



**Библиотека
Московской
школы
политических
исследований**

Библиотека Московской школы
политических исследований

Редакционный совет:

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

Пьер Манан

Общедоступный
курс
политической
философии

*Московская
Школа
Политических
Исследований*

2004

ББК 84.4 (Франция)
М 56

Programme
Arthème

Перевод с французского В.И. Божовича

Художественное оформление серии Андрея Бондаренко

*Издание осуществлено при поддержке
Совместной программы Совета Европы и Европейской Комиссии.*

Часть тиража передается в государственные, муниципальные и публичные библиотеки, а также в университеты Российской Федерации.

*Издание осуществлено в рамках
программы "Пушкин" при
поддержке Министерства
иностраннных дел Франции
и посольства Франции в России.*

*Ouvrage réalisé dans le cadre du
programme d'aide à la publication
Pouchkine avec le soutien du Ministère
des Affaires Etrangères français et de
l'Ambassade de France en Russie.*

Манан П.

М 52 Общедоступный курс политической философии.
(Pierre Manent. Cours familier de philosophie politique. —
Paris. Fayard, 2001.) — М.: Московская школа политичес-
ких исследований, 2003. — 336 с.

Книга современного французского политолога и философа Пье-ра Манана вносит важный вклад в методологию преподавания политической философии. Ясность и доступность изложения удачно сочетаются у автора с оригинальной трактовкой политико-философских понятий. А актуальность идей резонирует с сегодняшней российской действительностью.

ISBN 5-93895-047-3

ББК 84(4) Франция

© Манан П., 2001
© Московская школа
политических исследований, 2004
© Librairie Arthème Fayard, 2001

ISBN 5-93895-047-3

Оглавление

От издателя	9
Предисловие	10
Введение	11
Глава I Организация разделений	24
Глава II Теолого-политический вектор	39
Глава III Движение равенства	55
Глава IV Вопрос политических форм	71
Глава V Нация и работа демократии	86
Глава VI Европа и будущее нации	100
Глава VII Войны XX века	116
Глава VIII Возможности обмена	142
Глава IX Провозгласить права человека	160
Глава X Стать индивидом	178
Глава XI Религия человечества	195

Глава XII	
Тело и политический порядок	208
Глава XIII	
Сексуальное разделение и демократия	225
Глава XIV	
Вопрос коммунизма	241
Глава XV	
Существует ли тайна нацизма?	257
Глава XVI	
Господство права	273
Глава XVII	
Господство морали	298
Глава XVIII	
Политические условия существования человека и единства человеческого рода	315
Именной указатель	330

От издателя

По словам Пьера Манана, «великая иллюзия» нашего времени состоит в том, что мы видим в политике препятствие, мешающее нам подняться до подлинной жизни. На самом же деле, политический порядок — это и есть истинно человеческий порядок. И лучше всего нам помогает ориентироваться в его проблемах политическая философия. Он показывает те сочленения, благодаря которым современный мир упорядочивается и движется, рассматривая, прежде всего, существующий на Западе общественный строй — демократию; затем — его политическую форму, нацию. Размышляет об отношениях, существующих между ними, и об угрожающем им кризисе, когда демократия, по его словам, имеет тенденцию отделяться не только от привычных политических национальных рамок, но даже от любой узнаваемой политической формы. Сложившаяся на основе лекций, прочитанных П. Мананом студентам парижского Института политических исследований, издаваемая книга, ясно и доступно написанная, полезна всем, кто интересуется проблемами политической философии.

Пьер Манан — современный французский политолог и философ, руководитель семинара в Высшей школе социальных наук, автор книг: «Tocqueville et la nature de la démocratie» («Токвиль и природа демократии», 1982), «Histoire intellectuelle du libéralisme: dix leçons» («Интеллектуальная история либерализма: десять уроков», 1987), «La Cité de l'homme» («Град человеческий», 1994).

Предисловие

Эта книга появилась на свет благодаря случайностям университетской жизни. Парижский Институт политических исследований предложил мне прочесть курс лекций под названием “Великие Ставки” (“Grands Enjeux”) для студентов третьего курса. Речь шла о том, чтобы на протяжении двадцати еженедельных лекций разработать нечто вроде систематической картины современного мира, не задерживаясь на подробностях событий, которыми полны газеты, но останавливаясь на главных сочленениях, благодаря которым современный мир упорядочивается и движется. Сам бы я никогда не выступил с подобной инициативой. Но, приняв предложение, я должен был исполнить взятое на себя обязательство. Оказавшись перед лицом живой и любознательной аудитории, я “дал волю” своим мыслям. И вот теперь, совершая новую неосторожность, я предлагаю читателям результат моих размышлений.

Введение

“Нет, вовсе не к будущему обращен мой взор, а к настоящему, которое некий бог понуждает нас расшифровывать, — пишет Поль Клодель в начале своего “Поэтического искусства”. — Время от времени человек поднимает голову, принохивается, прислушивается, прикидывает: в каком же положении он оказался? Он размышляет, вздыхает и, вынув часы из бокового кармана, определяет время. *Где я?* и *Который час?* — таковы два неисчерпаемых вопроса, которые мы задаем миру”. В момент, когда нам предстоит начать наше политическое расследование, те же самые неисчерпаемые вопросы встают перед нами. Начать значит сориентироваться.

Как же нам ориентироваться в социальном и политическом мире? Как наилучшим образом начать наше расследование? Я думаю, что для первой попытки разобраться лучше всего поставить вопрос: *что для нас обладает авторитетом?* Говоря “для нас”, мы не имеем в виду Пьера или Поля, или студентов факультета Политических наук, или какой-либо социальный класс, или какую-либо социальную группу: “мы” — это граждане демократической страны в переломном 2000 году. Так вот, если мы попробуем дать на этот вопрос самый простой и в то же время самый общий ответ, то должны будем сказать примерно так: *мы*, граждане демократического государства на заре нового тысячелетия, признаём в теоретической области *авторитет науки*, а в области практической — *авторитет свободы*. Таковы два авторитета, наиболее широко и, так сказать, универсально признаваемые в наших обществах. Конечно, некоторые из нас признают и другие авторитеты, например, авторитет Церкви или Религиозного закона, и в результате могут возникнуть конфликты между авторитетами; но авторитетами, обладающими наибольшим

авторитетом, если я могу так выразиться, теми, которые определяют законы и через них — состояние нашего общества, являются Наука и Свобода.

Когда я говорю, что Наука и Свобода являются нашими главными авторитетами, я, конечно, оставляю в стороне вопрос об их истинности и благотворности. Позволительно думать, как это делают некоторые экологи, что Наука ведет нас к катастрофе, а Свобода, как полагают религиозные “фундаменталисты”, все больше удаляет нас от Божественного закона. И, тем не менее, эти две инстанции, эти две “ценности” действительно господствуют над нашей жизнью: *наши общества организованы ради Науки и ради Свободы. Это — факт* и, я думаю, факт, определяющий наше нынешнее положение.

Но что означают в данном случае эти великие слова — “наука” и “свобода”? Не являются ли сами эти понятия затасканными и неопределенными? Можно ли говорить о науке как о чем-то едином, в то время как имеется много различных наук, которые нередко разделяют и даже противопоставляют одну другой? Существуют естественные науки, для которых математика является необходимым и важным инструментом, и существуют науки о человеке, которые, по-видимому, решительно противятся математическим методам. Например, квантовая физика и социология: являются ли они частью одной и той же науки? Неясности, окружающие понятие свободы кажутся еще более значительными. О какой свободе мы говорим? Разве некоторые из главных конфликтов века не возникли из-за того, что люди имеют различные представления о свободе? Что общего, например, между свободой либералов и свободой марксистов, если не считать утверждения, что свобода противоположной стороны — это рабство в сочетании с обманом? Эти трудности реальны, и мы должны помнить о них, если хотим разобраться в сложных явлениях. И тем не менее, я убежден, что мы имеем право говорить о науке *в целом* и о свободе *в целом*, коль скоро речь идет о способности этих великих вещей оказывать решающее воздействие на движение жизни и нашего общества. При всей сложности и многозначности этих понятий, в каждом из них заложен очень простой принцип действия, который важно определить.

Начнем с науки. Наука в современном понимании не сводится к точному знанию; не сводится она и к точному

знанию методики: я хочу сказать, к такому знанию, точность и безошибочность которого гарантировались бы применением научной методики. Эти аспекты очень важны, они входят в само определение науки. Но по ту сторону этих аспектов существует нечто более фундаментальное, существует совершенно новый проект. Речь идет о том, чтобы увидеть окружающий мир таким, как он есть, а не таким, каким он должен был бы быть; а для этого надо сделать его *полностью пронцаемым* для глаза и для ума. Чтобы увидеть то, что существует, надо сделать его видимым. Этот проект имеет, таким образом, двойной аспект, моральный и гносеологический (то есть релевантный к знанию как таковому).

В моральном плане существует *воля* устранить из нашего взгляда на мир все, что имеет отношение к нашим желаниям и стремлениям, — устранить все “иллюзии”. Первое и самое решительное выражение этой воли мы находим в трактате Макиавелли “Государь”, стало быть — в политическом контексте начала XVI века. В XV главе этого труда мы читаем: “Но, имея намерение написать нечто полезное для людей понимающих, я предпочел следовать правде не воображаемой, а действительной — в отличие от тех многих, кто изобразил республики и государства, каких в действительности никто не знал и не видел. Ибо расстояние между тем, как люди живут и как должны бы жить, столь велико, что тот, кто отвергает действительное ради должного, действует, скорее, во вред себе, нежели на благо...”¹. Так впервые был сформулирован Макиавелли *реалистический* проект современной науки. И так моральный характер этой науки.

Если теперь мы посмотрим с точки зрения гносеологической, то увидим, что нынешняя наука определяется методической установкой охватить мир мысленным взором так, чтобы мир как предмет познания предстал перед нами *весь целиком*, иными словами — чтобы он отныне был *лишен тайны*. Великий немецкий социолог Макс Вебер в конце первой мировой войны прочел лекцию (к ней я еще вернусь), в которой сформулировал эту идею чрезвычайно решительно. Говоря о растущей интеллектуализации и рационализации жизни под воздействием современной науки, он заявил: “...Возрастающая интеллектуализация и рационализация не означают роста знаний о жизненных

условиях, в каких приходится существовать. Она означает нечто иное: люди знают или верят в то, что стоит только захотеть, и в любое время все это можно узнать; что, следовательно, принципиально нет никаких таинственных, не поддающихся учету сил, которые здесь действуют, что, напротив, всеми вещами в принципе можно овладеть путем расчета”⁷².

Эти два аспекта современного познавательного проекта совпадают в математизации, характерной для современной науки, в отличие, скажем, от греческой науки. Что касается первого аспекта — отказа от “иллюзий” и “фантазий”, — ясно, что математические теоремы не являются отражением наших желаний и что они безразличны к нашим стремлениям. И в то время, как люди разделены различными представлениями о том, что такое Благо, они все не могут не признавать убедительность математических доказательств. В этом смысле современная наука примиряет людей. Что касается второго аспекта, то и здесь столь же ясно, что математика полностью интеллигибельна, поскольку именно математические теоремы являются образцом полностью убедительного доказательства. Такова, следовательно, если и не вся современная наука во всех ее аспектах, то таков, по крайней мере, ее современный проект, как он определился с самого начала и как он продолжает действовать вплоть до сегодняшнего дня.

Теперь я перехожу ко второму великому авторитету современности, то есть к свободе. Дать синтетическое определение свободе, по-видимому, труднее, чем науке. Идет ли речь о свободе религиозной, или политической, или экономической? Говорим ли мы о “внешней” свободе “делать что хочу”, без помех со стороны другого, как это понимали великие либеральные философы, такие как Гоббс и Спиноза в XVII веке, или же мы говорим о свободе “внутренней”, посредством которой я определяю себя, самоопределяюсь, сам для себя полагаю закон, согласно учению Руссо и Канта в XVIII веке? Как бы интересны и значительны ни были внутренние различия современного понятия свободы, они не затрагивают ее действительной и динамичной истины, а именно: *человек является, фактически и по праву, суверенным творцом человеческого мира*. Создателем мира, во всяком случае, человеческого мира, “общества”, является не Бог, или боги, или приро-

да, им является сам человек. Эта фундаментальная истина нашего существования, которая в предшествующих обществах была сокрыта и, так сказать, похоронена, становится очевидной в демократических обществах. Демократия *приводит в действие и выводит на сцену* эту суверенность человека. Например, любые широкие выборы, основанные на всеобщем голосовании, выявляют тот факт, что члены общества, граждане, являются создателями условий своего существования, поскольку они свободно выбирают своих представителей, которые будут определять эти условия посредством законотворчества. Здесь, впрочем, заключен самый сильный и одновременно самый благородный мотив противников современной демократии, которых принято называть “реакционерами”: они считают, что есть нечто в высшей степени опасное для человека, что-то поистине нечестивое в демократических амбициях организовывать мир “по собственному желанию”, вместо того чтобы повиноваться божественному закону или следовать испытанным обычаям, полученным от минувших поколений.

* * *

Предложенный мною эскиз является, конечно, суммарным, но, мне кажется, он дает в общих чертах правильное представление о двух больших “духовных массах”, по выражению Гегеля, формирующих мир, в котором мы пытаемся ориентироваться. И все было бы к лучшему в этом лучшем из миров, если бы не странные феномены, дающие о себе знать, стоит нам сблизить между собой эти две массы, стоит нам рассмотреть *вместе* науку и свободу.

Возьмем ныне широко дебатированный вопрос о геномной инженерии. Согласно распространенному мнению, общество, “демократия”, вправе если и не запретить подобные опыты вообще, то, по крайней мере, их регламентировать: так мы утвердили бы нашу коллективную свободу. Одновременно не менее распространено, иногда у тех же самых лиц, другое мнение: что такое законодательство ни к чему не приведет, что “науку нельзя остановить” и что вообще мы не имеем права ее останавливать. Хотя юридическая ситуация в разных странах довольно запутана, фактически очевидно, что генетические исследования проводятся практически почти совершенно беспрепятственно. Коро-

че, наша наука оказывается намного, неизмеримо сильнее нашей свободы. Но что же тогда происходит с нашей свободой? Можно ли продолжать говорить о нашей свободе, о нашем суверенитете, тогда как наука является нашим действительным и законным сувереном? Впрочем, такой тезис уже давно выдвинут некоторыми философами, такими, как Хайдеггер: мы находимся под господством науки, она является нашей судьбой, а наша хваленая свобода — всего лишь иллюзия.

С другой стороны, противоположное утверждение представляется столь же справедливым: свобода сильнее науки. Ни одному демократическому правительству не придет в голову основывать свою легитимность на науке, — например, на тех знаниях, которые наука дает нам о человеческой природе или о человеческой истории. Такого рода претензии характерны для тоталитарных режимов. Коммунизм претендовал на проведение в жизнь научной доктрины Маркса относительно законов истории — так называемого “исторического материализма”. Нацизм, со своей стороны, претендовал на осуществление учения о законах человеческой природы, в особенности — закона “неравенства рас”. Количества преступлений, совершенных в XX веке во имя законов истории или человеческой природы, оказалось более чем достаточно, чтобы отбить у всякого демократического правительства желание руководствоваться в своих действиях наукой. Но есть и еще один мотив, более глубокий: для нас, граждан демократических обществ, — а те, кто нами управляют, являются в этом отношении такими же гражданами, как и мы, — *не существует науки о том, что хорошо для нас*, что хорошо для человека. То, что хорошо для нас, в индивидуальном или коллективном плане, мы открываем или изобретаем сами для себя в каждый данный момент и совершенно свободно. То, что хорошо для нас, относится не к сфере науки, но к сфере “ценностей”, которые мы выбираем или даже, по утверждению некоторых, свободно создаем. В этом смысле свобода для нас сильнее науки.

На этих двух примерах мы видим, как то наука заставляет свободу отступить и замолчать, то свобода платит ей той же монетой и приказывает помалкивать. Так что возникает соблазн провести параллель между людьми Средневековья, которым приходилось ориентироваться в мире,

одновременно организованном и дезорганизованном конфронтацией двух великих авторитетов, папы римского и императора, — и нами, гражданами современных демократий, которые должны ориентироваться в мире одновременно организованном и дезорганизованном конфронтацией двух великих авторитетов, науки и свободы.

* * *

Я только что намекнул на ставшее для нас привычным различие и даже разделение между миром науки и миром “ценностей”. Такое разграничение стало для нас как бы некоей очевидностью. В то же самое время, мы только что убедились, что полного разделения не произошло, ибо то наука командует свободой, то свобода — наукой. Это разделение является, таким образом, не столько очевидностью, сколько пожеланием: мы хотели бы разрешить реальные или потенциальные конфликты между ними, разведя враждующие стороны. Такое желание первоначально оформилось, когда два авторитета утвердились во всей своей силе, то есть к концу XIX века. Тогда-то философы и социологи разработали учение, которое должно было бы разрешить или, скорее, предупредить эти конфликты. На почве этого учения мы стоим и сейчас. Оно стремится строго различать “факты” и “ценности”: ученый занимается фактами; обыкновенный человек выбирает или свободно создает ценности, в соответствии с которыми он хочет жить; не существует, следовательно, науки о ценностях, нет объективного познания блага. Вам эта доктрина знакома: именно она господствует сегодня.

Для нас речь не идет о том, чтобы углубленно изучать эту доктрину. Но мы должны принять ее к сведению и оценить ее, хотя бы в общих чертах; на то есть ряд более или менее важных причин. Самая веская причина сводится к вопросу: данный курс относится к области науки или же к области ценностей, которые в данном случае могут быть только *моими* ценностями? Если он относится к науке, вы должны ловить каждое слово и соглашаться со всем, что я говорю; если же он относится к области ценностей, то есть моих ценностей, почему вы должны меня слушать, почему мой выбор ценностей должен вас интересовать? Подобную альтернативу, конечно, нельзя признать удовлетворительной, но она, по-видимому, соответ-

ствуется распространённому пониманию разделения между фактами и ценностями. Значит, надо рассмотреть это повнимательнее.

Весьма примечательно, что самый известный и авторитетный текст по этому вопросу был прочитан одним университетским профессором в виде двух лекций, причем первая из них, которую я уже цитировал, посвящена как раз призванию ученого. Речь идет, конечно, о лекциях Макса Вебера *Wissenschaft als Beruf u Politik als Beruf*, прочитанных в Мюнхенском университете зимой 1918 года, в момент великой политической, социальной и моральной смуты; лекции переведены на французский язык и известны у нас под заглавием *Le Savant et le politique* (“Ученый и область политики”)*. Как я уже сказал, эти лекции принадлежат к числу самых ярких и авторитетных текстов, написанных в XX веке. Я предложу вам краткий анализ первой лекции, наиболее важной для нашей беседы; в ней Вебер говорит о профессии и призвании ученого.

Выступая перед студентами и коллегами-преподавателями, Макс Вебер ставит вопрос: в чем состоит долг профессора, чего вправе ожидать от него его слушатели? И отвечает: “Можно только требовать от него интеллектуальной честности — осознания того, что установление фактов, установление математического или логического положения вещей или внутренней структуры культурного достояния, с одной стороны, а с другой — ответ на вопрос о ценности культуры и ее отдельных образований и соответственно ответ на вопрос о том, как следует действовать в рамках культурной общности и политических союзов, — две совершенно разные проблемы”³. Макс Вебер проводит здесь четкую границу между наукой, устанавливающей факты и отношения между фактами, и жизнью, политикой или другой сферой, которая обязательно требует оценки и действия. Я уже подчеркивал, что эта идея нам не только хорошо знакома и, так сказать, самоочевидна, но является в каком-то смысле нашей официальной доктриной. В то же время, ее не так-то легко понять, поскольку, по-види-

* “Ученый и область политики”. Слово “le politique” (в мужском роде) обозначает всё, что имеет отношение к политике (“политическое”); мы переводим его как “область политики” или “сфера политики”. Здесь и далее со звездочкой — прим. пер.

мому, мы не можем адекватно воспринять человеческие феномены, если мы неспособны их оценить или отказываемся это делать. Приведем пример, являющийся более чем примером: как мы можем приступить к описанию того, что происходит в концентрационном лагере, не выявляя его бесчеловечности, то есть не давая ему оценки, не вынося “оценочного суждения”? Впрочем, как уже отмечали многие комментаторы, сам Макс Вебер в своих исторических и социологических работах не перестает давать оценки в процессе установления фактов и, более того, — для их установления. А иначе — и это очень важно в религиозной философии — как бы он мог проводить различие между “пророком” и “шарлатаном”?

Но прежде чем критиковать Вебера, надо его выслушать. Как он доказывает этот тезис, который нам так трудно принять, если хоть немного подумать? Он ссылается на “старика Милля” — речь идет, конечно, о Джоне Стюарте Милле, — который утверждал, что, исходя из чистого опыта, обязательно придешь к политеизму. Другими словами, различные аспекты жизненного опыта столь разноречивы, они влекут нас в столь разных направлениях, что их нельзя свести к единству (если бы такое единство было возможно, то мы пришли бы к “монотеизму”). На языке Вебера это означает, что человеческая жизнь характеризуется непримиримой борьбой между “ценностями”. Так Макс Вебер открывает или утверждает два ряда несовместимостей, которые часто путают комментаторы: несовместимость между наукой и жизнью, с одной стороны, и несовместимость или даже борьба ценностей внутри жизни, с другой стороны.

