federal Government* — Westport, Conn.: Greenwood Press.
- Wheare K.C. 1991. *What Federal Government Is // The Federalist*. Vol. 33. № 1. — P. 79–90.
- Wilentz S. (ed.) 1985. *Rites of Power: Symbolism, Ritual, and Politics since the Middle Ages* — Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press.
- Winckler A. 1992. *L'Empire revient // Commentaire*. Vol. 15. № 57. — P. 17–26.

Wyduckel D. 1979. *Princeps Legibus Solutus. Eine Untersuchung zur frühmodernen Rechts- und Staatslehre* — Berlin: Duncker & Humblot.

Yi-Fu T. 1977. *Space and Place. The Perspective of Experience* — Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

Zaslavsky V. 1997. *The Soviet Union* // Barkey K., Hagen M. von. (eds.) *After Empire: Multiethnic Societies and Nation-Building* — N.Y.-L.: Westview Press — P. 73–96.

Zielonka J. *Europe as Empire: The Nature of the Enlarged European Union* — Oxford; N.Y.: Oxford Univ. Press, 2006.

Zimmerman J.F. 2005. *Congressional Preemption: Regulatory Federalism* — Albany: State Univ. of New York Press.

Библиотека Московской школы
политических исследований

Святослав Каспэ

**Центры
и иерархии:**

пространственные
метафоры власти
и западная
политическая форма

Корректор Л. Бусуек
Компьютерная верстка О. Козак

Подписано в печать 05.12.07
Бумага офсетная. Гарнитура Newton.
Формат 60x90/16. Печ. л. 10.
Тираж 1000. Заказ №

Московская школа политических исследований
Россия, 123104 Москва,
Большой Козихинский пер. 7/2, офис 30
Факс: (7495) 202 85 01
E-mail: mmps@mmps.su
<http://www.mmps.ru>

ЛР № 00972 от 14.02.2000