Во всяком случае, ясно, что для Макса Вебера интеллектуальная честность запрещает утверждать и вообще думать, будто наука может научить нас, как жить, как организовывать нашу жизнь, как устанавливать политический порядок; и та же интеллектуальная честность запрещает нам думать, будто какая-то вещь хороша, потому что она красива, и наоборот. Однако почему это Макс Вебер так озабочен проблемой интеллектуальной честности? Может быть, эта добродетель, одновременно интеллектуальная и моральная, подвергается особой опасности в наши дни? Или же, напротив, она добилась в новейшее время таких успехов, которые необходимо защитить? Наверное, мож-

но сказать, что в его глазах оба эти утверждения истинны: в мире, где господствует современная наука, интеллектуальная честность ценится чрезвычайно высоко, к ней предъявляют повышенные требования, и одновременно — она подвергается особым рискам.

В современной науке есть нечто весьма проблематичное: это ее незавершенность, окончательная и сущностная, — ее незавершаемость. Макс Вебер спрашивает: “Почему же мы предаемся занятию, которое в действительности не имеет окончания и не может его иметь?”. Почему люди непрестанно стараются узнать то, чего они, как им известно, не узнают никогда? Смысл науки в том, что она не имеет смысла. И интеллектуальная честность состоит в том, чтобы не наделять науку произвольным смыслом, — например, говоря, будто наука позволяет построить более справедливый мир, — но продолжать трудиться в науке, вопреки этому отсутствию смысла. Но такая честность является почти сверхчеловеческой или бесчеловечной, поскольку люди больше всего хотят видеть смысл в том, что они делают. Соблазн наделять смыслом научную активность становится, таким образом, почти неодолимым. Поэтому бесчисленное количество ученых и преподавателей произвольно приписывают смысл своей научной деятельности и ее временным результатам: тем самым они превращаются в мнимых пророков и мелких демагогов.

Эти ученые и эти преподаватели делятся с нами своими личными убеждениями, и это их право, но выдают их за достижение чистой науки, и здесь они грешат против честности. Такое поведение прискорбно, но оно почти неизбежно вытекает из характера нынешней ситуации: в современном обществе только наука может быть предметом социального утверждения и одобрения. Это единственный мыслительный продукт, пользующийся общественным доверием. Другие “ценности”, например, эстетические или религиозные, уже не имеют права на обращение в общественном пространстве, либо не имеют достаточной силы, чтобы утвердиться там. В конце своей лекции Макс Вебер заявляет:

Судьба нашей эпохи с характерной для нее рационализацией и интеллектуализацией заключается в том, что высшие благороднейшие ценности ушли из общественной сферы или в по-

тустороннее царство мистической жизни, или в братскую близость непосредственных отношений отдельных индивидов друг к другу. Не случайно наше самое высокое искусство интимно, а не монументально; не случайно сегодня только внутри узких общественных кругов, в личном общении, крайне тихо, пианиссимо пульсирует то, что раньше буйным пожаром, пророческим духом проходило через большие общины и спланивало их. Если мы попытаемся насильственно привить вкус к монументальному искусству и “изобретем” его, то появится нечто столь же жалкое и безобразное, как то, что мы видели во многих памятниках последнего десятилетия. Если попытаться ввести религиозные новообразования без нового, истинного пророчества, то возникнет нечто по своему внутреннему смыслу подобное — только еще хуже. И пророчество с кафедры создаст в конце концов только фанатичные секты, но никогда не создаст подлинной общности⁴.

Нельзя не испытать волнения, читая это яркое описание социальной ситуации, в которой продолжаем жить и мы с вами и которая, так сказать, все больше становится нашей ситуацией. Опустошение общественного пространства от религиозных символов; бегство в “частную жизнь”; убогость общественной архитектуры и возникновение самодельных “новых религий”, — все эти феномены продолжают усиливаться, вкупе с нарастающим вторжением науки во все сферы жизни, включая и самые интимные. Общественная жизнь настолько лишается собственного содержания, что временами кажется: она вся состоит из опубликования частной жизни, или частных жизней.

В отрывке, который я только что процитировал, Макс Вебер жалеет о практических последствиях разделения, которое он в принципе одобряет, соблюдение которого он считает долгом интеллектуальной честности. В самом деле, не потому ли жизнь все более замыкается в частной сфере, что над обществом все более главенствует наука, которой нечего сказать о жизни? Но именно подлинность этой науки стремится уважать Макс Вебер. Во всяком случае, одна из его великих заслуг в плане нашего рассуждения состоит как раз в том, что он с необыкновенной силой подчеркнул фундаментальный аспект нашего общества, аспект, к которому я буду систематически возвращаться в дальнейшем: наше общество основано на разделении, оно

является некой организацией разделений. Самое главное разделение, на взгляд Вебера, — это разделение между наукой и жизнью: между наукой, которая не имеет смысла для человека, которая не говорит ему, как жить, — и жизнью, лишенной единства, которую пронизывают и, так сказать, определяют конфликты ценностей, “война богов”, и в которой, следовательно, каждый должен *выбирать* своего бога или своего демона, без всякой на то рациональной гарантии.

Разделение между наукой и жизнью мощно воздействует на основополагающее разделение политического строя на общественную и частную сферы: наука определяет общественную сферу, она является единственной реальной ценностью, имеющей хождение в публичном пространстве; жизнь, настоящая жизнь обнаруживается в частном пространстве, это — частная жизнь. Итак, мы странным образом разделены: мы верим в науку, мы предоставляем ей суверенную власть в публичном пространстве и тем самым связываем вместе две самые сильные идеи человеческого сознания, идею истины и идею общественности, но в то же время мы решаем жить, что называется, в стороне, в другом месте: вне общественности — в частной сфере; вне науки — в сфере ценностей.

В тот самый момент, когда мы обнаруживаем странность и почти абсурдность нашего поведения, мы внезапно осознаем его смысл. Первый наш шаг состоит в том, что мы связываем воедино науку и общественное пространство, или, если угодно, Науку и Государство, и тем определяем рамки и условия нашей жизни; затем мы делаем второй шаг и решаем жить, осуществляя свою свободу. Разделения, о которых говорит Вебер, как и другие разделения, о которых мы будем говорить ниже, коренятся именно в этой двойственности моментов. Современный человек, человек демократический, хочет сначала создать рамки для своей жизни, рамки максимально нейтральные, даже максимально пустые, чтобы затем жить возможно более свободно. Он утверждает Науку, чтобы затем еще надежнее утвердить Свободу. И, разумеется, он не может утвердить ни ту, ни другую, не утверждая их разделения.

Я сказал, что демократический человек хочет сначала создать рамки для своей жизни, чтобы тем самым обеспечить себе возможность жить затем как можно более сво-

бодно. Это утверждение может показаться безобидным; его банальность, конечно, не соответствует вашему представлению о политической философии! В действительности же оно выражает поразительную перемену в перспективах человечества. Чтобы понять грандиозный масштаб этого исторического новшества, которое и определяет современную демократию, достаточно на минуту задуматься о том, какой была жизненная перспектива наших предков до демократии. Им было совершенно неведомо такое разделение на два момента. Для них жить означало повиноваться Закону. Конечно, существовали законы разного рода — закон религиозный, закон политический, закон семейный, — и эти законы могли вступать между собой в конфликт. Но было известно, что жизнь состоит главным образом в повиновении Закону. Мы же не хотим повиноваться Закону, мы хотим быть свободными. Чтобы быть свободными, мы должны создать условия для свободы. Наука и Государство позволяют нам создать такие условия. Общественное пространство становится все более пустым, чтобы мы могли быть все более свободными.

Примечания

¹ Рус. пер: *Никколо Макиавелли*. “Государь”. — Избр. соч., М., 1982, с. 344–345.

² *Max Weber*. Le Savant et le politique. Paris. Plon, coll. “Recherches en sciences humaines”, 1959, p. 78. Рус. пер.: *М. Вебер*. “Избранные произведения”, М.: Прогресс, 1990, с. 713–714.

³ *Ibid.*, p. 90. Рус. пер.: *там же*, с. 722.

⁴ *Ibid.*, p. 105–106. Рус. пер.: *там же*, с. 734.

Глава I

Организация разделений

Мы все имеем известное предварительное, донаучное, представление о политическом строе, при котором мы живем. В качестве членов общества, граждан, мы узнаём с помощью простого наблюдения и опыта множество вещей о нашей демократии. Но как решить, какие из этих вещей являются истинными и важными, а какие представляют собой всего лишь иллюзии, не имеющие значения? Как упорядочить наше восприятие и превратить его в анализ? Как проверить наш анализ?

У нас возникает соблазн действовать следующим образом. Сначала мы задаемся вопросом, что *значит* демократия или чем она *pretendует* быть. И мы отвечаем: демократия — это власть народа, или, в более развернутой форме, демократия — это политический строй, при котором все власти получают свою легитимность от народа, строй, при котором все властные функции осуществляются народом или его представителями. Все другие аспекты и прежде всего те, которые французские юристы называют “общественными свободами”, вытекают из этого принципа. Выборы народом своих представителей имеют смысл, только если граждане информированы и могут общаться между собой свободно и безопасно, короче, — если народ пользуется общественными свободами. Но едва мы сказали, что наш строй является представительным, как тут же возникают сомнения. Они касаются как раз реальности и эффективности представительной системы. В какой степени представители народа представляют народ? И как только мы начинаем более пристально изучать механизм представительства, избирательную систему (избирательный закон, организацию и финансирование партий и вообще — действительную политическую систему, финансовую власть, средства информации, “идеологические” власти), у нас возникают

сомнения относительно реальности демократии. Эти сомнения подтверждают эксперты по политической социологии, которые объясняют, что под покровом демократии в действительности процветает олигархия: меньшинство, владеющее материальным и культурным капиталом, манипулирует политическими институтами в собственных интересах. Так что в завершение этого анализа, мы уже и не знаем, что думать.

На первом этапе изучения специалисты по конституционному и общественному праву приходят к пониманию демократии как представительного строя. Но уже на втором этапе политическая социология привлекает наше внимание к феноменам, которые чужды или даже враждебны конституционным принципам демократии, которые наводят на мысль, что эти принципы являются иллюзией и, может быть, даже обманом. Желая мыслить последовательно, мы оказываемся в затруднительном положении. С одной стороны, мы не можем не признать наличия принципа и формальных механизмов демократии. А с другой стороны, можем ли мы игнорировать некоторые реальные аспекты демократии, которые находятся в очевидном противоречии с ее принципами, препятствуют и выхолащивают ее механизмы? Наш ум в своем стремлении к истине словно сам себя парализует: каждый раз, когда мы высказываем какое-либо соображение относительно принципа и формальных механизмов демократии, мы вспоминаем о противоречащих им скрытых аспектах реальности; и каждый раз, когда мы рассматриваем олигархические, чаще всего недемократические аспекты демократии, мы вспоминаем, что вопреки всему принципы и формальные механизмы демократии находятся на своем месте, что они действуют, и действуют эффективно. Таково чувство беспокойства, одновременно гражданского и интеллектуального, политического и научного, сопутствующее сегодня нашей демократии. Как преодолеть это беспокойство? Не связано ли оно с самой структурой нашего общественного строя? Я думаю, что есть возможность преодолеть эту трудность и что, во всяком случае, проблему демократии можно поставить *иначе*.

* * *

Рассмотренное нами и повергшее нас в смущение противоречие между официальной конституцией демократии

и ее действительной, но скрываемой олигархичностью, выглядит столь вызывающим и неприятным лишь потому, что два составляющих ее аспекта относятся к двум совершенно различным дисциплинам, которые максимально усиливают противопоставление. Этими двумя дисциплинами являются, с одной стороны, конституционное право или обосновывающая его теория демократии, а с другой — политическая социология. Я не утверждаю, что противопоставление, о котором идет речь, искусственно, я только говорю, что оно оказалось чрезмерно акцентированным в силу того, что обоими аспектами стали заниматься различные дисциплины, каждая из которых, желая защитить свою специфику и законность, стала подчеркивать именно то, что делает ее выводы несовместимыми с результатами, полученными другой дисциплиной. Если вообще трудно адекватно описать нашу демократию, поскольку это крайне сложный человеческий феномен, трудность эта еще и усугубляется искусственно в силу того, что разные аспекты этого феномена изучаются разными дисциплинами, чаще всего не способными найти общий язык. Вслед за этим замечанием сделаем и другое: распределение социальной реальности между различными и строго разграниченными дисциплинами, аспектами, властями — это общий и характерный признак демократического устройства. Именно характерные признаки демократии делают таким трудным ее определение. Из этого и будем исходить.

Демократия — это *организация разделений*. Я не знаю, является ли это ее самым существенным свойством, но думаю, что это — ее первый отличительный признак. Демократия вводит различия и даже разделения там, где другие режимы этого не делают, или не делали. Этот факт привлек к себе повышенное внимание сразу же при возникновении современного общественного строя. Говоря о нациях, которые он называет “призванными к промышленной деятельности”, Адам Фергюсон пишет в 1767 году: “Каждый индивид отличается своей профессией и занимает подобающее ему место. Дикарь, который признаёт только различие в заслугах, в половой и родовой принадлежности, для которого сообщество — высшая ценность, недоумевает, попав в такие обстоятельства, когда его человеческие качества не дают ему возможности играть хоть какую-то роль: он убегает в леса, исполненный удивления,

смешанного с огорчением, отвращением и возмущением”¹. Конечно, Фергюсон рассматривает здесь развитые нации вообще, а не обязательно демократические. Действительно, в то время даже английский общественный строй не был по-настоящему демократическим, но он, единственный в Европе и в мире, был представительным.

Демократия закрепляет разделения, вызванные развитием цивилизации, и увеличивает их число. Чем демократичнее общество, тем больше оно производит профессий, различий, разделений, которые дают ему растущее число преимуществ по сравнению с режимами не демократическими или менее демократическими. Превосходство американской демократии, или, во всяком случае, ее более высокая витальность, в значительной мере связаны с ее неисчерпаемой изобретательностью в области новых различий: введение новой услуги часто означает введение различия, разделения там, где была единая функция, единая услуга, работа, не имевшая внутренних подразделений. Феномен, о котором я упомянул, давно известен и описан под названием “разделение труда”. Я нарочно медлил с введением этого выражения, потому что, по моему мнению, мы имеем дело с гораздо более широким явлением, чем то, которое обычно обозначается как “разделение труда” и замыкает наше внимание исключительно в экономической сфере. В действительности же, разделение труда — это только один из аспектов, конечно, очень важный, в характерном для нашего строя общем процессе умножения различий и разделений. (Сьейес, сыгравший столь значительную роль во время Французской революции, описывает политическое представительство как применение и развитие принципа разделения труда: тем самым этот принцип выводится далеко за пределы экономической сферы.) Этот процесс, как легко заметить, сам себя питает: новые разделения, то есть новые профессии и функции, имеют целью узаконить различия, замеченные внутри функций, до тех пор бывших едиными, но они также связывают между собой элементы, обособившиеся в результате прежних разделений. Профессионализация увеличивает количество профессий, отделяя их друг от друга; а развитие функций “коммуникации” направлено на то, чтобы связать между собой профессии, разделенные самим процессом профессионализации. Разделяют, чтобы связать, и связывают, чтобы разделить. Характеризуя свое

время, которым начиналась наша эпоха, Фергюсон говорит о “this age of separations”, об “эпохе разделений”².

Если процесс различения или разделения является фундаментальным аспектом современной демократии, можно определить несколько больших категорий разделения. Я бы выделил как минимум шесть:

- разделение профессий, или разделение труда;
- разделение властей;
- разделение Церкви и Государства;
- разделение гражданского общества и Государства;
- разделение между представляемым и представляющим;
- разделение между фактами и ценностями, или между наукой и жизнью.

Разумеется, эти шесть рубрик не изолированы одна от другой. Отчасти они взаимно пересекаются. Разделение между Церковью и Государством может рассматриваться как частный случай разделения между гражданским обществом и Государством. В то же время, этот частный случай приобрел такое значение, что ему следует отвести отдельную рубрику: гражданское общество обрело свою форму, когда Церковь перестала участвовать в управлении политическим организмом либо была изгнана оттуда, чтобы стать важнейшим элементом гражданского общества. Можно было бы указать и на другие случаи совмещения категорий разделения. Во всяком случае, мне кажется, что таковы основные разделения, определяющие нашу демократию: шесть главных тем демократической симфонии.

Объединяющей чертой этих разделений выступает то, что каждое из них является императивным: наше описание равносильно предписанию. Эти разделения должны быть реализованы, а затем должны быть сохранены. Почему? Потому что эти разделения необходимы для свободы. Более того, они определяют свободу, как ее понимают люди Нового времени. Современная свобода основана на организации разделений. Современное общественное устройство институтирует свои разделения во имя свободы.

* * *

Я говорил о “современном” общественном строе, о свободе, “как ее понимают люди Нового времени”. В самом деле, это стремление к разделениям специфично для

современной эпохи и совершенно чуждо предшествующим обществам. В додемократических обществах ударение настойчиво, громогласно, иногда с какой-то одержимостью ставится на социальном единстве, на согласии. Эти общества не перестают подчеркивать свою монолитность, устраивают из нее спектакль. Все, что разделяет или грозит разделением, подавляется, отбрасывается, замалчивается. Единственное разделение, которое признается и даже провозглашается в додемократических обществах, это разделение на тех, кто командует, и тех, кто подчиняется, на правителей и управляемых. Но утверждение этого разделения как раз и является средством обеспечить единство и согласие. Если это различие теряет четкость, если становится неясно, кто приказывает, а кто повинуется, начинаются раздоры, вместо единства воцараются беспорядок, анархия. В додемократических обществах такая структура характеризует не только политический строй, она воспроизводится повсюду: в семье, в корпорациях, в Церкви, в Университете и так далее. Прежний порядок основывался на командовании, его ось: приказ — подчинение.

Все это с особой ясностью проявлялось при так называемом Старом режиме. Но так же обстояло дело в античных республиках и демократиях, хотя и выглядело несколько по-иному. Конечно, можно видеть истоки и первые образцы нашей свободы в демократических Афинах и республиканском Риме. Но здесь столько же различий, сколько и сходства. Свобода греческого гражданина определяется тем фактом, что роль командующего и роль подчиняющегося не зависят от их рождения (как это будет при Старом режиме): каждый, если только он гражданин, выступает то как командующий, то как подчиняющийся; старая форма свободы определяется именно таким чередованием. Значит, и она тоже покоится на отношении приказ—подчинение. Что касается осуществления этой свободы, то она основана на участии граждан в обсуждении и принятии политических решений. Греческие граждане стекаются на агору, собираются там. Само осуществление гражданственности здесь противоположно разделению. Современные граждане, напротив, удаляются в кабину для голосования. Каким образом современная свобода стала основываться на системе разделений?

В самой общей форме мы могли бы сказать, что современная политика выстраивалась именно таким образом, чтобы отменить, или хотя бы обойти отношение приказ–подчинение, которое было осью старой политики, независимо от того, была ли она свободной, как в Афинах, или не свободной, как при Старом режиме. Еще раз: прежняя форма свободы представляла собой известную разновидность отношения приказ–подчинение, связанную именно с чередованием его членов. Современная свобода методично направлена на то, чтобы вообще избежать власти такого отношения, используя для этого в качестве инструмента те самые разделения, о которых мы говорили.

Один пример, являющийся более чем примером, поможет нам легко понять, о чем идет речь. Как я уже напоминал, современная демократия — это представительный режим. Поскольку правительство представляет народ (его “интересы”, его “волю”), его действия в полном смысле этого слова *авторизованы* народом. Следовательно, когда государство приказывает мне что-то, то делает оно это потому, что я сам в принципе уполномочил его мне приказывать. Можно было бы сказать, что это я сам приказываю себе через посредство государства. В конечном счете, я подчиняюсь только самому себе. Разделение представляющий/представляемый позволяет обойти кажущееся неизбежным отношение приказ/исполнение. Там, где старая свобода строилась вокруг чередования, современная свобода организуется вокруг представительства.

Мне скажут, что изложенное мной — всего лишь иллюзия, или “идеология” политического представительства; что в реальности я подчиняюсь просто-напросто правительству, а не себе самому; что к тому же идея представительства послужила оправданием для ряда худших политических притеснений в человеческой истории. Именно потому, что они считали себя представителями народа, якобинцы развернули против французов — против реального народа Франции — такой террор, который остался в памяти как Террор с большой буквы. Политическое представительство, несомненно, содержит ужасные возможности. При всем том, когда была разработана идея представительства, связка приказ–подчинение была обойдена и отошла на второй план. А для того, чтобы представительство не могло обернуться притеснением,

необходимо и достаточно дополнить разделение между представителями и представляемыми разделение между властями, “разделением властей”. В соответствии с логикой, которую я только что охарактеризовал в общих чертах, новое разделение возникает для того, чтобы разрешить проблему, порожденную предыдущим разделением. Описать современную демократию означает, прежде всего, описать динамичное взаимодействие этих двух разделений.

Это взаимодействие проявилось прежде всего в Англии; и было исчерпывающим образом описано Монтескьё уже в первой половине XVIII века. Первое описание — самое лучшее, потому что оно все пронизано и освещено удивлением перед Новизной. Мы находим его в “Духе законов”, в VI главе книги XI и в XXVII главе книги XIX. Механизм, который описывает Монтескьё, необычайно прост, а его действие чудесным образом спасительно. Если существует нечто, что можно назвать политической наукой, то оно, безусловно, заключено в этом анализе Монтескьё, который я изложу в самых общих чертах.

Итак, имеется два разделения: между представляемыми и представителями (иными словами, между гражданским обществом и правительственными институтами) — и между властями. Власти в данном контексте наличествуют в количестве двух: исполнительная и законодательная (юридическая власть, опирающаяся на суд присяжных, то есть на людей, привлеченных из народа и туда же возвращающихся после исполнения своей задачи, является “так сказать, невидимой и не существующей”, — говорит Монтескьё). Законодательная власть, состоящая из депутатов, избранных народом, в принципе является единственной представительной властью. Но Монтескьё замечает, что в действительности исполнительная власть также имеет представительскую функцию: у нее есть сторонники, и прежде всего те, которые чувствуют себя плохо представленными в законодательном корпусе. Получается, таким образом, игра в четыре угла, или политическая игра с четырьмя протагонистами: на уровне правительства — две власти, исполнительная и законодательная; на уровне общества — две партии, партия исполнительной власти и партия законодательной власти. Механизм игры приводится в действие желаниями, волеизъявлением, стремле-

ниями и опасениями членов общества, каковые будут стремиться достигнуть своих целей через посредство властей, которые они поддерживают и на милости которых рассчитывают. Но их воля не приведет к немедленному или прямому результату, поскольку власть, на благоприятные действия которой они рассчитывают, ограничена, обусловлена, удерживается в определенных рамках другой властью. Поскольку общество *представлено разделенной властью*, граждане будут *бессильны* причинить друг другу серьезный вред.

Но, возразят мне, как быть, если одна из двух властей пользуется поддержкой столь широкого большинства, что может раздавить другую власть и поддерживающее ее меньшинство граждан? Такого подавления не следует опасаться, отвечает Монтескьё, ему препятствует то, что он называет “эффектом свободы”. Если одна из двух ветвей власти грозит уж слишком возобладать над другой, граждане окажут поддержку той, которая находится под угрозой: они перейдут в другую партию. Иначе говоря, под воздействием “эффекта свободы” две партии, соответствующие двум ветвям власти, всегда будут обладать примерно равной силой. Что и подтверждается историческим опытом демократических обществ. Но почему же в момент, когда такой опыт еще только начинал накапливаться, Монтескьё был уже уверен в “эффекте свободы”? Я постараюсь следующим образом резюмировать его рассуждение, одновременно политическое и психологическое.

Конечно, граждане являются сторонниками той или другой ветви власти, но они в любом случае остаются прежде всего членами общества, которое, как таковое, отличается от обеих властей, как любимой, так и нелюбимой. Поэтому, если одна из властей начнет набирать слишком большую силу, некоторое число ее сторонников, из наименее пылких, почувствуют себя под угрозой не как сторонники данной власти, а как члены гражданского общества. Действительно, в такой общественной системе у граждан в целом имеется две заботы: чтобы власть служила их интересам, но *также*, чтобы она не слишком давила на общество. Они испытывают двойственное чувство: власть, которую они поддерживают, их “представляет”, это “их” власть, но *в то же время* она отлична от них, она их плохо представляет, она готова их

предать. Именно в силу этой двойной заботы и этих двойственных чувств существует гарантия, что граждане обязательно поддержат ту власть, которая окажется слабее, которой будет грозить опасность.

Граждане ведут с властью что-то вроде “двойной игры”, которая входит в логику представительства: как только какая-нибудь власть, все равно какая, получает право считаться представительницей гражданина, этот последний, наряду с желанием идентификации, начинает испытывать чувство отчуждения. Как видим, такая организация властей в действительности создает нечто вроде всеобщего бессилия: бессилия граждан слишком сильно давить друг на друга, бессилия разделенной власти притеснять граждан. Именно такой механизм власти, ведущий к бессилию власти, Монтескьё называет *свободой*. Действительно, поскольку люди в такой системе не могут действовать, командуя друг другом, для их активности и реализации их амбиций остается только одна перспектива: “воспользоваться своей независимостью по собственному усмотрению”, то есть обратить свои желания и усилия в области, не имеющие отношения к власти или к политике в собственном смысле слова, в области, где они не располагают властью над своими согражданами. Членам общества остается только воспользоваться своими талантами, чтобы стать богатыми или знаменитыми. При политическом строе такого типа, жизнь состоит главным образом из *экономики и культуры*.

Удивительно, что этот анализ Монтескьё, проведенный в обстоятельствах, казалось бы, столь отличных от наших, полностью сохраняет свою силу и сегодня. Можно было бы подумать, что он утратит всякую убедительность, когда исчезнет его основополагающий элемент — разделение власти на исполнительную и законодательную. Мы знаем, что это разделение исчезло в Англии к середине XIX века, когда установилось “правительство кабинета”, при котором премьер-министр является в то же время главой большинства в Палате общин, сосредоточивая тем самым в своих руках исполнительную и законодательную власть³. Однако такое объединение в одних руках исполнительной и законодательной власти вовсе не означало конца современной политической свободы, каковая, напротив, продолжала развиваться и при правительстве кабинета. Дело в

том, что вместо разделения властей возникло выполняющее такую же функцию разделение на большинство и оппозицию. Разумеется, оппозиция конституционно не разделяет власть с большинством, но она *может* в любой момент, во всяком случае уже на ближайших выборах, вернуться к власти, и такая перспектива оказывает серьезное ограничивающее воздействие на правительство и его большинство. Таким образом, со времен Монтескье содержание разделения властей сильно видоизменилось, но осталось неизменным само разделение между двумя большими центрами власти. Что является самым убедительным подтверждением решающей роли разделений в обеспечении современной свободы.

* * *

Такая организация разделений, такая “система свободы”, по выражению Монтескье, обладает двумя характеристиками, в известном смысле противоречащими друг другу, которые объясняют трудности и медлительность в становлении этой системы, но в то же время — ее чрезвычайную устойчивость после того, как она установилась. С одной стороны, речь идет именно о “системе”, о механизме, и о механизме довольно простом: будучи однажды налажен, он работает очень надежно. Но, с другой стороны, для своей работы этот механизм требует совокупности трудно сочетаемых условий, а именно: предварительное существование “гражданского общества”, таких навыков общечеловеческого поведения, которые не зависят или мало зависят от приказов. Он требует предварительного развития того, что в XVIII веке называли “коммерцией”, — сети взаимоотношений, которые члены общества завязывают между собой свободно, то есть не потому, что им так приказано, а потому, что это в их интересах.

Позже мы еще вернемся к этому очень важному вопросу о коммерции. Я бы хотел уже сейчас обратиться к одному более специфическому условию, относящемуся к той области, которую можно назвать политической психологией. В системе, о которой мы говорим, каждая партия стремится к власти, чтобы осуществить программу, являющуюся в ее глазах необходимой и спасительной. Но выполнить эту программу она сможет лишь в небольшой степени. Практически она будет к этому действительно стре-

миться лишь в первое время после получения мандата, которое так удачно называют “состоянием благодати”. Вскоре нестойкие избиратели почувствуют разочарование и раздражение, они станут ориентироваться на оппозицию, и установка правительства на то, чтобы “удовлетворить сторонников”, превратится в установку — “ни у кого не вызвать недовольства”. Все это нам хорошо известно. Но при всей своей неизбежности подобные явления могут иметь весьма отрицательные последствия. Их можно определить словами Стендаля, который говорил о “бессильной ненависти” как о специфической черте демократического общества.

Постараюсь объяснить. Чтобы успешно функционировать, такая система требует решительного и действительного разделения на большинство и оппозицию; она нуждается, таким образом, в известной живучести партийного духа. Она поддерживает такой дух, он ей нужен, чтобы успешно функционировать. В то же время она постоянно остается неудовлетворенными партийные страсти, поскольку она существует для того, чтобы их ограничивать и не давать им проявиться в полную силу. Пользуясь психологической терминологией, можно сказать, что эта организация разделений до крайности возбуждает желания и волю членов общества и столь же радикальным образом подвергает их фрустрации. Воля граждан мобилизована, поскольку именно она создает связь между гражданами и избранной ими партией: то, чего хочет партия, в принципе есть сумма и результат того, чего хотят ее сторонники, и наоборот: партия побуждает своих сторонников занимать все более крайние позиции. В то же время сторонники партии знают, или, во всяком случае, в конечном счете узнают, что их волеизъявление даст весьма малый результат и что их желания почти не будут удовлетворены. Итак, эта система поддерживает волю быть на стороне партии и сознание собственного бессилия, причем партийная воля тем сильнее, чем яснее она осознает свое бессилие. Никто не заботится о том, чтобы сохранить беспристрастность, поскольку беспристрастной должна быть система в целом; но система не беспристрастна, она просто нейтрализует одну партию при помощи другой. Организованное таким образом общество являет собой специфическую смесь возбуждения и неподвижности, смесь, которая утомляет души

и лишает их мужества, необходимого для больших свершений.

Вот недавний пример. Процедура импичмента против президента Клинтона была в значительной мере результатом ожесточения такого партийного духа, который не может смириться со своим бессилием или даже восстает против своего бессилия, и прибегает к экстраординарному демаршу, чтобы удовлетворить обыкновенную ненависть. Я не говорю, что у тех, кто обвинял президента Клинтона, не было серьезных мотивов. Я не упрекаю их в том, что они были сторонниками определенной партии: они всего лишь испытали и выразили на немного более высоком, чем обычно, градусе те партийные страсти, в которых нуждается система для своего функционирования. Но они захотели осуществить свою волю любой ценой, доведя систему до состояния опасного напряжения⁴. Этот недавний пример указывает нам на психологические издержки представительной системы: как мне внутренне примириться с тем фактом, что этот человек, который мне отвратителен, является моим представителем?

Именно усталостью от партийных страстей объясняется тот факт, что подавляющее большинство французов одобряет то, что принято называть “сожительство”, — феномен симметричный и противоположный американскому эпизоду, о котором я только что упомянул. Распространенное впечатление, что и левые, и правые, придя к власти, проводят примерно одну политику, побудило многих французов отнестись положительно к такой ситуации, когда при левом президенте правительство возглавляет правый премьер-министр, и наоборот: если президент правый, то премьер-министр левый. Но какой бы популярностью (или кажущейся популярностью) ни пользовалась такая формула, не следует скрывать от себя, что она полностью противоречит не только духу и букве Конституции Пятой республики, направленной на усиление исполнительной власти; эта формула противоречит также, и прежде всего, логике самой представительной системы, основанной на резком разделении большинства и оппозиции. Почему же в таком случае, спросят меня, политическая жизнь не оказалась полностью парализованной? Да просто потому, что мажоритарная логика представительной системы, предоставляющая формирование правительства то-

му лагерю, который выиграл последние выборы, превращает конституцию Пятой республики в ее противоположность, сводя почти к нулю полномочия президента. Почти к нулю, но не совсем, ибо мажоритарная логика побеждает не полностью, и двойственность исполнительной власти не является всего лишь несущественной видимостью. Поэтому “сожительство” представляет собой странную крайность в истории представительного правительства⁵. Должны ли мы радоваться, что нам удалось таким образом успешно ограничить логику партийной системы, или, напротив, сожалеть, что мы ее серьезно исказили?

Итак, организация разделений создает систему современной свободы, то есть осуществляет политическую свободу более устойчивым, а значит, более удовлетворительным образом, чем это удавалось человечеству раньше. В то же время эта система внедряет разделение в саму душу членов общества: они хотят и не могут; они признают своего представителя и отвергают его; они всемогущи, поскольку власть опирается на их волю, и они бессильны, поскольку их воля сдерживается, ограничивается, тормозится волей другой партии. И тогда возникает большой соблазн установить различие между хорошей демократией, которая обладала бы только преимуществами демократии, и плохой демократией, для которой, конечно, нашли бы другое название, которую стали бы именовать упадочной и разложившейся. Конечно, различные демократические устройства неравноценны; некоторые организованы лучше и обладают большими гражданскими достоинствами, чем другие. Но я думаю, следует согласиться с тем, что в самом главном недостатки и преимущества наших демократий неразделимы и системно связаны между собой. И те, и другие с равной необходимостью вытекают из “системы свободы”, то есть из организации разделений. Практический вывод из всего этого рассуждения достаточно печален и сводится к следующему: вместо того, чтобы сражаться с бесчисленными ветряными мельницами, чем мы любим заниматься в партийном ослеплении, разумнее заняться системным порядком и позаботиться о его сохранении, поддерживая целостность партийной логики, которую я постарался охарактеризовать, а что касается остального, то с терпением переносить неизбежные неудобства.

Примечания

¹ *Adam Ferguson*. Essai sur l'histoire de la société civile, [1767]. Paris, PUF, 1992, p. 278.

² *Ibid.*, p. 280.

³ См. *Walter Bagehot*. The English Constitution, [1967], chap. 1, "The Cabinet".

⁴ Лучший политический анализ этого дела я нашел в статьях, написанных по горячим следам Клиффордом Орвином (Orwin). См., в частности, "Mr. Clinton, the personal, and the political" и "Republicans have only themselves to blame", *National Post* (Canada), 9 December 1998 and 20 February 1999.

⁵ Иногда проводимая параллель с американской системой лишена основания. В Соединенных Штатах президенту-демократу часто приходится управлять, имея республиканское большинство в Конгрессе, или наоборот, но за этим партийным разделением лежит конституционное разделение между исполнительной и законодательной властью.

Глава II

Теолого-политический вектор

Мы охарактеризовали наш политический строй, строй современной свободы, как организацию разделений. Я предложил список шести главных разделений, являющихся конституирующими элементами этого строя. Эти разделения часто пересекаются и всегда усиливают друг друга. Они сочленяются одно с другим, они нерасторжимы. Можно ли назвать одно из них главным, исходным, из которого вытекают все остальные? Некоторые разделения могли бы на это претендовать. Например, можно было бы вывести все остальные разделения из разделения между гражданским обществом и Государством, или же — между представляемым и представителем. Существует, однако, одно разделение, насыщенное особым драматизмом. Стоит о нем упомянуть, как возникает целая череда исторических образов, воспоминания о великих конфликтах, которые решающим образом повлияли на ход европейской истории. Я говорю, конечно, о разделении между Церковью и Государством. Начиная, по крайней мере, со ссоры между папой и германским императором в XI веке по поводу инвеститур и вплоть до серьезного кризиса во Франции в начале XX века между католической Церковью и Республикой, европейская история, можно сказать, вращается вокруг сложных, часто конфликтных отношений между политическими и религиозными инстанциями. И у нас создается впечатление, что проблема была более или менее удовлетворительно разрешена только с разделением Церкви и Государства. Фактически Республика во Франции обрела свою устойчивую и окончательную форму только с принятием закона 1905 года. Соответственно мы полагаем, что если бы это разделение было поставлено под вопрос, если бы было подвергнуто сомнению светское образование, сам общественный строй оказался бы под угрозой.

Однако в последние годы известное число новых инициатив ставит под вопрос, или, во всяком случае, лишает цельности тот порядок, который был установлен во Франции законом 1905 года. Некоторые писатели, некоторые политические деятели даже заявили, что светское образование во Франции находится в опасности! Различные инциденты, связанные с мусульманским головным убором (“*foulard islamique*”)*, показали всем, что сложилась новая ситуация. Во Франции растет число поклонников религии, которая отвергает или игнорирует разделение между Церковью и Государством, различие между духовным и мирским, и это ставит Республику перед трудностью, которую она считала давно преодоленной. Но идет ли речь о той же самой трудности? Если некоторые люди, о которых я только что упомянул, думают именно так и рекомендуют, чтобы к гражданам-мусульманам было применено то же самое разделение, которое было навязано гражданам-католикам почти столетие тому назад, то другие занимают гораздо менее решительную позицию: они думают, что, навязывая мусульманам правила, чуждые их религии, мы наносим им серьезное оскорбление и под предлогом защиты светского образа жизни покушаемся на их “идентичность”. Они отмечают, что в Соединенных Штатах, например, существует гораздо большая терпимость к проявлениям идентичности отдельных сообществ. При французском понимании права на светский образ жизни непреодолимая разграничительная линия разделяет гражданина, если он при этом является еще и верующим: по одну сторону этой линии он может быть каким угодно горячим верующим; с другой стороны линии — у него нет религии, он гражданин и только. При английском либерализме, как утверждают его сторонники, различные сообщества сосуществуют таким образом, что каждое из них может без помех выражать публично свою религиозную принадлежность, не опасаясь обвинения в нарушении разделения, которого там не существует, или, вернее, которое существует, но в менее строгой, чем во Франции, форме.

Я говорю, прежде всего, о проблеме ислама, так как именно она вызвала споры, о которых я упомянул. Но и

* В начале 2004 г. был принят закон, запрещающий ношение религиозных атрибутов в учебных заведениях страны, в том числе и женского мусульманского головного платка (хиджаба).

отношения между Государством и старой религией, уже давно обосновавшейся в демократических странах, также далеко не безоблачны. Главная трудность, как известно, возникает в связи с легализацией аборт. В большинстве демократических стран аборт разрешен при соблюдении различных условий. Католическая Церковь, по числу своих членов и по организации являющаяся самой влиятельной христианской Церковью Европы, считает, что аборт противоречит библейской заповеди “Не убий”. Как совместить то, что Государство признает законным (прерывание нежелательной беременности), и утверждаемый Церковью долг — защищать любую человеческую жизнь с момента зачатия? Разумеется, при нашем общественном строе, основанном на разделении, закон Государства сильнее закона Церкви, и любая женщина может прервать нежелательную беременность, во всяком случае, в течение первых недель. Но так же бесспорно — и это еще один результат разделения, — что любой врач может отказаться делать аборт, если это противоречит его совести. Трудности, вытекающие из разделения, затрагивают обе стороны. Сама религиозная организация должна примирить свое категорическое неприятие аборта с участием в обществе, где он узаконен. В Германии, например, католическая Церковь до последнего времени участвовала в создании консультаций для женщин, желающих произвести аборт, — конечно, с намерением их от этого отговорить. Римский престол рекомендовал немецкой Церкви выйти из таких консультаций и больше не принимать участия в организации, косвенно помогающей действию неприемлемого закона и его легитимации. Большинство представителей немецкой Церкви, по-видимому, относится отрицательно к этой рекомендации Рима.

Разногласия могут касаться и менее важных вопросов, которые, тем не менее, как только затрагивается принцип разделения, вызывают большое волнение. Например, в Соединенных Штатах в некоторых коммунах участники движения протеста добились того, чтобы в общественных местах не выставлялись изображения рождественских яслей, поскольку такое прославление одной из религий противоречит принципу разделения Церкви и Государства. Их противники и критики подчеркивают опасность полного разделения между общественным и частным: пуб-

личное пространство рискует стать совершенно пустым, оголенным.

Конечно, если принцип разделения остается одним из оснований нашего общественного устройства, это не значит, будто политическая и религиозная сферы не изменяются и остаются равными самим себе. Следовательно, надо взять в расчет недавнюю эволюцию политического и религиозного факторов, как внутри них самих, так и в их взаимоотношениях. Я начну с недавней эволюции в религиозной сфере, пользуясь книгой Марселя Гоше “Религия при демократическом строе. Путь, проделанный светским образованием”¹. Это эссе является продолжением или иллюстрацией гораздо более амбициозной книги “Мир во власти разочарования”², опубликованной в 1985 году. Из главного тезиса Гоше нам достаточно запомнить следующее: по его мнению, мы все ушли из религии; не из религиозных верований (верующие остаются всегда), но из того мира, в котором религия была “структурирующим” элементом, где она определяла политические формы общества и сам характер социальных связей. Гоше пишет: “Выход из религии означает переход в мир, где религии продолжают существовать, но внутри такой политической формы и такого коллективного порядка, которые они уже не определяют”³. В этом процессе, согласно Гоше, решающую роль сыграло христианство, “религия, выходящая за пределы религии”. Для нас здесь интересно описание автором нашей политико-религиозной или теолого-политической ситуации. Поэтому я просто извлекаю из его недавнего эссе несколько идей, важных для нашего рассуждения.

Для Марселя Гоше тревога, охватившая сегодня светскую жизнь*, неотделима от нынешней религиозной растерянности и является ее следствием. О какой “религиозной растерянности” идет речь? Во-первых, это — ослабление Церкви: уменьшение религиозной практики и количества людей, испытывающих религиозное призвание, падение авторитета духовенства. Решающий момент для Гоше связан не с количественными изменениями, фиксируемыми извне, но с изменениями смысла религии для самих верующих: не то чтобы этих верующих стало

* Выражение “светская жизнь” (la laïcité) употребляется здесь для обозначения образа жизни, отделенного от религиозного.

меньше, но сами они стали *другими*. В их глазах Церкви уже не пользуются бесспорным авторитетом в определении веры и тем более — политической ориентации и бытового поведения. Речь идет уже не только о констатации того, что английские социологи назвали *the unchurching of Europe**, но о вещах более глубоких: о том, что интимный смысл веры меняется или уже изменился. От терпимости мы перешли к “плюрализму”. Термину “плюрализм” Гоше придает точный смысл, и мне придется привести довольно длинную цитату:

Под плюрализмом я понимаю не просто признание того, что существуют люди, которые думают не так, как вы; я имею в виду приятие верующим факта законности существования других верований наряду с его собственными. Говоря более прямо, плюрализм как социальная данность и правило социального поведения — это одно, а плюрализм в голове верующего — это нечто другое. Принципиальный плюрализм конфессий в американском пространстве, если взять самый крайний пример, мог в течение долгого времени приспособливаться к особо строгим формам вступления в различные конфессии. Каждый признает свободу другого, но для себя самого сохраняет такой стиль убеждения, который исключает мысль о том, что возможны и другие убеждения. В этом и состоит разница между терпимостью как политическим принципом и плюрализмом как принципом интеллектуальным. Эта внутренняя релятивизация веры является характерной чертой нашего века, результатом проникновения демократического духа внутрь религиозного сознания. Завершением этого процесса становится метаморфоза убеждений, связанных с религиозной идентификацией⁴.

Таким образом, современный верующий, полагает Гоше, стремится в своей религии к чему-то иному, чем универсальная объективная истина, единая для всех людей, в которую поэтому все люди “должны были бы верить”. Он избрал данную религию, скорее, для того, чтобы избрать самого себя, для субъективного самоопределения, чтобы она помогла его “идентификации”. С этого момента верующий (но годится ли все еще это слово, когда сторонник религии как раз и не верит по-настоящему?) не стремится

* Обесцерковление Европы.

убедить, обратить других в свою веру и даже не ищет аргументов в ее пользу; то, что называли апологетикой, фактически совершенно исчезло из современных религиозных текстов. Но он не допускает также никаких аргументов против своей религии, он хочет, чтобы ее “уважали”. Можно было бы сказать: по мере того как “верующий” начинает рассматривать свою религию в качестве своего личного выбора, определяющего его идентичность, всякую критику своей религии он воспринимает как личный выпад, как “непочтительность”.

Такое изменение религии, ее поглощение демократией, не могло не повлечь за собой преобразования ее главного антагониста — Республики. Религия, по мнению Гоше, представляла собой вплоть до 1870 года (эта дата, мне кажется, выбрана неточно: я бы предпочел сказать — вплоть до Второго Ватиканского собора) коллективную гетерономию, институализацию некоей объективной истины, которую люди должны были признавать и которой должны были подчиняться. Рядом с ней Республика представляла коллективную автономию, одержавшую верх над гетерономией, то есть над религией. Теперь, когда религия поглощена демократией, когда она стала выбором индивида, его свободным достоянием, республиканская установка потеряла противника, противостояние которому давало ей смысл:

Именно в этом заключены истоки той неуверенности, которая терзает нашу наследственную политическую культуру. Ее покинул дух, вдохновлявший ее если и не с момента возникновения, то, во всяком случае, в последние великие моменты ее созидания. Идея Республики, завоеваниями которой мы продолжаем привычно жить, потеряла свою душу вместе с идеей светского образования, которая служила ей самой надежной опорой. Источник смысла, питавший ее, иссяк. Отношения между религией и политикой, служившие им для самоопределения, переменились радикальным образом⁵.

Гоше проводит параллель между истощением республиканской идеи и крахом коммунизма. Конечно, коммунизм был тоталитарным и господствовал во имя научных законов истории, в то время как Республика была вполне либеральной и господствовала во имя свободы, образования и мора-

ли. Но и коммунизм, и Республика были грандиозными проектами человеческого царства, “града человеческого”, по выражению Гоше, где человек мог бы осуществить опыт своей суверенности. Этот проект, как в своей тоталитарной, так и в демократической версии, утратил силу: в тоталитарной версии потому, что полностью провалился, а в демократической — потому, что удался слишком хорошо. В схематичной манере, но, я думаю, в духе анализа Гоше, можно было бы сказать: коллективная автономия, Республика, выступив против коллективной гетерономии, религии, закончила тем, что привела к торжеству индивидуальной автономии, к чистой демократии, которая в конечном счете поглотила Республику, равно как и религию.

Интерпретация Марселя Гоше проникательна и несокрушима. Она связывает вместе главные элементы нашей нынешней ситуации и нашей недавней, а также более удаленной истории. Гоше показывает, что наше социальное устройство является удовлетворительным, или самоудовлетворенным, поскольку демократический индивид добился полной автономии, но одновременно оно является унылым и бесплодным, поскольку самые решающие, самые интересные для человека вопросы — о религиозной или философской истине, о политическом сообществе — были отодвинуты в сторону, за горизонт социального и индивидуального сознания, так сказать, вынесены за скобки. Как будто осуществление демократии предполагает или требует забвения вопросов, которые определяют человечество и человека.

* * *

Я должен вернуться к нашей теолого-политической истории. Она действительно необыкновенна! Как я только что отметил, Марсель Гоше видит причину или ось этой необыкновенной истории в неповторимости христианской религии — “религии выхода из религии”. Я хотел бы кратко остановиться на этом вопросе.

Сначала напомним об общеизвестных фактах, но о них не следует забывать. Несколько слов по истории религий. Языческие религии, греческая и римская, были религиями гражданскими — Токвиль в шутку называет их “муниципальными”. Обе они являются главным образом религиями города. В Греции были, конечно, и “панэллинические” бо-

ги, но эти олимпийцы были затем “муниципализированы”, “локализованы”. Религиозное сообщество повторяет сообщество политическое; фактически оно сливается с ним. После знаменитой победы афинских войск над лакедемонянами афинский народ приговорил к смерти своих военачальников за то, что они бросились преследовать бегущего врага вместо того, чтобы воздать религиозные почести своим погибшим воинам. Фюстель де Куланж в своем капитальном труде, в главе “Боги городов” пишет: “Мы видим, таким образом, какое необыкновенное представление о богах имели древние. В течение долгого времени они не мыслили себе Божество в качестве верховной силы. У каждой семьи была своя домашняя религия, у каждого города — свои местные боги. Город напоминал маленькую Церковь, со своими богами, догмами, своим культом. Эти верования кажутся нам очень грубыми, но они принадлежали самому одухотворенному народу своего времени и оказали на этот народ, как и на римлян, столь сильное воздействие, что оно определило большинство их законов, учреждений и самый ход их истории”⁶.

Языческим религиям, политическим и обособленным, обычно противопоставляют религии откровения, универсалистские и духовные, которые передают послание Бога, адресованное каждому человеку, и каждый человек может в эту религию обратиться. Контраст вполне реальный, но при этом следует помнить о том, что есть общего у религий откровения с языческими религиями. Иудаизм и ислам решительно отбрасывают языческое идолопоклонство, но одновременно сохраняют от язычества, или, вернее, практикуют, подобно ему, смешение или слияние политического и религиозного. Они, правда, переворачивают последовательность факторов: в то время как греческие боги являются богами городов, народ Израиля — это народ Бога. В то время как греческая религия лепится, если можно так сказать, по политической форме, народ Израиля как человеческое сообщество лепится по религиозной форме, точнее, по Закону, данному Богом в виде Торы. Признание Закона и подчинение ему (а в Законе 613 заповедей и предписаний) — вот что первоначально определяло принадлежность к Израилю. Еврейский Закон, Тора, как и мусульманский Закон, Шариат, в принципе регламентируют все действия членов сообщества, без различия профан-

ной и религиозной областей. Религиозное сообщество есть одновременно и политическое; политическое сообщество есть одновременно и религиозное.

Христианская религия — иная. Она определяется не столько законом, сколько верой. Быть христианином означает прежде всего *верить* в известное число догм, имеющих отношение к невидимому миру, таких как Воплощение Христа или Троица. На первом своем этапе христианство отворачивается от мира, не питает к нему интереса и оставляет его таким, какой он есть. В частности, оно не прикасается к политическим институтам, которые встречаются на его пути. Христианин отдает Кесарю кесарево, а Богу богово (От Матфея, XXII, 21). Для этого, конечно, христианство должно различать: владения Кесаря и владения Бога. Именно эта особенность христианства заставила многих историков и философов приписывать этой религии решающую роль в развитии современной демократии, то есть такого мира, в котором человек является суверенным создателем человеческого закона. Марсель Гоше видит в христианстве “религию выхода из религии” прежде всего потому, что оно является единственной религией, оставляющей свободным профанное пространство.

В то же время — и здесь надо быть особенно внимательным — христианская религия не просто аполитична; это не только совокупность верований в иной мир и, тем более, не собрание “ценностей”, как выражаются сегодня. Она устанавливает совершенно новое человеческое сообщество и, следовательно, ставит дотоле небывалую политическую проблему. Таким сообществом является Церковь, которую можно определить как “реальное универсальное сообщество”: все люди являются, во всяком случае потенциально, членами этого сообщества, которое основано на принципе милосердия и имеет специфическую организацию, церковную иерархию во главе с папой. Таким образом, это неполитическое сообщество неизбежно вступает в контакт и отношения конкуренции со всеми политическими сообществами, не прямо, не потому, что оно хотело бы устанавливать политический закон, но косвенно, потому что оно обращается к каждому мужчине и каждой женщине и призывает их присоединиться к идеальному сообществу, Церкви, которая пред-

ставляет собой *respublica perfecta**, потому что *respublica christiana***.

Сказанного достаточно для нашего сюжета. Специфическая политическая проблема, встающая в связи с христианской религией, связана с двойственностью Церкви. С одной стороны, она освобождает профанное пространство, предоставляет, в принципе, политическим обществам 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 приблизительно 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. От Макиавелли до Гоббса, от Гоббса до Руссо, при всех своих различиях, они говорят одно и то же по данному пункту: духовная власть Церкви, которая вроде бы и не власть, но на самом деле власть, вносит такую путаницу в гражданские дела, что “в христианских государствах стало совершенно невозможным какое-либо хорошее внутреннее управление”⁷⁷.

Так что же делать, чтобы найти выход из этой путаницы? Чем дальше, тем настойчивее будет напрашиваться вывод: надо рубить этот гордиев узел посредством решительного рассекающего действия. Нужно по возможности полно отделить власть от мнения, в частности религиозного, чтобы лишить основы или предлога это опасное и в конечном счете непонятное понятие — духовная власть: духовное учреждение больше не будет иметь иной власти, кроме власти учить тех, кто этого захочет, а светская власть больше не будет иметь мнения, в частности религиозного. Эта идея, которая будет воплощена в устойчивые институты только в XIX и XX веках в демократических

* Совершенная республика (лат).

** Христианская республика (лат).

странах, была интеллектуально полностью разработана за время, прошедшее после XVII века. Власть, в принципе лишенная собственного мнения, — это то, что теперь мы привыкли называть нейтральным Государством или светским Государством.

Но как, спросят у меня, человеческое учреждение может быть радикально отделено от всякого мнения? Да очень просто. Достаточно признать, что, независимо от их мнений о Боге, о Добре, о мироустройстве и вообще о чем угодно, человеческие существа обладают определенными непреодолимыми желаниями: они хотят жить, быть свободными, стремиться к счастью, как каждый его понимает. Жизнь, свобода, стремление к счастью: разве можно не признавать права людей на то, к чему они не могут не стремиться?

Ведь это человеческие права! Более того, это и есть Права человека. Государство, по мере того, как оно будет отказываться от всякого религиозного мнения, будет все более ясно осознавать, что цель его существования — защита, гарантия и осуществление Прав человека.

На смену теоретически формулируемому, но практически устойчивым образом не осуществимому разделению между властью духовной и властью земной, идет разделение, и мыслимое, и осуществимое, между властью без мнения — светским Государством — и мнениями без политической власти — обществом в его многообразии. В этом смысле можно утверждать, что политический строй, при котором мы живем, в котором либеральное Государство выступает защитником прав, выработанных гражданским обществом, дает удовлетворительное и устойчивое разрешение никогда раньше не возникавшей проблеме, связанной с вторжением христианской религии.

* * *

Является ли такое решение столь удовлетворительным и устойчивым, как многие думают и как я сам это только что заявил? В конце своего эссе Марсель Гоше отметил (и я уже об этом говорил), что наша политическая и моральная формула в общем-то заводит нас в тупик как по вопросу об истине, так и по вопросу об организации общества. Законное удовлетворение тем, что мы живем в условиях “продвинутой” демократии, не должно превращаться в самодовольство. В заключение я хотел бы извлечь некото-

рые уроки из сделанного нами короткого исторического обзора.

Современное политическое движение, наследницей и продолжательницей которого является наша демократия, направлено на освобождение и эмансипацию. Выступив против власти, духовной или мирской, а на самом деле — против их смешения, характерного для Старого режима, который отдавал невнятные или произвольные приказы, Европа и ее Североамериканские колонии выработали власть нового типа, которая не отдает нам приказов извне, но которая нас *представляет*, представляет наши необходимые и законные желания, гарантируя наши права на жизнь, свободу и стремление к счастью. Это — власть нового типа, это — современное представительное Государство, основанное на разделении, о которых мы уже много говорили.

Итак, самоутверждение свободы, чтобы проявить себя и осуществиться, должно пройти через посредничество (*médiation*) разделений. Это абстрактный способ выражения, но когда мы описываем наш общественный строй, мы по необходимости употребляем язык абстракций, потому что сам наш строй абстрактен. Разделения, на которых он основан, являются абстракциями. Верующий гражданин, о котором мы только что говорили, чтобы быть хорошим гражданином, *должен абстрагироваться* от своей религии. Впрочем, критики современной демократии, будь они левыми или правыми, сходятся в том, что осуждают ее за абстрактность и формализм. В этом Бёрк и Маркс согласны между собой.

Однако я должен вернуться к моему сюжету. Самоутверждение нашей свободы содержит два момента: момент гражданского общества и момент Государства. Каждый из нас является действующим лицом и фактором в гражданском обществе, и как таковой он представлен в Государстве и через него. Гражданское общество и Государство являются двумя полюсами такой конструкции, в которой оба они равно необходимы. В этом смысле либералы и их противники одинаково правы, во всяком случае, в том, что они утверждают, если и не в том, что они отрицают. Либералы утверждают, что каждый должен иметь возможность беспрепятственно осуществлять в обществе свое право на жизнь, свободу и стремление к счастью. Их противники ут-

верждают, что только сильное и по-настоящему представительное Государство является достаточно действенным инструментом, способным помешать социальным властям, и, прежде всего, “власти денег”, навязать членам общества новую форму подчинения и отчуждения. Исторический опыт, по-видимому, подтверждает выводы, вытекающие из этого рассуждения: от национализации к приватизации, от регламентации к дерегулированию происходят непрерывные колебания или довольно систематические чередования между периодами, когда преобладающее социальное движение требует и добивается усиленного вмешательства Государства, и периодами, когда преобладающее социальное движение требует и добивается эмансипации гражданского общества и сокращения Государства. Можно сказать, что, начиная с New Deal и вплоть до нефтяного кризиса 1970 года, Государство пользовалось доверием в качестве главного регулирующего и упорядочивающего фактора социальной жизни. На протяжении последних двадцати лет оно находится в оборонительной позиции; часто обвиняемое за все нарушения, происходящие в обществе, оно, судя по всему, не способно сохранить или восстановить свою роль в меняющемся мире.

Нынешняя дискредитация Государства не должна вводить нас в заблуждение. Критика его реального функционирования часто оправдана, но все замечания, собранные вместе, почти неизбежно толкают нас к выводу, что Государство как инструмент приносит пользу, что современная свобода нуждается в нем так же, как жители префектуры — в стороже сквера. Получается, что самое современное Государство — это самое скромное Государство. На самом же деле современное Государство имеет духовную и символическую функцию: оно необходимо, чтобы я мог осознать себя как гражданин. В структуре представительства оно является нейтральным местом, следовательно, — абстрактным и вознесенным над обществом; к нему я могу обратиться, чтобы оно представляло меня в качестве гражданина. Государство необходимо для отражения и субъективации современной свободы. При Короле-Солнце, говорит Боссюэ, “Франция научилась себя узнавать”. Эти слова раскрывают нам секрет современного Государства.

С другой стороны, разделение между Государством и обществом, при всей своей необходимости для построения

системы современной свободы, имеет и некоторые негативные последствия, как мы в этом могли убедиться, рассматривая механизм разделения властей. Можно было бы сказать очень просто: живя одновременно в гражданском обществе и в Государстве, я нигде не нахожусь целиком. Наполовину обыватель, наполовину гражданин, я всегда пребываю в неудобном и иногда мучительном состоянии разорванности. Во всяком случае, такую критику мы слышали от таких значительных и влиятельных авторов, как Руссо и Маркс. Согласно взглядам последнего, о которых мы будем говорить более подробно, когда будем изучать его критику прав человека в “Еврейском вопросе”, разделение между Государством и гражданским обществом должно быть преодолено, если современное человечество хочет достичь своего самоосуществления. Именно такой прорыв попытка совершить коммунизм. Результаты попытки были, конечно, катастрофическими, но проект, рассмотренный сам в себе, был понятен. Пусть примитивно и грубо, но он отвечал на реальную трудность нашего строя, который основывается на разделениях, имеющих в себе нечто абстрактное и искусственное и естественно вызывающих попытки их отменить. Тоталитарные режимы могут быть рассмотрены с такой точки зрения⁸.

Социальные и моральные движения, о которых я говорил в начале этой лекции, опираясь на Марселя Гоше, могут быть интерпретированы с такой же точки зрения, то есть как усилия преодолеть абстракцию современного строя, не затрагивая современной свободы. Сегодня от Государства, как и от общества, требуют обеспечить не просто права человека вообще, отделенного от всех своих особенностей — личных качеств, мнений, нравов, — но человека конкретного, со всеми его свойствами: “культурной идентичностью”, религией, “сексуальной ориентацией” и так далее. Все “идентичности” индивида должны быть узаконены Государством и обществом, и с того момента, как данный индивид заявил о них как о своей принадлежности, они имеют право на безусловное “уважение”. Вместо власти, отделенной от мнений, нейтральной по отношению к ним, вместо светской власти, как я попытался ее описать, теперь требуют такой государственной и социальной власти, которая активно одобряет, горячо приветствует все мнения, все способы жить. В каком-то смысле, это отрицание или инверсия дви-

жения, которое привело к разделению Церкви и Государства. Одновременно речь идет о его продолжении. Мы не выходим за пределы индивидуалистического и даже буржуазного порядка. Каждый рассматривается как собственник, а Государство и общество должны уважать его собственность, причем под собственностью понимается не только имущество, в нее включаются, как это делал Локк, жизнь и свобода, а также мнения, “ценности”, “идентичности”, “ориентации”. Я являюсь законным владельцем всего, чем я являюсь. Государство и общество должны это признать и об этом заявить: они должны открыто одобрить все, чем я являюсь.

Старый порядок, или, вернее, старый беспорядок, зависел от некой духовной власти, которая претендовала только на “косвенное” управление. Как я уже сказал, может быть не очень научно, но выразительно, это была власть, которая хотела управлять, не управляя, но все-таки управлять. Чтобы противодействовать беспорядку и установить более человеческий, более разумный строй, люди постарались отделить власть от мнения. Так возник соответствующий режим — современная демократия. Чтобы предотвратить искажающее воздействие религии, желающей навязать свою истину, люди разделили как можно более полно вопрос о свободе и вопрос об истине. Это означает, что человека стали определять через свободу, или же еще — объявили, что истина заключена в свободе. Идея свободы полностью одержала верх над идеей истины. Эта победа оказалась, может быть, слишком полной. Лишившись своего конфликтного взаимодействия с истиной, свобода готова надломиться под собственной тяжестью. Вместо того чтобы стать порывом к автономии, к управлению человека самим собой, она превращается в индивидуальное самопризнание и самоутверждение, сопровождаемое требованием, чтобы другие признали такое самоутверждение. Победив истину или поглотив ее, свобода побеждена собственностью или поглощена ею.

Примечания

¹ *Marcel Gauchet*. La Religion dans la démocratie. Paris, Gallimard, coll. “Le Débat”, 1998.

² *Marcel Gauchet*. Le Désenchantement du monde. Paris, Gallimard, coll. “Bibliothèque des sciences humaines”, 1985.

³ *M. Gauchet*. La Religion dans la démocratie. *Op. cit.*, p. 11.

⁴ *Ibid.*, p. 95.

⁵ *Ibid.*, p. 63.

⁶ *La Cité antique*, [1864]. Paris, Flammarion, coll. “Champs”, 1996, p. 178.

⁷ *Jean-Jacques Rousseau*. Du contrat social, IV, 8. Рус. пер.: Жан-Жак Руссо. Трактаты. М.: Наука. Сер. “Литературные памятники”, 1969, с. 249.

⁸ См. ниже, гл. XIV.

Глава III

Движение равенства

Я долго настаивал на значении разделений в организации нашего политического строя. Однако, как кажется, каждое разделение по определению ставит под угрозу единство политического *тела**, на что с беспокойством, тревогой или возмущением указывали противники демократических институтов на протяжении всей современной истории. Если законодательная власть отделяется от исполнительной, если, следовательно, верховная власть разделяется внутри себя, то, говорят они, общество лишается своего высшего принципа — единства — и тем обрекается на паралич, анархию, распад. Если мы отделяем Церковь от Государства, мы вносим раскол в душу каждого члена общества, гражданин отделяется от христианина, политическая связь и связь религиозная, вместо того чтобы взаимно усиливать одна другую и сливаться между собой, как это было всегда, — различаются, разделяются, и вместо союза возникает разрыв. Такие беспокойства и тревоги в связи с результатами наших разделений выражали обычно так называемые “реакционные” писатели, например, Жозеф де Местр или Луи де Бональд. Но и такие “революционные” авторы, как Руссо или Маркс, о чем я уже говорил, также восставали против разделения на “буржуа” и “гражданина”. Во всяком случае, эти опасения были опровергнуты опытом, поскольку фактически наши режимы не распались, но становились все более устойчивыми и сплоченными по мере того, как они все лучше организовывали эти разделения. В то же время, вопрос, поставленный реакционерами и некоторыми революционерами, является законным. Или,

* Об употреблении термина “политическое тело” (“corps politique”) см. гл. XII этой книги, с. 208–224.

если угодно, можно легко превратить их встревоженные или агрессивные разоблачения в законный вопрос: как нашему политическому телу удастся сохранять свое единство, несмотря на увеличивающееся количество разделений? Что удерживает его от распада, несмотря ни на что? Каков принцип его единства?

Как мы уже видели, Монтескьё, анализируя английскую Конституцию, видит назначение или, во всяком случае, результат разделения властей в сохранении свободы. Английская Конституция, говорит он, впервые в истории поставила своей главной целью политическую свободу. И я начал свое изложение с того, что сегодня, в наших обществах, две главные идеи обладают особым авторитетом: идея Науки и идея Свободы. В этом смысле свобода может рассматриваться как объединяющий принцип наших обществ. В то же время, очевидно, что ее последствия могут быть и часто являются “разделяющими”. Экономическая свобода, даже если она обычно действительно ведет к возрастанию общего богатства и, следовательно, к повышению среднего уровня жизни, тем не менее, часто увеличивает разрыв между богатыми и бедными. Свобода нравов имеет тенденцию подрывать, если не разрушать, единство семьи, то есть ячейки общества, всегда считавшейся необходимой для сплоченности социального целого. Свобода как таковая, бесспорно, ведет к последствиям, расщепляющим общество. И, возможно, большой победой и, быть может, большой тайной нашего общества является то, что ему удастся сохранять единство, вводя и гарантируя при этом определенное количество свободы и свобод.

Одной из главных причин того, что наша свобода оказалась более упорядоченной и менее дезорганизующей, чем можно было опасаться, является то, что она определяется как свобода *равная*, что она ассоциируется с равенством и каким-то образом сливается с ним. “Люди рождаются и остаются свободными и равными в правах” — такова первая статья Декларации прав человека 1789 года. “Все человеческие существа рождаются свободными и равными в достоинстве и правах” — такова первая статья Всеобщей Декларации прав человека 1948 года. Но ведь равенство действительно представляется принципом сплоченности и согласия, во всяком случае — принципом однородности. Конечно, чудо современной свободы в очень большой сте-

пени связано с тем, что она хочет быть равной для всех, что идея равенства пронизывает все сферы свободного общества. По мнению некоторых наблюдателей, именно равенство, а не свобода является действительным принципом нашей демократии. Поскольку наша свобода желает быть *равной*, то именно атрибут равенства определяет ее смысл. Во всяком случае, *равная* свобода или *свободное* равенство — таков принцип нашего строя в его исходной и центральной двойственности.

* * *

Рассмотрим, например, одно недавнее предложение, экономическое и социальное, — об универсальном пособии. Это предложение является одновременно серьезным, — поскольку оно выдвинуто серьезными авторами, которые развернули для его обоснования сложную систему аргументов, — и радикальным, в то время как сегодня радикальные предложения почти совершенно не возникают в ходе обсуждений. Серьезное и радикальное предложение об универсальном пособии заслуживает нашего внимания. Я рассмотрю его в той версии, которую дает Жан-Марк Ферри в работе под таким же заглавием¹.

Жан-Марк Ферри предлагает ввести универсальное гражданское пособие, которое он определяет следующим образом: “Первоначальный социальный доход, распределяемый эгалитарно без всяких условий. Речь идет о настоящем доходе от гражданства”. А вот предварительное изложение мотивов:

Даже если экономический рост сохранится, его результатом будет не столько рост занятости, сколько рост безработицы. Сам по себе он не принесет никакого решения проблемы людей, исключенных из общества.

Кризис требует от нас обдумать новую парадигму распределения: обеспечить базовый доход всем гражданам, какое бы место они ни занимали в производстве: богатым или бедным, работающим или безработным, студентам или пенсионерам.

Именно с развитием независимого права на доход, который также будет способствовать подъему “четвертого сектора” (“secteur quaternaire”) разнообразных видов личной деятельности (которые не следует недооценивать), право на труд перестанет быть лицемерием².

Я не буду вдаваться в обсуждение технических аргументов, выдвигаемых Жан-Марком Ферри. Я не буду рассматривать вопрос об осуществимости этого проекта. Меня интересует смысл и структура предложения самого по себе. Так вот, оно необыкновенно смело сочетает два момента: один, о котором мы говорим уже на протяжении двух лекций, момент *разделения*, и второй, о котором мы заговорили сегодня, момент *равенства*. Остановимся на этих двух пунктах.

Самая смелая идея этого предложения состоит в том, чтобы провести разделение там, где раньше никто не думал этого делать: между вознаграждением и работой. Связь между работой и вознаграждением была и остается, несмотря на возрастающие сложности, материальным и духовным средоточием современной экономики и современного общества, принципом действия и движения: член общества работает, чтобы получить вознаграждение, общество побуждает его к работе, платя ему вознаграждение, — а затем и принципом законности: законности не только богатства в собственном смысле слова, но всей социальной постройки, основанной на производительном труде. По этому пункту согласны и социалисты, и либералы, хотя они расходятся во всем остальном. И Локк, и Маркс основывают стоимость на труде. При нашем строе, называем ли мы его “капиталистическим”, “либеральным”, “индустриальным” или как-то еще, экономическая система отделилась от социального целого и именно так конституировалась как система, но при этом она стала тем местом, где осуществляется социальный синтез; я хочу сказать: тем местом, где вложения в общество ищут признания и вознаграждения. Конечно, местом социального синтеза является в то же время социальная борьба: индивиды и группы вырабатывают для себя разные идеи социальной справедливости. Предлагая радикально отделить вознаграждение от труда, или хотя бы один вид вознаграждения от любого труда, сторонники универсального пособия вводят разделение в самую сердцевину современного социального единства.

Можно, конечно, сказать, что таким образом они всего лишь предлагают вернуться к предшествующему строю, когда оплачиваемая работа была лишь частью, и наименее уважаемой частью, социальной жизни, поскольку “почтенные” персоны, те, которые “задавали тон”, жили не

трудясь, например, на сеньориальные права или на ренту с капитала. Но на самом деле это никакой не возврат к прошлому, поскольку в проекте, который мы рассматриваем, принадлежность к “благородному” званию, позволяющая жить не работая, распространяется на всех граждан в равной степени. Аристократическое звание полностью демократизируется.

Мы видим, что в системе универсального пособия проблема исключения из общества разрешается, с одной стороны, введением нового и крайнего разделения там, где раньше его никогда не было, а с другой стороны — крайним уравниванием. В книге Жан-Марка Ферри поразительно мало места занимают размышления о справедливости, в то время как основополагающая связь между трудом и вознаграждением выводилась, как марксистами, так и либералами, из требований справедливости. Жан-Марк Ферри просто утверждает: “Распределение глобального дохода в данном сообществе, национальном или наднациональном, не может и не должно более быть направлено на то, чтобы выражать вклад каждого в производство социального богатства”. Правда, он приводит два довода, как будто базирующиеся на справедливости: один из них состоит в том, что невезение, колебания рынка, изменения технологии и так далее не могут служить основанием для того, чтобы член общества был лишен дохода; другой довод: в современной экономике индивидуальный вклад невозможно точно измерить и, следовательно, справедливо вознаградить³. Эти замечания интересны. Они противостоят принципам справедливости в нашем обществе. Но Жан-Марк Ферри, удовлетворившись тем, что поставил под сомнение эти принципы, даже не пытается обосновать справедливость в обществе, которое он предлагает, и объяснить, почему оно будет справедливее нашего. Поскольку связь между трудом и вознаграждением проблематична, что ж, отменим ее вообще! А в ответ на традиционное “демократическое” возражение, что несправедливо жить, не работая и не заработав себе право на пенсию, Жан-Марк Ферри предлагает с помощью всеобщего пособия сделать эту несправедливость равно доступной для всех и таким образом, надо думать, превратить ее посредством равенства в нечто справедливое по существу. Правда, здесь я вынужден строить догадки, так как автор

в данном случае ничего не объясняет. На вполне реальную проблему исключения из общества он отвечает, предлагая способ, с помощью которого современный строй до сих пор разрешал свои трудности, а именно — разделение. А вопрос о том, насколько справедлив будет полученный результат, обходится, поскольку предполагается, что равенство полностью включает в себя справедливость. Таким образом, будучи “радикальным”, поскольку оно затрагивает корни нашей социальной жизни, это предложение продолжает, преувеличивая их, возможно, сверх меры, два главных принципа нашего политического и социального строя: разделение и уравнивание.

* * *

Если мы хотим внести немного больше ясности в этот важнейший вопрос равенства/неравенства, включая и тот аспект, который мы называем сегодня “исключением из общества”, надо рассмотреть равенство в более отдаленной исторической перспективе. Сделать это нелегко, так как с самого начала мы рискуем натолкнуться на неразрешимые сомнения. Когда я говорю “с самого начала”, я подразумеваю исследование нашего нынешнего положения в отношении равенства и неравенства. Мы можем сказать, не рискуя ошибиться, что различные формы неравенства в нашем обществе огромны, возмутительны и продолжают расти; что небольшая часть населения, которая, впрочем, заметно увеличилась в последние годы, получает непомерные доходы, в то время как все больше членов общества не только являются бедными и отверженными, как некогда говорили, но еще и имеют тенденцию выпадать из общественных связей, становиться “исключенными”. Мы можем также сказать, взглянув на ситуацию с противоположной стороны и также не рискуя ошибиться, что в нашем обществе существует такое равенство, какого раньше не было никогда: заметно сгладилось неравенство между мужчиной и женщиной в семье или на рынке труда; в семье сократилась дистанция между родителями и детьми; в учебных заведениях, занимающих в нашем обществе центральное место, престиж преподавателей и профессоров заметно снизился. Вообще значительно уменьшилось почтение к разным категориям

“начальников”. Иерархические слои перемешиваются и исчезают в обществе, где каждый равен каждому: на экране телевизора нобелевский лауреат по физике предлагает рецепт своего любимого кулинарного блюда, в то время как изысканный повар, чье имя вошло в гид Мишлена, рассказывает о последней прочитанной им книге по философии. Короче, создается впечатление, что падают последние преграды, разделяющие людей и их профессии, и что мы живем в едином социальном мире, целостном и унифицированном: *we are the world*.

Я думаю, что оба эти ряда констатаций невозможно опровергнуть. В то время как экономическое неравенство растет, или стало расти вновь после долгого периода, когда казалось, что оно уменьшается, — общее социальное равенство, человеческое равенство, если мне будет позволено так выразиться, также не перестает расти. В то время как количественное неравенство растет, или вновь начало расти, качественное равенство продолжает прогрессировать. Как объяснить этот странный феномен? Является ли равенство иллюзорным? Или таковым является неравенство? А если реально и то, и другое, как может одно и то же общество совмещать в себе две столь противоположные тенденции? Уже не в первый раз современное общество предлагает нам эту странную загадку. Во время великой депрессии 30-х годов, как это отметил Шумпетер в своей книге “Капитализм, социализм и демократия” (1942), количество прислуги непрерывно уменьшалось, в то время как массовая безработица должна была бы, скорее, привести к ее значительному увеличению. Во время экономического кризиса социальное уравнивание продолжается! Сделаем предварительный вывод: на фоне растущего социального равенства происходит то увеличение, то уменьшение экономического неравенства. Но что же такое это социальное равенство, которое развивается в какой-то суверенной независимости по отношению к экономическому неравенству? Что это за равенство, которому наплевать на неравенство между богатыми и бедными? Обратимся к Токвилю, который в каком-то смысле открыл это равенство, или, во всяком случае, поставил его в центр своих размышлений. Перечитаем для начала первые, ставшие знаменитыми, строки из введения к “Демократии в Америке”:

Среди множества новых предметов и явлений, привлечших к себе мое внимание во время пребывания в Соединенных Штатах, сильнее всего я был поражен равенством условий существования людей. Я без труда установил то огромное влияние, которое оказывает это первостепенное обстоятельство на всё течение общественной жизни. Придавая определенное направление общественному мнению и законам страны, оно заставляет тех, кто управляет ею, признавать совершенно новые нормы, а тех, кем управляют, вынуждает обретать особые навыки.

Вскоре я осознал, что то же самое обстоятельство распространяет свое воздействие далеко за пределы политических нравов и юридических норм и что его власть сказывается как на правительственном уровне, так и в равной мере в жизни самого гражданского общества; равенство создает мнения, порождает определенные чувства, внушает обычаи, модифицируя все, что не вызывается им непосредственно.

Таким образом, по мере того как я занимался изучением американского общества, я все явственнее усматривал в равенстве условий исходную первопричину, из которой, по всей видимости, проистекало каждое конкретное явление общественной жизни американцев, и я постоянно обнаруживал ее перед собой в качестве той центральной точки, к которой сходились все мои наблюдения.

И немного далее:

Таким образом, постепенное установление равенства условий есть предначертанная свыше неизбежность. Этот процесс отмечен следующими основными признаками: он носит всемирный, долговременный характер и с каждым днем все менее и менее зависит от воли людей; все события, как и все люди, способствуют его развитию⁴.

Итак, для Токвиля равенство — это факт, творящий факт, причинный и формирующий принцип современного общества во *всех* его аспектах. Какое это равенство? Токвиль отвечает: “равенство условий”, которое неуклонно прогрессирует, что бы ни делали, чего бы ни хотели люди. Хочется сказать, что речь идет о социальном равенстве, делающем всех членов гражданского общества равными в правах и отличающемся как от политического равенства, так и от равенства экономического. Несомненно, Токвиль

иногда высказывается именно в таком смысле, как если бы речь шла об особом виде равенства, поле которого ограничено двумя из разделений, конституирующих современный строй: Экономика/Общество/Политика. В действительности, речь идет о всеохватывающем понятии. Равенство, о котором он говорит, это нечто другое и большее, чем равенство экономическое, или политическое, или социальное. И это не сумма всех трех. Что же это в таком случае? Что за тайна такая? Ответ, однако же, прост. Равенство, о котором говорит Токвиль и которое он называет демократией, это в конечном счете — нечто моральное, некое расположение человеческого духа, это *чувство человеческой схожести*.

Можно написать историю равенства на Западе. Наброски к такой истории, начиная со средневековья, Токвиль делает, но не развивает. Итак, в начале средневековья мы встречаем идею равенства людей перед Богом. Установлением, которое соответствует этой идее, является Церковь, для которой и внутри которой неравенства мира сего в принципе не имеют значения; но это внутреннее и невидимое равенство оказывает лишь весьма незначительное воздействие на социальные и политические неравенства и неравенства условий, каковые неравенства, с другой стороны, Церковь имеет тенденцию закреплять и укреплять, объявляя их отвечающими воле Провидения. Затем Токвиль выделяет период, который он называет “золотым веком государей”. В его основе — возникновение нового неравенства или усиление старого. Государи, становясь “абсолютными” властителями, решительно поднимаются над всеми остальными социальными составляющими, как религиозными, так и светскими. Они подчиняют себе всех: знать, буржуа, и прелаты обязаны повиноваться им так же, как и простой народ. Это новое неравенство порождает новое равенство: когда все становятся равными в качестве подданных короля, крайняя социальная разнородность феодального общества значительно уменьшается. Токвиль пишет в том же введении: “Во Франции короли играли роль самых активных и самых последовательных уравнивателей”⁵. Тем не менее, это новое равенство сдерживается и ограничивается тем фактом, что король, в силу самой своей верховности, остается сторонником преимуществ и неравенств в обществе. В решающий момент, когда реша-

лась судьба монархии, Людовик XVI откажется пожертвовать своей “дорогой аристократией”.

Но равенство и монолитность, создаваемые таким образом королевской властью, развиваются настолько, что члены общества, со своей стороны, начинают испытывать чувство, что *нация* как политическое целое существует или могла бы существовать без монарха и его высочайших приказов. *Мнение* распространяется по всем частям французского общества, подобно крови, циркулирующей в живом теле; его уже нельзя удержать в пределах тех групп, которым это разрешено. И с этого момента возможно начало третьего периода, в котором французы смогут активно выразить свое чувство принадлежности к единому целостному телу и постараться превратиться из подданных в граждан. Решающий момент — это, конечно, момент Революции, и не только потому, что он знаменовал прорыв в области политического и социального равенства. Происходит нечто, что отражается на всех сторонах как внешней, так и внутренней жизни. Отныне сообщество граждан не признает больше ничего, что находится за его пределами и не принадлежит ему. На смену сложному телу, состоящему из трех сословий и короля, телу, составленному из *частей*, приходит целостное общество, не разделенное на части, состоящее из равных граждан, общество, которое само порождает все свои внутренние различия и неравенства. Первая статья Декларации 1789 года гласит: “Социальные различия могут основываться только на общественной пользе”.

Это целостное тело обречено становиться все более однородным. Почему? Потому что люди *желают* равенства? Конечно. Но разве они не желали его всегда? И потом: разве они не понимают равенства различным и противоречивым образом? К тому же, разве некоторые из них не желают неравенства? по-видимому, есть нечто, более сильное, чем идеи и желания людей; и это “нечто” заключено как раз в том факте, что после установления порядка, основанного на выборах, чувство и желание социальной однородности начинают оказывать неодолимое давление. Чем однороднее общество, тем сильнее стремление к однородности. Можно было бы сказать: отныне единственный суверен — это сама демократия, это равенство само по себе, это чувство сродства между гражданами и далее — между всеми людьми.

В “Демократии в Америке” Токвиль анализирует, как этот действительно абсолютный суверен осуществляет свою власть. Я рассмотрю в третьей части второго тома его сочинения две особенно выразительные главы: главу I, озаглавленную “Каким образом нравы смягчаются по мере того, как уравниваются условия существования людей”, и главу V — “Каким образом демократия изменяет отношение между слугой и хозяином”.

Рассмотрим сначала первый пример. Токвиль замечает, что в аристократическом обществе благородные, или “гранды”, в целом безразличны к страданиям народа не потому, что они лишены морали или просвещения, но потому, что они не могут сколько-нибудь живо представить себе, каковы эти страдания: в точном смысле слова, они не могут их себе вообразить. Это в каком-то смысле, скорее, проблема социальной эпистемологии, чем проблема морали. В качестве примера он приводит письмо Мадам де Севинье, в котором с легкомыслием, которое для нас выглядит ужасающим, в шутливом тоне описывается жестокое подавление фискального бунта в Бретани. Токвиль так комментирует это письмо:

Было бы ошибкой считать, что госпожа де Севинье, начертавшая эти строки, — натура эгоистическая, варварская: она страстно любила своих детей и глубоко переживала горе своих друзей; читая письма, можно даже уловить, что она с добротой и терпением относилась к своим вассалам и слугам. Однако госпожа де Севинье ясно не осознавала, что значат страдания человека, если этот человек не дворянин.

И Токвиль продолжает:

В наше время самый жестокосердный из людей, сочиняя послание самому бесчувственному из адресатов, не посмел бы хладнокровно отпускать столь жестокие остроты, как те, что я только что воспроизвел, и даже если бы его собственная мораль позволила ему так поступить, нравы, царящие в народе, воспрепятствовали бы этому.

Откуда это взялось? Стали ли мы более чувствительными, чем наши отцы? Не знаю. Но можно сказать определенно, что наша чувствительность простирается на значительно большее количество субъектов.

Когда народ почти не знает различий по чинам, и все люди примерно одинаково думают и чувствуют, каждый из них способен мгновенно оценить ощущения всех остальных: для этого ему нужно лишь мельком заглянуть в самого себя. Поэтому нет такого страдания, которого он не понял бы без труда, и вся глубина которого осталась бы тайной для его чувств. Совершенно неважно, о ком идет речь — о незнакомом или даже о врагах: его воображение тотчас же заставляет его оказаться на их месте. Оно всегда примешивает нечто личное в его чувство жалости и побуждает его страдать, когда терзают тело другого человека⁶.

Таким образом, гражданин в демократических обществах по природе своей более склонен к сочувствию. Соответственно, чувство сострадания укрепляет демократические институты.

Второй пример более сложен. Токвиль рассматривает, что происходит в условиях демократии с социальной и человеческой связью, наиболее противоречащей равенству, — связью между служителем и хозяином. И он отмечает, что она изменяется радикальным образом. Отныне между служителем и хозяином существует контракт. Их отношение является добровольным, а не наследственным, неизбежным, “естественным”. В принципе, служитель может в свою очередь стать хозяином. Токвиль пишет:

Слуга в любой момент может стать хозяином и стремится им стать. Поэтому сравнительно с хозяином слуга не является каким-то другим типом человека.

Отчего же тогда первый имеет право приказывать и что заставляет второго ему повиноваться? Временное и свободное соглашение, заключенное по обоюдному желанию. Один из них по своей природе не ниже второго и подчиняется ему лишь временно, на основании договора. В пределах, оговоренных в условиях этого контракта, один из них — слуга, второй — хозяин. Во всех остальных отношениях они являются равноправными гражданами и людьми.

Убедительно прошу моего читателя хорошенько уразуметь, что подобная точка зрения на положение слуги формируется не только в головах самих слуг. Аналогичным образом положение прислуги рассматривается также хозяевами [...].

Когда большинство граждан в течение долгого времени живут примерно в равных условиях и когда равенство в обществе — давно признанный факт, общественное мнение, на которое исключения никогда не влияют, признает за человеком как таковым определенную ценность, за нижней и верхней границами которой любому индивидууму трудно долго находиться.

Напрасно богатство и бедность, власть и покорность устанавливают иной раз большую дистанцию между людьми, общественное мнение, основывающееся на нормальном порядке вещей, сводит их к общему уровню, порождая между ними определенное воображаемое равенство, несмотря на реальное неравенство их общественного положения⁷.

Мы видим, что Токвилю трудно найти адекватные слова. Он говорит о реальном сословном неравенстве между хозяином и служителем, в то время как обычно он определяет демократию как равенство сословий. Он говорит о “своего рода воображаемом равенстве”, в то время как только что он составил список его реальных последствий. Дело в том, что рассматриваемый им феномен не укладывается в полярности, с помощью которых мы обычно пытаемся понять социальный мир: в частности, полярность между фактом и правом, реальным и воображаемым. Равенство, о котором идет речь, не является просто юридическим или моральным, следовательно, невидимым само по себе; но это и не “объективное” равенство, признаки которого может с несомненностью увидеть каждый, так чтобы можно было с уверенностью сказать: они *равны*. Речь идет о таком равенстве, которое оказывает действие посредством представления, в самосознании граждан: они смотрят друг на друга как на подобных себе и не могут смотреть иначе.

Тем самым, мы обнаруживаем причину того, что характерные для современного строя разделения оказываются гораздо менее разобщающими, чем можно было бы опасаться. Разделяя людей, или занятия и функции людей, которые чувствуют себя сходными, они пропитываются объединяющим элементом взаимного подобия, между людьми возникает как бы некая связующая их ткань: по другую сторону разделяющего нас барьера я вижу гражданина, в котором я узнаю себя, несмотря на все наши различия и несогласия.

* * *

Анализ Токвиля, несомненно, очень убедителен. Я не знаю более полного и пронизательного описания феномена демократического равенства и процесса его становления. Помогает ли оно дать удовлетворительное объяснение противоречию, на которое мы указали в начале: между прогрессом всеобщего или качественного равенства и усилением экономического или количественного неравенства? Интересно отметить, что и Токвиль в свое время отметил аналогичное противоречие. Во второй части тома II, в последней ее главе, озаглавленной “Каким образом промышленность может порождать аристократию”, он пишет:

Следовательно, по мере того, как основная масса населения идет к демократии, отношения в конкретной группе людей, занятых в промышленности, становятся все более аристократическими. Если в обществе в целом различия между людьми все более и более стираются, то в промышленном классе они выявляются со все большей определенностью, причем неравенство здесь усиливается настолько, насколько оно уменьшается во всем обществе⁸.

Оценив таким образом размеры нового неравенства, Токвиль хотел бы преуменьшить его значение. Именно потому, что экономическое неравенство не типично для демократического общества (это — “уродливое исключение в системе социального устройства общества”), оно не сможет развиваться до такой степени, чтобы поставить под вопрос демократическое равенство. Заключение Токвиля, однако же, настораживающе двусмысленно:

Говоря в целом, промышленная аристократия, набирающая силу на наших глазах, — одна из самых жестоких аристократий, когда-либо появлявшихся на земле, однако в то же самое время ее власть весьма ограничена и не столь опасна.

Тем не менее, именно в эту сторону друзья демократии должны постоянно обращать свои настороженные взоры, ибо если устойчивым привилегиям и власти аристократии когда-либо вновь суждено подчинить себе мир, то можно предсказать, что войдут они через эту дверь⁹.

Возникает впечатление, что Токвиль колеблется в своем суждении. С одной стороны, он верит, что промышленное неравенство, находясь в противоречии с логикой демократического процесса, не может быть слишком большой угрозой. С другой стороны, он допускает, что его развитие может привести к восстановлению постоянного неравенства между сословиями, то есть к возрождению аристократии в полном значении этого слова, между тем как вся его книга отмечена уверенностью в неизбежной и необратимой победе демократии. (В конце концов, мы можем понять этот момент колебания, если вспомним, как в последние годы необычайный рост биржевой капитализации, казалось, ведет к восстановлению класса рантье, уже находившегося на пути к исчезновению в результате развития промышленности и демократии).

Что же сказать по этому поводу? Новые формы экономического неравенства, которые мы видим вокруг, являются более рассеянными, более распространенными в социальном целом, чем те, которые Токвиль наблюдал в мануфактурных анклавах. Вместе с тем, их поработождающие последствия для общества еще меньше тех, которые беспокоили Токвиля. Какой-нибудь современный *golden boy*, изобретатель модных увлечений, является, так сказать, свободным электроном, тогда как капиталист XIX века — какой-нибудь владелец шелковой мануфактуры в Лионе, например, — оказывал прямое воздействие на многие стороны жизни своих рабочих. Экономическая активность в наши дни развивается более бурно, чем когда-либо; в то же время, вызываемые ею неравенства, как никогда, замыкаются в экономической сфере. Быть может, следует видеть в этом следствие логики разделения, которая была с самого начала лейтмотивом нашего анализа. Чем больше экономика отделяется от остальной социальной жизни, тем больше она следует своей природной склонности к неравенству, но тем больше она удаляется от жизни людей. Это, безусловно, новое явление, лежащее в основании спора о “конце труда”.

И последнее замечание. Усиление экономических неравенств обусловлено, конечно, многими причинами. Та, о которой я сказал, не единственная. Другая фундаментальная причина лежит в нынешнем ослаблении нации, которая была политической формой, служившей развитию де-

мократии и, следовательно, укреплению чувства сходства и стремлению к равенству, о чем писал Токвиль. Мы имеем основания полагать, что, когда эта форма ослабевает, экономические неравенства получают больший простор для своего распространения. Это соображение означает необходимость установить связь между существованием демократии, как ее анализирует Токвиль, и существованием нации, которому он уделяет мало внимания в своем выдающемся исследовании. Токвиль предполагает национальный фактор, но он его не исследует. Это и есть тот вопрос, которым нам предстоит заняться.

Примечания

¹ *Jean-Marc Ferry*. Allocation universelle. Paris, Cerf, coll. "Humanités", 1995.

² *Ibid.*, p. 7.

³ *Ibid.*, p. 60, 61; 85–86.

⁴ *Alexis de Tocqueville*. De la démocratie en Amérique, [1835], dans *Oeuvres complètes*. Paris, Gallimard, t. I, p. 4. Рус. пер.: *Алексис де Токвиль*. Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992, с. 27, 29.

⁵ *Ibid.*, p. 2. Рус. пер.: *там же*, с. 28.

⁶ *Ibid.*, t. II, [1840], p. 173–174. Рус. пер.: *там же*, с. 411.

⁷ *Ibid.*, p. 189. Рус. пер.: *там же*, с. 419.

⁸ *Ibid.*, chap. XX, p. 166. Рус. пер.: *там же*, с. 408.

⁹ *Ibid.*, p. 167. Рус. пер.: *там же*, с. 408.

Глава IV Вопрос политических форм

Все, что мы сказали до сих пор о нашем политическом строе, об организации разделений, о разделении властей, о демократическом равенстве, — все эти реальности, все эти темы для политического размышления и гражданского обсуждения предполагают наличие национального обрамления. На протяжении по меньшей мере двух последних веков, а в действительности в течение гораздо большего времени, наша жизнь и наша политическая мысль исходят из наличия национальных рамок. Однако то, что предполагается в качестве условия, не исследуется само по себе. Оно принимается как данность и не рассматривается как предмет, который сам заслуживает интереса, к которому надо относиться *с уважением и вниманием*. Мы не рассматриваем всерьез нацию как реальность, как факт, как политическую форму.

К такому безразличию, возникшему в результате долгой привычки, добавляется еще одно обстоятельство, его усугубляющее: нация как политическая форма перестала пользоваться уважением, во всяком случае в Европе, которая вот уже несколько столетий считает себя политическим авангардом мира. В нашу задачу не входит подробное рассмотрение причин такой дискредитации. Достаточно указать на две мировые войны XX века. Первая из них возникла в результате национального соперничества в Европе. Вторая может быть понята только с учетом экономических и политических последствий Версальского договора, который должен был узаконить новую Европу, перекроив ее карту по "национальному" принципу. Эти факты, имеющие первостепенное значение, объясняют, почему в сознании многих европейцев установилось нечто вроде самоочевидной связи между нацией и войной. Кроме того, экономическое, техническое, моральное развитие после второй мировой войны

придало непосредственную убедительность понятию человечества, убеждению или чувству, что мы все являемся — и чем дальше, тем больше — “гражданами мира”, причем “мира без границ”. Внутри человечества, которое, как нам представляется, стремится к унификации, нация со своей обособленностью, со своей заботой о себе самой кажется уныло архаической, немного смешной, безусловно имморальной и в любом случае осужденной на постепенное исчезновение. Так нация стала для нас пережитком прошлого, и нет в наших глазах более безапелляционного приговора, потому что с началом эры, которая сама себя характеризует как “современная”, определяющим для всей нашей жизни стал вектор прогресса. Ну разве можно в этих условиях всерьез интересоваться нацией?

Здесь я должен ввести некое ограничение или уточнение. То, что я сказал, имеет в наших глазах отношение только к Западной Европе, во всяком случае к тем ее странам, которые мы считаем полностью развитыми, созревшими для участия в европейском строительстве. За пределами этого благословенного (так сказать, “продвинутого”) ареала мы допускаем, что национальная независимость и даже национальное строительство могут иметь смысл. Некоторые ответственные лица, как европейцы, так и американцы, без колебаний признают, что в Боснии они участвуют в процессе *nation-building**. Между этими противоположными утверждениями нет противоречия, а есть взаимодополняемость: “периферийные” нации, старые или новые, должны достигнуть необходимого уровня национальной жизни прежде, чем они будут сочтены достойными и способными принять участие в европейском строительстве — достойными и способными исчезнуть как нации.

Я говорил о дискредитации нации, но многие подумают, что гораздо правильнее было бы говорить о дискредитации национализма. Здесь мы затрагиваем важнейший вопрос, который очень трудно прояснить. Где проходит разделятельная линия между “хорошей” нацией и “плохим” национализмом? Что такое национализм? Чувство? Доктрина? Политическая патология? Или смешение всего этого? Во всяком случае, рациональная оценка национализма предполагает предварительное прояснение идеи нации. Чем бы ни

* Национальное строительство (англ.).

был национализм, он не более чем одна из сторон, одна из исторических фаз формы-нации. Однако современные работы по этому вопросу сосредоточены на национализме, как если бы национализм был судьбой нации и одновременно — выражением ее истинной сути. Достаточно упомянуть несколько недавних книг, впрочем, весьма достойных: “Разновидности национализма и нация” Рауля Жирардэ¹; “Нации и национализм” Эрнеста Геллнера²; “Национализм: пять путей к современности” Лии Гринфельд³. Только книга Доминик Шнаппер “Сообщество граждан. К вопросу о современной идее нации”⁴ свободна от этой заигипнотизированности “национализмом”.

Конечно, вопрос о национализме — очень важный исторический и политический вопрос. Но еще раз: если только мы не ставим знак равенства между нацией и национализмом, надо сначала разобраться, что такое нация *до* и *независимо* от национализма, чтобы затем понять, что такое национализм. Некоторые связывают свои надежды с выявлением разновидностей национализма, с его типологией. Лия Гринфельд, например, различает три типа национализма: индивидуалистический и гражданский национализм англосаксов; коллективистический и этнический национализм русских и немцев; наконец, французский национализм, который является промежуточным между двумя предыдущими, будучи коллективистическим и гражданским. Эти сравнения очень интересны, но они почти неизбежно ведут к тому, что мы располагаем различные национализмы по шкале ценностей. Я вовсе не оспариваю того, что подобные оценки могут быть обоснованными, но данный подход ведет к подчеркиванию различий и, следовательно, к затушевыванию общей сущности формы-нации. Сравнения между национализмами недостаточны. Если мы хотим понять, что такое нация, мы должны сравнить ее с другими политическими формами, не национальными. И даже если мы думаем, что форма-нация обречена на постепенное исчезновение и что это к лучшему, нам все же важно знать, в чем она состоит: как можно со знанием дела преодолеть нацию и построить нечто ее превосходящее, если мы не знаем, что она такое?

Мне возразят, что этот вопрос неразрешим и одновременно празден, поскольку число политических форм неопределенно. Каждая человеческая группа обладает собст-

венной политической культурой: сколько групп, столько и различных культур. К научному термину “культура” — научному, но вошедшему в широкое употребление, — теперь добавился нарочито разговорный и очень “модный” термин “племя”. Сколько групп, столько и племен. У каждого свое племя! Остановимся коротко на современном употреблении этого термина. В нарочито провокационной манере самую архаическую политическую форму, вызывающую традиционно презрительное к себе отношение, превращают в родовое имя для всех политических форм и организаций, для всех человеческих группировок. Можно понять мотивы такой провокации: речь идет как раз о том, чтобы ответить на презрение, однако последствия оказываются печальными. Возникает путаница, мешающая осознать, что существует определенное число разграниченных между собой политических форм. А кроме того, становится невозможно понять само племя как политическую форму.

Всего несколько слов о племени. В выдающейся книге Жана Бешле “Демократии”⁵ содержится очень интересное исследование племени. Автор рассматривает его в соотношении с первоначальной политической формой, а именно *бандой*, группой охотников-собираателей в двадцать или двадцать пять человек, являющейся основной коллективной организацией у людей палеолита. Банда уступает место *племеню*, когда демографическое давление становится слишком сильным, поводов для конфликтов становится все больше, и члены общества нуждаются в более широкой защите, чем та, которую предоставляет банда. Племя и есть та коллективная форма, которая предоставляет такую защиту. Оно определяется постоянным двойным процессом: раскола или разделения, когда опасность далека, и слиянием или коагуляцией, когда опасность приближается. Вы мне скажете: какое имеет для нас значение, что там происходило в конце палеолита? Какое это имеет отношение к важнейшим современным спорам? Связь существует, и вот в чем она состоит: изучение племени показывает, что нет неопределенных политических форм, что даже самая гибкая, самая пластичная политическая организация, каковой является племя, уже выступает как нечто вполне определенное. Племя качественно отличается от других форм, во-первых, от банды, которая ему пред-

шествует, и, во-вторых, от поселения (*la cité*), которое следует за ним.

Итак, существует определенное число политических форм. Это “теоретическое” положение — одно из самых важных в политической науке. Человеческий мир, поскольку он является политическим, не дает нам неограниченного количества вариантов: он расчленен и упорядочен. Как только мы начинаем жить политически, мы живем в некоей политической форме, либо в состоянии перехода от одной формы к другой. Это теоретическое положение влечет за собой большое количество “практических” последствий. Возьмем европейское строительство: если мы решительно отказываемся от формы-нации, нам надо найти другую форму, так как нельзя жить в политической неопределенности. Каковы эти возможные формы? Мы начали разговор с нации, мы затронули банду и племя, мы упомянули о поселении (городе). Жан Бешле связывает поселение с бандой и племенем следующим образом: “Поселение напоминает банду и племя тем, что личные отношения и физический контакт между членами общества имеют здесь первостепенное значение, но коренным образом отличаются от них очень сильной сплоченностью, четким разграничением между частным и общественным и весьма выраженной институализацией политических отношений, подобную которой мы встретим уже только в нации”⁶. Нам надо остановиться на поселении.

Поселение (город) — отправной пункт всякого политического размышления, точка отсчета, к которой надо постоянно возвращаться. Это первоначальный очаг европейской и западной политики, которая даже свое название получила от него: “полис” — это греческое наименование самоуправляющегося города. В решающие моменты нашей политической истории ссыла на полис возникает сама собой. Французские революционеры грезил Спартой и республиканским Римом. Не так давно, в 1968 году, в обстоятельствах, конечно, менее драматических, манифестанты кричали: “Выборы — ловушка для дураков”, требуя тем самым заменить представительную демократию демократией прямой, то есть той самой, которая получила свое самое полное выражение в Афинах и менее полное — в республиканском Риме. И даже когда некоторые утверждают, как это делали либеральные авторы после Француз-

ской революции, что в условиях современного мира гражданский строй античного типа невозможен и нежелателен, они все равно в своем определении современной свободы опираются на *опыт* античности. Я подчеркиваю слово *опыт*. Античный город — это не только великое воспоминание, блестящий и вселяющий гордость образ; это основополагающий опыт, раскрытие того, что люди могут и должны делать, чтобы достичь *справедливости* и *счастья*. Надо кратко описать жизнь античного города, который, наряду с нацией, является самой политической из политических форм.

Для греческих философов город — это по самой своей сути высшая форма политической жизни. Жизнь гражданина в городе — единственный образ жизни, полностью “соответствующий природе”. Таков смысл знаменитой формулы Аристотеля: “человек — это политическое животное”; “политическое” в данном случае означает: созданное для жизни в полисе. Но почему и в чем именно город является естественной средой? Потому что он соответствует способности человека познавать и любить. Способность познавать: граждане знают друг друга в лицо, потому что видят друга, ведь город расположен на ограниченном пространстве. Поскольку решения принимаются общим собранием народа в результате публичного обсуждения, все политические пружины города находятся, так сказать, на виду. Город “синоптичен”* (*eusynoptos*, см. *Политика*, 1326 б). Способность любить: она связана со способностью познавать, поскольку гражданин легко отождествляет себя с сообществом, непосредственно воспринимаемым и близким. К естественному характеру города можно отнести и то, что граждане, а иногда и гражданки, выступают голыми в спортивных состязаниях. Эта обнаженность отличает греков от варваров.

Естественный характер города проявляется в том, что гражданин сам представляет себя как он есть, живьем, без посредства “представителя” или “функционера”. В отношениях с внешним миром он сам выступает как солдат, а полис часто воюет. Во внутренней жизни он сам участвует в обсуждении важнейших решений и в органах управления. В общем, полис знает только отношения лицом к ли-

* От греческого *synoptikos* — способный все обозреть.

цу: никаких изолирующих прокладок! И никаких фильтров, никакой охлаждающей жидкости, никаких перерывов на отдых, — что-то вроде непрерывного каления. Прекрасное единство города, “прекрасная тотальность”, о которой говорит Гегель, — это обманчивые формулы. Платон пишет: “Каждый из них заключает в себе много городов, а не один город [...]. Каким бы ни был город, в нем всегда заключено два враждующих города: город бедняков и город богачей”⁷. В своем естественном динамизме город находится в состоянии двойной войны: внешней, против других городов-государств, и внутренней, между богатыми и бедными. Эти два движения имеют тенденцию вступать в резонанс, усиливать друг друга, что приводит к *megisté kinésis* — самому главному кризису, к самому большому “движению” истории, по выражению Фукидида, — к Пелопонесской войне, в которой греческие города истощили свои силы: вскоре они были вынуждены подчиниться македонской гегемонии. Истинная сущность полиса — это свобода и война, неотделимые друг от друга.

Такова печальная истина. Вот почему, вопреки несравненному престижу Афин, Спарты и Рима, вопреки недовольству и даже возмущению подавлением свободы при феодализме и монархии, полис вплоть до XVIII века не будут всерьез рассматривать как желанную политическую форму, а затем уже речь пойдет о полисе, преобразованном коренным образом. В XVIII веке был окончательно дискредитирован традиционный иерархический строй, основанный на принципе повиновения властям земным и властям духовным. Теперь захотели установить свободу. Но единственной известной формой для этого был полис, который предполагал, однако, постоянные заговоры и войны. Встала задача преобразовать внутреннюю динамику полиса, отделив свободу от смуты, которая сопутствовала ей в древнем мире. Этого добились благодаря двум великим реформам.

Первая состоит в введении *представительства*. Прямую демократию сменяет представительная республика, позволяющая фильтровать волеизъявление и страсти народа. В этом состоит великая заслуга английской Конституции, по мнению Монтескье, который замечает: “Большинство древних республик имело один крупный недостаток: народ имел здесь право принимать активные решения, свя-

занные с исполнительной деятельностью, к чему он совсем неспособен. Всё его участие в управлении должно быть ограничено избранием представителей. Последнее ему вполне по силам”⁸. Конечно, тут же возникает великий спор, может быть, самый главный спор современной демократии, — о представительстве: там, где Монтескьё видит хитроумный фильтр, умеряющий порывы народа, Руссо видит измену общей воле: “Как только народ дает себе Представителей, он более не свободен; его более нет”⁹.

Вторая великая реформа, которая еще раньше стала великим свершившимся фактом, — это *умножение интересов*, которое приводило в отчаяние Руссо. Руссо прекрасно понимал, что главное различие между античным городом и современными Государствами состоит не столько в том, что греки и римляне были как индивиды более добродетельны, чем англичане его времени, сколько в том, что в античном городе было “гораздо меньше частных дел”. Именно эта простота и очевидность частных интересов делали таким фронтальным и, следовательно, таким опасным для города противостояние между бедными и богатыми. Значит, чтобы смягчить такое противостояние, надо, вопреки пожеланиям Руссо, увеличить количество частных интересов, увеличить количество “группировок”. Эта идея выражена с полной ясностью в одном из текстов, основополагающих для современной политики, тексте, излагающем политическую философию, лежащую в основе общественного строя Соединенных Штатов Америки. Речь идет о *Федералисте* — *Federalist Papers*, которые редактировали главным образом Гамильтон и Медисон в 1788 году¹⁰.

Мы видим, что современная политика, стремящаяся восстановить свободу, не допуская в то же время войны, прямо противоречит логике старой политики. Античный город требовал небольшого и однородного населения, чтобы оставаться “синоптическим”. Современное Государство, если оно хочет быть свободным, требует, чтобы его население было многочисленным и разнообразным. Поэтому оно выглядит как город, намеренно и искусственно растянутый и размытый. Если говорить точнее, то для того, чтобы динамизм граждан не привел к двойной войне, разрушившей античные города, мы прибегаем к двум уловкам: с одной стороны, к фильтру представительства, с другой — к законодательству, поощряющему индивидуальные сво-

боды, в частности коммерческую свободу. В новом сообществе граждан почти никогда не бывает гражданном *напрямую*: прежде всего он агент своих собственных интересов, “моральных” столько же, сколь и “материальных”, и в той мере, в какой он является гражданином, он нуждается в посредстве представителей. Можно сказать вслед за Руссо, что он свободен только “во время выборов членов Парламента”¹¹, но таким способом можно иметь свободу, не имея войны.

Удивительно, но дело обернулось совсем не так. Установление современной политики в национальных рамках, произошедшее благодаря американской и особенно французской революции, вызвало новый цикл войн, и не только внешних войн Революции и Империи, но и войн внутренних с кристаллизацией нового общего противостояния богатых и бедных, которое получит более абстрактное наименование классовой борьбы или войны классов. И подобно тому, как война между греческими городами вошла в резонанс с войной между богатыми и бедными внутри каждого города, чтобы закончиться Пелопонесской войной и необратимым ослаблением городов, война наций в Европе вошла в резонанс с борьбой классов, что привело к двум большим войнам XX века и к концу независимости европейских наций: как греческие города должны были подчиниться македонской гегемонии, так европейские нации должны были подчиниться гегемонии американской (не говоря уже о тех, которые должны были подчиниться советской тирании). Итак, можно сказать, что европейские нации, построенные таким образом, чтобы *не быть похожими* на античные города и быть гарантированными хотя бы от самых разрушительных их недостатков, кончили тем, что стали походить на античные города в том, что те имели самого плохого.

Нам придется многократно возвращаться к этим сюжетам, к войнам и различным видам тоталитаризма XX века. Но можно ли уже сейчас извлечь из этих важнейших фактов некоторые общие выводы, касающиеся формы-нации, которая в данном случае является нашей главной темой? Можно сказать — и это должно нас ободрить, — что катастрофы XX века проистекают не столько из самого факта существования наций, сколько из соперничества, в водоворот которого позволили себя увлечь нации, демо-

кратические, мало демократические и совсем не демократические, и что именно эти последние, особенно Германия, несут главную ответственность за наступивший крах. В этом распространенном мнении содержится немало правды, равно как и в другом расхожем утверждении, что между двумя полностью демократическими нациями войны никогда бы не было. В то же время, опасная сила национального динамизма самих демократических наций — динамизма, который нами не прояснен, если даже и осужден под названием “национализма”, — наводит на мысль, что ухищрения современной политической науки в некоторых обстоятельствах оказались не очень эффективными: современная нация явилась одновременно критикой античного города и подражанием ему, его отрицанием и продолжением.

Этот анализ, несколько упрощенный, но ставший общим местом (и поддержанный авторитетом Альбера Тибодэ и Арнольда Тойнби), сопоставляет цикл развития греческого полиса и цикл развития европейской нации так, как будто основатели современной политики имели дело непосредственно с греческим городом и работали над его реформированием. Но ведь между двумя циклами протекло двадцать два или двадцать четыре века. И этот длительный период содержал в себе много других политических форм.

После истощения греческих городов в Пелопонесской войне установилась гегемония Филиппа Македонского, затем империя его сына Александра Великого, покрывшая весь Восток вплоть до Инда. Греческий мир перешел, таким образом, от полиса к империи. На западе Средиземноморья произошло еще более удивительное превращение: старый город Рим сам стал сердцем и головой новой империи (в то время как Македония находилась на самой периферии греческого мира). Империя Александра, несмотря на свой блеск и силу, политически не пережила своего создателя. Римская империя просуществовала пять веков на Западе и пятнадцать — на Востоке. Полис означал войну и свободу; империя означала мир, *Pax romana* (война была отодвинута на далекие окраины) и собственность или частное право. Превращение, греческая и римская, располагалась, таким образом, между конденсацией и накаленностью гражданской жизни в городе и ее растекани-

ем и разжижением на просторах империи. Но после завершения греческого и римского циклов ритм прервался. И тогда началась современная политика.

Почему произошел этот разрыв в “естественном” ритме политики? Для такого компетентного историка, как Монтескье, причина, или одна из причин, заключается в самом совершенстве Римской империи, которая подрезала корни свободы на всем пространстве своего господства. Другая причина, может быть, связанная с первой, состоит в появлении сообщества ранее небывалого типа, Нового Рима, иначе говоря — Церкви. Как я уже говорил в лекции, посвященной “теолого-политическому вектору”, Церковь ввела необыкновенное политическое новшество, предложив “подлинно универсальное сообщество”, потенциальными членами которого являются абсолютно все люди. Его власть охватывает, таким образом, пространство, превосходящее размеры самой большой империи. С другой стороны, его внутренний принцип, милосердие, обещает создание единства еще более прочного, чем то, которое может предложить гражданское содружество. С этого момента — а это важнейший момент в нашей истории — христианская Церковь окончательно затмила обе языческие политические формы, город и империю. Они не исчезли, они даже возродились — достаточно указать, с одной стороны, на города Фландрии, Северной Германии или Северной Италии, а с другой стороны, на германскую Священную римскую империю; но они уже никогда не достигли прежней силы и влияния. Самым эффективным утверждением мирской политики и вообще мирской жизни в противовес Церкви стало появление небывалого политического действующего лица, присущего Западной Европе, “христианского короля”. “Христианский король” (я буду более подробно говорить о нем в следующей лекции) был историческим деятелем необыкновенной сложности и плодотворности: он был последовательно или даже одновременно вершиной пирамиды феодальных вассальных отношений — и сувереном, осуществляющим рационализацию и модернизацию, способствующим формированию нации. Он мог быть весьма посредственной личностью, но по своей теолого-политической роли он соединял прошлое с будущим и обеспечивал поразительную длительность и историческую преемственность, которые характерны для европейских политиче-

ских образований. Это его усилиями на свет появилась нация, ставшая господствующей и почти исключительной политической формой христианского мира.

Мне осталось еще сказать несколько слов об империи. Эта политическая форма, конечно, никогда не заняла в христианском мире того места, которое она имела в мире языческом. Но она продолжала вносить свой вклад в нашу историю. Я не буду останавливаться на истории германской Священной римской империи, которая официально закончила свое существование только в 1806 году под ударами другой империи — империи Наполеона; и на той роли, которую сыграла идея империи в формировании национальных монархий — “король — император в своем королевстве”; и на колониальных империях, созданных европейскими нациями. Я ограничусь нынешним временем. Я рассмотрю три разновидности империй: империя реальная, империя возможная, империя виртуальная.

Империя реальная — это, конечно, американская империя. Соединенные Штаты не только выполняют “функцию империи”, являясь гарантом, потребителем и последней инстанцией, к которой прибегают в случае крайней нужды, — такую роль играла Великобритания в XIX веке; Соединенные Штаты делают гораздо больше, они осуществляют настоящее имперское правление, не только благодаря прямому вмешательству, дипломатическому, финансовому или военному, но в еще большей степени благодаря тому, что они устанавливают правила, по которым подавляющее большинство обитателей планеты соглашается жить: американские суды, американские рейтинговые компании, американские банковские процедуры рассматриваются американцами и *другими* как выражение универсальных норм. Один из признаков империи состоит в том, что грань между внутренним и внешним имеет тенденцию стираться: любой неамериканец является потенциальным гражданином Соединенных Штатов, и американская юрисдикция имеет скрытую и явную тенденцию распространиться на всю планету. Важно добавить, что американская империя обычно выступает как благожелательная и часто — как просвещенная. Во многих обстоятельствах она даже заслужила определение “великодушная”, и это объединяет ее, единственную из империй, с империей Александра.

Из этих фактов, которые я считаю достоверными, было бы неосторожно выводить оправдание “империалистической” или, если пользоваться современным эвфемизмом, “односторонней” политики. Какой бы мощной и протяженной ни была американская империя, у нее, конечно, есть пределы. Первый предел — “гносеологического” порядка: Соединенные Штаты имеют слишком много интересов в мире, но весь остальной мир их так мало интересуется, что они не могут управлять без помощи своих союзников и даже своих соперников. Хочется сказать, что Соединенные Штаты являются чем-то вроде “общего инструмента”, с помощью которого мир управляет собой. Американская политика может законно преследовать цели Соединенных Штатов, но она должна принимать во внимание свою природу как “общего инструмента”. Вот почему, скажем попутно, идея “противоракетного щита”, предложенная нынешней администрацией, это очень плохая идея. Даже оставив в стороне все соображения об исполнимости и стоимости проекта, мы легко поймем, что любой прогресс в этой области будет только увеличивать “гносеологический дефицит” американской внешней политики. Хорошо чувствовать себя сильным. Может быть, хорошо чувствовать, что американцы чувствуют себя самыми сильными — *on top of the world*. Но обоснованное чувство почти полной неуязвимости не лишит ли их заинтересованности в том, чтобы проявлять хотя бы минимум компетентности и понимания при рассмотрении величайших кризисов на планете, которые сейчас и еще долго в будущем только они и смогут разрешать? Сейчас, конечно, еще слишком рано оценивать последствия террористической атаки 11 сентября 2001 года для отношений между Соединенными Штатами и остальным миром.

Империя возможная — это та, которую когда-нибудь создаст Европа, если строительство Европы к чему-нибудь приведет. Я скажу об этом позже.

“Виртуальная” империя (выражение, возможно, не слишком удачное) — совсем иная по своей природе. Речь идет об империи без общей власти, если не считать хилую ООН, — империи, которую составляют все люди, весь наличный род человеческий. Но человечество как совокупность живых людей обладает ли реальным, или хотя бы потенциальным политическим существованием? Самый

систематический теоретик империи, поэт Данте, пишет в своем трактате *De monarchia*, что “существует один порядок, свойственный универсальному человечеству, — *est (ergo) aliqua propria operatio humanae universitatis*”¹². Но действительно ли существует такой “порядок, свойственный универсальному человечеству”? Руссо это отрицает: “Не существует естественного общества, которое связывало бы всех людей”¹³. Именно поэтому Руссо был страстным сторонником города в его античной форме: люди могут жить достойно только сообществом, институтированным внутри определенных пределов. Вы понимаете практическое политическое значение этого важнейшего теоретического вопроса. Если вы думаете вместе с Данте, что может существовать общество, охватывающее весь человеческий род, что этот последний как целое виртуально заключает в себе порядок, вы будете сторонниками империи в той или иной ее разновидности и, в частности — нынешнего строительства единой Европы, включая ее неограниченное расширение. Если вы думаете вместе с Руссо, что такое универсальное общество и такой порядок не существуют, вы будете, как и он, сторонниками нации, то есть такого политического строя, который открыто заявляет о своей обособленности.

Примечания

¹ *Raoul Girardet*. Nationalismes et nation. Bruxelles, Éd. Complexe, 1996.

² *Ernest Gellner*. Nations et nationalisme, [1983], trad. fr. Paris, Payot, 1989. Рус. пер.: Эрнест Геллнер. Нации и национализм. М., 1989.

³ *Liah Greenfeld*. Nationalisms: Five Roads to Modernity. *Harvard University Press*, 1992.

⁴ *Dominique Schnapper*. La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation. Paris, Gallimard, coll. “Essais”, 1994.

⁵ *Jean Baechler*. Démocraties. Paris, Calmann-Lévy, coll. “Liberté de l'esprit”, 1985.

⁶ *Ibid.*, p. 338.

⁷ *La République*, 422 e, trad. P. Pacher. Paris, Gallimard, coll. “Folio”, 1993.

Привожу соответствующее место в переводе А.Н. Егунова: “Как бы там ни было, в них заключены два враждебных между собой государства: од-

но — бедняков, другое — богачей”. (*Платон*. Государство, 422e–423a. Собрание сочинений, Т. 3. Российская Академия наук, Институт филологии. М.: Мысль, 1994. С. 192). — *Прим. пер.*

⁸ *Montesquieu*. De l'esprit des lois, XI, 6. Рус. пер.: Ш. Монтескьё. Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1956, с. 293.

⁹ *J.-J. Rousseau*. Du contrat social, III, 15. Рус. пер.: Жан-Жак Руссо. Трактаты. Цит. произв., с. 223.

¹⁰ См. в особенности *Fédéraliste* X и LI, trad. fr. Paris, LGDJ, 1957.

¹¹ *J.-J. Rousseau*. Du contrat social, III, 15. Рус. пер.: Жан-Жак Руссо. Трактаты. Цит. произв., с. 222.

¹² *Dante Alighieri*. La Monarchie, I, 3. Paris, Belin, coll. “Littérature et politique”, 1993, p. 84. Рус. пер.: Данте Алигьери. Монархия. М.: “Канон-пресс-Ц” — “Кучково поле”, 1999.

¹³ *J.-J. Rousseau*. Manuscrit de Genève (речь идет о первой версии “Социального договора”), I, 2, dans *Oeuvres complètes*. Paris, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1964, t. III, p. 288.

Глава V

Нация и работа демократии

Я попытался представить вам в общем виде картину политических форм. В частности я постарался обрисовать динамическое отношение, определяющее для истории Европы, между городом, империей и Церковью, отношение, нашедшее себе “решение” в нации. Теперь я хотел бы сконцентрировать внимание на форме-нации, взятой самой по себе и для себя. Я начну с попытки описания факта или феномена нации; затем я представлю вам и обсужу книгу Эрнеста Геллнера, которая предлагает возможную и даже весьма убедительную точку зрения на социальный смысл нации; наконец, я рассмотрю вопрос об отношении между нацией и демократией, вопрос, затрагивающий не только историко-социологическую, но и духовную проблематику. Начнем с начала, то есть с *описания* нации.

Эту часть можно было бы назвать “нация, или три автаркии”. Опираясь на одну из работ Жана Бешле¹, я выделю автаркию экономическую, автаркию дипломатическую и стратегическую и, наконец, автаркию пассиональную*. Поскольку сегодня автаркии подвергаются эрозии, нам теперь становится яснее, что они были и остаются определяющими для формы-нации, существенно необходимыми для существования этой формы. Мы лучше понимаем вещи, когда они перестают быть саморазумеющимися, то есть глядя на них исторически в момент, когда им грозит опасность исчезнуть.

Рассмотрим сначала *автаркию экономическую*. Сейчас это выражение превратилось почти в плеоназм, поскольку значение существительного для нас прочно связалось с экономикой: жить в условиях автаркии — это жить за счет своих собственных ресурсов, не нуждаясь в том, чтобы им-

портировать продукты или услуги, не нуждаясь в торговле или обмене. Сегодня термин автаркии воспринимается в негативном плане. Он ассоциируется с экономикой стран, находящихся в состоянии войны, например, Германии времен первой мировой войны, когда химическая промышленность этой страны изощрялась в изготовлении всевозможных эрзацев для замены продуктов, которые стали недоступны в результате блокады. Он ассоциируется также с тоталитарными режимами, такими как в Албании недавно, а в Северной Корее² еще и сейчас, и так далее. Идея автаркии напоминает о прошлом, о замкнутости и самоизоляции, а мы выбираем, конечно, открытое будущее... Вместе с тем, мы должны сознавать, что до сравнительно недавнего времени определенная степень автаркии была желанной и законной для всех политических образований, разумеется, за исключением тех, для кого коммерция являлась основным видом деятельности, кто, так сказать, специализировался на коммерции, как некогда города Северной Германии, а сегодня Гонконг. В течение долгого времени коммерция развивалась преимущественно внутри наций, а не между ними. В своей серьезной книге Карл Полани подчеркнул, что “великое преобразование”, то есть развитие современной рыночной экономики было бы невозможно без образования *национальных рынков*³. Единственной европейской страной, которая сознательно отказалась от автаркии уже с середины XIX века, была Великобритания; начиная с принятия *Corn Laws* (1846), она согласилась зависеть от импорта основных продуктов питания: ее чувство безопасности основывалось на ее общем превосходстве в промышленности и финансах, а также на морском могуществе. Разумеется, владение колониальной империей позволило некоторым европейским нациям жить в условиях менее жесткой автаркии.

И только после второй мировой войны, в качестве реакции на “протекционизм”, которым были отмечены 30-е годы и который, как полагали, способствовал развитию воинственного национализма, внутренние национальные рынки открылись по-настоящему и, так сказать, систематически: “Европейские рынки стали открытыми по отношению друг к другу и особенно по отношению к атлантическому и мировому рынкам главным образом во время продолжительной и интенсивной фазы роста 1950–1974

* То есть внушенную страстью (“passionnelle” — фр.).

годов”⁴. Беспокойство, которое сегодня вызывает “размыкание” рынков, вытекает не только из убеждения, справедливого или нет, что конкуренция товаров из стран с низкой заработной платой в значительной степени способствует безработице в развитых странах: “глобализация” внушает тревогу прежде всего потому, что она затрагивает чувство экономической автаркии, которое еще совсем недавно было неотделимо от чувства национальной принадлежности.

Вторая автаркия, которую мы должны рассмотреть, это *автаркия дипломатическая и стратегическая*. Если употреблять более привычные термины, то речь идет о национальной независимости и суверенитете. Каждая нация — и это в решающей степени определяет ее как нацию — “суверенно” решает, какую проводить внешнюю политику, в какие союзы вступать, кого выбирать себе в друзья, а кого во враги, вести войну или заключать мир. Многие говорят, и я с этим согласен, что европейские нации потеряли такую независимость после второй мировой войны, когда европейский континент оказался разделенным “железным занавесом” по линии, где произошла встреча между советской и американской армиями. Это, конечно, верно, но есть основания для того, чтобы отнести конец дипломатической и стратегической автаркии к более давней дате, а именно — к 1917 году, когда прибытие американских войск склонило чашу весов первой мировой войны в пользу союзников. “Четырнадцать пунктов” президента Вильсона определили тогда дух Версальского договора. Но, как вы знаете, американский сенат не ратифицировал договор, и Соединенные Штаты уклонились от участия в Лиге наций, создания которой желал президент Вильсон. При всем том, с 1917 года Соединенные Штаты стали полноправным членом европейского концерта и даже приобрели в нем решающее значение: их самоустранение из европейских дел после 1919 года, их “изоляциялизм” имел столько же последствий, в основном негативных, как и их участие после 1945 года, давшее в основном положительные результаты. Последней внешнеполитической акцией европейских стран, которую можно назвать “независимой”, последней попыткой отстоять некоторую дипломатическую и стратегическую автаркию была франко-британская интервенция в Суэце в 1956 году в ответ на национализацию канала полковником Насе-

ром. Все закончилось полным фиаско, операция была быстро прекращена под давлением американцев, и экспедиционный корпус был отозван. Мы еще вернемся к этим дипломатическим и стратегическим вопросам; сейчас нам важно подчеркнуть значение дипломатической и стратегической автаркии в определении нации и подчеркнуть, что размыкание этой автаркии имеет долгую историю, восходящую к первой мировой войне. Когда сегодня говорят, что европейские нации “отказываются” от своего суверенитета ради построения федеративной Европы, что они “передают” свой суверенитет Европейскому совету, то подобное утверждение не выглядит слишком убедительным в том, что касается дипломатического и военного суверенитета: ведь он в значительной степени был потерян уже давно. В этом смысле построение единой Европы является утешением за наше дипломатическое и стратегическое бессилие: каждой из наших наций оно дает чувство осуществления некой “внешней акции”. Это — утешение, но не (еще не) лечение. Сумма наших слабостей пока давала лишь бессилие еще большего формата. Мы к этому еще вернемся.

Третья автаркия, которая, по мнению Жана Бешле, входит в определение нации, именуется им *пассиональной*. Формулировка не очень благозвучна, но она в весьма экспрессивной манере указывает на нечто очень важное: “*Пассиональная автаркия* означает возможность сосредоточения на политической сфере (la politique) всех аффективных стремлений членов сообщества к идентификации и обращение против других политических сообществ всех негативных чувств ненависти, презрения, страха. [...] Конкретно говоря, для того, чтобы Франция стала существовать, надо было, чтобы французы почувствовали, что они существуют именно как французы, в противоположность англичанам, немцам, которые платили им той же монетой”⁵. Эта “пассиональная автаркия” — нечто большее и нечто другое, чем “национальное чувство”, даже если это последнее и входит в нее как составная часть: нация сплавляет в себе все другие идентификации, целиком ей теперь подчиненные. При традиционном, донациональном строе “чувство причастности связывается, с одной стороны, с вещами местного значения — приход, сеньория, “местность”, — а с другой стороны, с личностью короля, временного представителя династии. В известной мере фран-

цузы существуют как верноподданные короля Франции, но Франция — это только пространство, на котором осуществляется власть данной династии. Чтобы возникла нация, французы и Франция должны были, наконец, встретиться. Встреча совершилась в два этапа. Первый относится к XIV–XV векам и был направлен против англичан. Второй, решающий, осуществился против самой династии во время Революции⁶. У меня, разумеется, нет времени углубляться в первый этап, отмеченный поистине исключительной активностью Жанны д'Арк. Но следует сказать несколько слов о втором этапе, который раскрывает весь смысл понятия “пассиональная автаркия”.

Как известно, *Декларация прав человека и гражданина* 1789 года утверждает, что “источником суверенной власти является нация” (ст. 3). Здесь следует подчеркнуть, что национальная идея и национальное чувство пропитывали, если можно так выразиться, политическое тело Франции еще до появления Декларации, до собрания депутатов третьего сословия и их выделения внутри Генеральных штатов. Именно одностороннее решение представителей третьего сословия, принятое без привилегированных сословий, начать общую проверку мандатов положило начало превращению Генеральных штатов в Национальное собрание. А как представители третьего сословия станут сами себя называть? Назовут ли они себя представителями “народа”, то есть одной, хотя и численно превосходящей, *части* политического целого (другую часть составляют привилегированные сословия), или ассамблеей, представляющей всё политическое целое, без разделения на составляющие части, — то есть “нацию”? Мирабо предложил первую формулировку, Сьейес — вторую, которая и была поддержана. До этого момента, политическое тело, именуемое Францией, было составным, оно состояло из трех сословий. Отныне нет больше внутренних разделений, оно стало единым и неделимым; национальный фактор насыщает политическое пространство. В любой точке нации существует только нация, или один из ее представителей.

Такое слияние всех элементов в плавильном котле единой и неделимой нации — это нечто большее и нечто другое, чем традиционное национальное чувство. Но почему этот момент слияния должен был определить смысл современной европейской нации? Национальный факт, разуме-

ется, не сводится к революционному факту. Но общим и для обычной национальной реальности, и для революционного момента является утверждение единства и внутренней гомогенности. От предшествующего политического порядка нацию отличает то, что она является таким политическим телом, содержание которого гомогенно, или стремится к гомогенности. Что же это означает?

* * *

Чтобы лучше это понять, обратимся к работе Эрнеста Геллнера, проводящего блестящий социологический анализ национальной гомогенности в книге “Нации и национализм”.

Начнем вместе с Геллнером с нескольких дефиниций: “Национализм — это преимущественно политический принцип, утверждающий, что политическое единство и национальное единство должны быть конгруэнтными. [...] национализм есть теория политической легитимности, которая требует, чтобы этнические пределы совпадали с пределами политическими, и в особенности — чтобы этнические границы внутри данного Государства [...] не отделяли обладателей власти от остального народа”⁷. Хочется сказать, что, сформулированный таким образом, принцип национализма оказывается применением или одной из версий принципа представительной демократии: если руководители не принадлежат к тому же этносу, или к той же “национальности”, что и масса народа, народ сочтет себя угнетенным, или, во всяком случае, плохо представленным. Это так, но Геллнер имеет в виду не столько принцип демократии, или представительности, или даже национализма, не столько принцип легитимности как таковой, сколько тип общества, соответствующего этому принципу, то есть общества унифицированного и внутренне однородного. Именно этот социальный факт, ранее не имевший места, интересует автора, который подчеркивает его специфичность, напоминая о некоторых характерных чертах *донационального* строя; для нас это будет Старый режим (хотя Геллнер, будучи большим эрудитом, не ограничивается Европой).

При старом порядке большинство людей, составляющих народ, жило на субнациональном уровне: в приходе, сень-

ории, в своей “местности”, если вновь обратиться к терминам, которые я заимствовал у Бешле. Те, кто ими управляет, живут и мыслят на наднациональном уровне: это относится к духовенству, которое принадлежит к Церкви наднациональной и даже “универсальной” — в случае католической Церкви. То же можно сказать и об аристократии, чьи генеалогические деревья раскинули свои кроны поверх политических “национальных” границ, и это касается даже вождей “нации”, королей и королев, которые часто бывают иностранцами другой национальности. Что французская королева была “иностранкой”, — факт весьма заурядный для Старого режима. И только потому, что в конце XVIII века национальная реальность уже громко заявляла о себе, “австриячка” Мария-Антуанетта вызывала к себе такую враждебность. Таким образом, при донациональном режиме существуют только субнационалы и наднационалы; при национальном или “националистическом” порядке существуют только “националы”, идет ли речь о правителях или управляемых.

Что же произошло? Геллнер отвечает: пришло “индустриальное общество”. Понятие “индустриальное общество”, в противоположность “обществу военному и теологическому”, первоначально принадлежало к социологической традиции, начало которой положили Сен-Симон и Огюст Конт. Оригинальность Геллнера состоит в том, что он выводит факт национальный из факта индустриального, из факта “индустриального общества”. Что он понимает под “индустриальным обществом”, автор объясняет в гл. III. Вот ее основные пункты. Во-первых, речь идет о “рациональном” обществе. Понятие было введено Максом Вебером, но Геллнер придает ему более радикальный смысл, подсказанный философией Декарта, Юма и Канта: наше общество видит себя как целостный мир, однородный, доступный пониманию с помощью языка, в принципе доступного всем. Все факты этого мира, все “социальные факты” могут быть связаны друг с другом. Таким образом, будучи в принципе полностью познаваемым, такое общество может быть изменяемо и улучшаемо: оно рассматривается как должноствующее непрерывно улучшаться. Индустриальное или рациональное общество мыслит себя в перспективе прогресса. Поэтому на смену старой стабильности социальных ролей приходит то, что много-

значительно именуется “социальной мобильностью”, необходимой для оптимизации общественного производства.

Но что происходит, когда такие перемены происходят перманентно, когда они становятся конституирующими чертами определенного социального порядка? “Ответить на этот вопрос, — пишет Геллнер, — означает разрешить в самом главном проблему национализма. Национализм коренится в *определенной форме* разделения труда, весьма сложной, чьи изменения являются непрерывными и кумулятивными”⁸. Такое разделение труда требует для своего функционирования централизованной и стандартизированной системы воспитания, которая, именно в силу своей стандартизации и всеобщности, делает детей и подростков способными участвовать в разделении труда. Так сформировать граждан не может семья или локальная группа, эти маленькие “сегменты”, которые главным образом и осуществляли воспитание в предшествующие эпохи. Геллнер так завершает свой анализ: “Вовсе не гильотина, а так называемый *Государственный докторат* является главным инструментом и символом власти Государства. Монополия на узаконенное образование теперь играет более важную и решающую роль, чем монополия на узаконенное насилие”⁹. Итак, по мнению Геллнера, если национальная форма выработалась и одержала верх, то произошло это потому, что только она оказалась в состоянии создать политические рамки для индустриального и рационального общества, рамки достаточно широкие и в то же время обеспечивающие гомогенность, необходимую для функционирования такого общества.

Таков в суммарном изложении тезис Геллнера, один из самых интересных, которые были предложены политической социологией в объяснение национального факта. Этот тезис убедительно связывает между собой большое количество факторов, а это именно то, что требуется от тезиса или научной гипотезы. В то же время, как это обычно бывает с любым тезисом или научной гипотезой, возникают два вопроса. Первый вопрос: не оставляет ли данная гипотеза без удовлетворительного объяснения некоторые достаточно важные аспекты рассматриваемого явления? Вопрос второй: нет ли какого-нибудь другого тезиса или гипотезы, которые давали бы столь же хорошее или даже еще лучшее истолкование фактов, о которых идет речь?

Сначала коротко рассмотрим первый вопрос. Странно, но создается впечатление, что тезис Геллнера не объясняет важнейший феномен, связанный, как-никак, с национализмом, а именно: национальное соперничество и конфликты между нациями. Хуже того: он делает этот феномен совершенно непонятным. Почему эти индустриальные общества, гомогенные, или находящиеся на пути к гомогенности, стали факторами и субъектами величайших европейских конфликтов, каких мир еще не знал? Ничто в так хорошо описанном Геллнером социальном функционировании не проясняет необъяснимый конфликт между “индустриальным обществом” под названием Франция и “индустриальным обществом” под названием Германия. В индустриальном, или рациональном, обществе Геллнера члены общества живут, так сказать, только *внутри* своего социума: откуда же тогда возникает конфликт между двумя индустриальными обществами, предполагающий, что члены одного общества живут, не отрывая взора от членов другого общества? Здесь, как я полагаю, заключена большая трудность для концепции Геллнера.

Перейдем ко второму вопросу: нет ли другого тезиса, который давал бы лучшее объяснение рассматриваемым фактам? Вне всякого сомнения, на каждом этапе рассуждений Геллнера у нас возникает соблазн заменить, применительно к рассматриваемым им феноменам, слово “индустриальное” (общество) словом “демократическое”. Общество, где каждый не закреплен на своем месте, но может в принципе занять любое место благодаря образованию, где никакое общественное разделение не может помешать социальной коммуникации, где управляющие по сути своей подобны управляемым, где люди равны, — разве такое общество не называют обычно демократическим? Мне скажут: разве это важно? Вы можете назвать “демократическим” тот тип общества, который Геллнер называет “индустриальным”, — это не имеет особого значения, это всего лишь вопрос терминологии, а речь идет о том, чтобы договориться относительно феноменов, обозначаемых этими словами. Это так, но мне кажется, что понятие демократии богаче, чем понятие индустриального общества: оно не только охватывает феномены, включаемые в понятие “индустриальное общество”, но и позволяет отразить очень важные аспекты формы-нации, не получающие объ-

яснения, и прежде всего — аспекты национального соперничества и национальных войн. Демократия — это не только равенство, это также свобода. А свобода, для группы, как и для индивида, — это факт управления самим собой. “Управление самим собой” политического тела среди других политических тел, которые тоже хотят “сами управлять собой”, — это несет в себе возможность, вероятность, может быть, необходимость трений, столкновений, конфликтов, войн. И потом, управлять самим собой означает желание *быть самим собой*, означает самоутверждение, соперничество с другими политическими телами, которые тоже стремятся к самоутверждению.

Геллнер вступает в резкий спор с одним из своих коллег, Эли Кедури, который видит в Канте родоначальника национализма. В действительности очень трудно сделать Канта отцом национализма. Кант “универсалист”, может быть, самый большой универсалист среди философов. В этом пункте Геллнер, я думаю, прав. Но говоря о кантовском понятии самоопределения, он пишет: “Какую связь, кроме чисто вербальной, это имеет с самоопределением наций, о чем так заботятся националисты? Никакой. Именно природа человеческой личности воистину суверенна у Канта [...]; она универсальна и идентична для всех людей”¹⁰. Мне кажется, здесь Геллнер вводит неправомерное разделение между индивидуальным и коллективным, опровергаемое самим Кантом, который был “республиканцем”. Во всяком случае, как не признать, что идея самоопределения, автономии, единожды возникнув, обладает собственной логикой, собственным движением, собственным порывом?

Впрочем, Геллнер одобрительно цитирует один пассаж лорда Эктонна, очень интересный в этом контексте: “И наступил день, когда было написано, что нации не могут управляться посторонними. Была объявлена недействительной власть, полученная законным путем и осуществляемая с чувством меры”¹¹. Понимать надо так: начиная с определенного момента, даже законная власть, осуществляемая с умеренностью, — например, власть короля Франции в конце XVIII века — стала восприниматься как неприемлемая. Уже казалось недостаточным *быть управляемыми* с терпимостью, хотелось самим управлять собой. А для этого надо было внутри политического тела положить конец разделению между частями, которые командуют, и частя-

ми, которые подчиняются, надо было сплавить вместе все части политического тела, сделать его гомогенным, способным одушевляться единой волей. Можно было бы сказать: только индивид способен сам управлять собой; следовательно, чтобы самому собой управлять, политическое тело должно как можно более походить на индивида; а нация как раз и есть такое *индивидуальное* политическое тело. Как всякий индивид, сознающий себя индивидом, желающий быть именно этим индивидом, а не другим, нация горделива, во всяком случае, тщеславна, часто раздражительна, иногда агрессивна.

Стало быть, современная нация является, с одной стороны, выражением современного демократического проекта. Благодаря форме-нации, “самоуправление”, которое в форме-полисе охватывало немногочисленных граждан, теперь включает в себя миллионы, десятки миллионов граждан. Осознание масштабов этого факта поможет понять и некоторым образом оправдать особую гордость больших европейских наций в XIX веке и первой половине XX века: в Великобритании, Германии, Франции распространилось чувство, что достигнута одна из вершин истории, быть может, самая главная вершина, что авангард европейцев выработал высшую политическую форму цивилизованной жизни. Недостаточно сказать, что 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. Различия социальные, религиозные, различие между городом и деревней — все они имеют тенденцию растворяться внутри нации-Франции или, что в известном смысле одно и то же, внутри демократической республики. “Крестьяне” становятся “французами” одновременно с тем, как они становятся “гражданами”.

* * *

И однако же, ибо ничто не просто, демократия и нация являются не только союзниками, они также являются противниками, а иногда даже врагами. По мере того как XIX

* Самоуправление (англ.).

век движется вперед, демократия прогрессирует, а нация укрепляется, развиваются также и партии, которые можно назвать “националистическими” и которые сами себя так называют, как, например, *Аксьон франсэз* во Франции. Однако эти националистические партии чаще всего были антидемократическими. Конечно, они заявляли, что заботятся о народном благе: *Аксьон франсэз* утверждала, что представительная демократия очень плохо представляет французов, что “легальная страна” является плохим отражением “реальной страны”, и в этом отношении они логически оказывались продолжателями традиции прямой демократии. Но так получалось помимо их воли: ведь *Аксьон франсэз* стремилась восстановить различия, внутренние расчленения политического тела, наперекор тому, что было совершено демократической республикой. Конечно, они хотели установления “хорошего правления”, предварительным условием для которого они считали упразднение “самоуправления”, введенного демократической республикой. Обобщая, можно сказать, что, по мере продвижения XIX века к своему концу, индивиды и группы, по тем или иным причинам враждебные демократическому развитию, вливаются в ряды националистических партий. Именно во имя интересов нации они стремятся сохранить или восстановить независимость командных институтов от демократического контроля. Среди этих институтов командования самое почетное место принадлежит, конечно, армии. Таким образом, нация является условием и выражением демократии, но одновременно — лозунгом и точкой опоры для врагов демократии. Она создает рамки для *self-government* и одновременно — дает опору тем, кто выступает против *self-government*. “Быть французом” (или немцем, или итальянцем) — это существенный момент в осуществлении свободы, но одновременно — и такой момент, который можно противопоставить свободе: раз вы француз, вашей первой заботой должна быть честь французской армии, а если вашей первой заботой является честь французской армии, вы не можете сомневаться в виновности капитана Дрейфуса...

Эта амбивалентность нации в отношении к демократии способна повергнуть гражданина в смущение. Она в значительной степени способствовала беспорядкам и актам насилия, которыми была отмечена жизнь европейских наций

в конце XIX — начале XX веков. Действительно, в такой ситуации враждующие партии сами не знают, что делают, потому что не могут признать, что есть нечто объединяющее их с противником, в данном случае — глубинную связь между демократией и нацией. Логика борьбы ведет “демократическую” партию к тому, чтобы стать не только открытым врагом нации, но также фактически и врагом демократии, в то время как “националистическая” партия становится не только открытым врагом демократии, но также фактически врагом нации. Что и происходило в тех политических группировках, национальных и общеевропейских, которые после первой мировой войны породили тоталитарные движения. Вместе с тем, если амбивалентность нации в ее отношении к демократии смущает и запутывает гражданина, ситуация проясняется, стоит только отметить следующее: это та же самая амбивалентность, которая существует между индивидом и индивидуальностью у Жана или Жака, у любого человеческого индивида. Природа его индивидуальности, позволяющая ему быть тем или иным, — это условие осуществления его свободы. В то же время, индивидуальность индивида, его индивидуальная природа, может оказаться в оппозиции к его свободе. Можно сказать индивиду, и он сам может себе сказать: “Будь свободен! Делай, что хочешь!”. Но ему можно сказать, и он сам может себе сказать: “Будь самим собой! Стань тем, кто ты есть!”. В политическом контексте “Будь свободен!” — это “демократический” импульс; “Будь самим собой!” — это импульс “националистический”.

Эти соображения помогут прояснить самый знаменитый из текстов, посвященных нации (во всяком случае, самый знаменитый во Франции), а именно — лекцию Ренана, которая так и озаглавлена: “Что такое нация?” (произнесена в Сорбонне 11 марта 1882 года). С момента этой лекции, или даже ранее, с момента обмена письмами между Ренаном и Давидом Штраусом во время войны 1870 года¹², вошло в обычай противопоставлять французское понимание нации: нация как свободный выбор, как “каждодневный плебисцит” — и немецкое ее понимание: нация как общность языка и расы. Эта оппозиция вполне реальна. Она проявляется еще и сегодня в различии законов о натурализации иностранцев, даже если это различие и сглажено новым немецким законодательством. Но это две

различные версии *внутри одной формы*. Можно предпочесть, как это делает Ренан, как это делает большинство из нас, французскую концепцию немецкой, но французская идея нации не противостоит немецкой как истина — заблуждению. Своеобразие проблемы нации определяется именно тем, что понятие нации содержит одновременно и немецкую, и французскую идею: оно по-прежнему являет собой сложный сплав рождения и свободы.

Примечания

¹ Jean Baechler. “Dépérissement de la nation?” // *Contrepoints et commentaires*. Paris, Calmann-Lévy, 1996.

² Ее “автаркический” режим разорил страну: она выживает только благодаря иностранной, главным образом американской, продовольственной помощи.

³ См. Karl Polanyi. The Great Transformation, [1944], trad. fr. *La Grande Transformation*. Paris, Gallimard, 1983.

⁴ J. Baechler. *Contrepoints et commentaires*. *Op. cit.*, p. 487.

⁵ *Ibid.*, p. 486–487.

⁶ См. J. Baechler. *Démocraties*. *Op. cit.*, p. 489.

⁷ E. Gellner. Nations et nationalisme. *Op. cit.*, p. 11–12.

⁸ *Ibid.*, p. 42.

⁹ *Ibid.*, p. 56.

¹⁰ *Ibid.*, p. 185.

¹¹ *Ibid.*, p. 189.

¹² Эти тексты собраны в книге: Ernest Renan. Qu’est-ce qu’une nation? et autres écrits politiques (présentés par Raoul Girardet, Imprimerie nationale, coll. “Acteurs de l’Histoire”, 1996).

Глава VI

Европа и будущее нации

Я подчеркнул двойственность, характеризующую отношение между нацией и демократией. С помощью Эрнеста Геллнера, но одновременно дистанцируясь от некоторых его положений, я отметил, что современная нация, с одной стороны, является выражением современного демократического проекта. Мы убедились, что естественное человеческое желание “самому управлять собой”, которое не могло получить полного удовлетворения внутри формы-полиса, охватывающей лишь небольшое число граждан, теперь может осуществиться внутри формы-нации, включающей миллионы, десятки, а то и сотни миллионов граждан. Только благодаря представительному порядку и *форме-нации* демократия смогла осуществиться в крупных государствах. В конце XIX века в Великобритании, Франции, Италии, Соединенных Штатах национальная гордость сливается с гордостью за демократию. Такой важнейший социальный факт, как достижение внутренней гомогенности, проистекает в равной степени из успехов нации и из успехов демократии, как это ясно видно на примере общественного обучения и национального воспитания. Мы участвуем в некоем общем приключении, которое связывает в единую ткань демократическое настоящее и монархическое прошлое и обещает в будущем национальное и человеческое величие. Связь между нацией и демократией была столь тесной, что некоторые и сегодня убеждены, что речь идет об основополагающей связи, что современный *демократический строй* неотделим от *национальной формы*. Такое убеждение движет наиболее просвещенными противниками европейского строительства или, во всяком случае, тех форм, в которых оно происходит. Поль Тибо задает вопрос: “Может ли быть нарушено исходное единство

между нацией и демократией и, если да, то на каких условиях?”¹.

Одновременно, по мере того как XIX век приближался к своему концу, развивался противоположный процесс, как следствие отмеченной нами амбивалентности: идея нации все больше становилась ориентиром и опорой для врагов демократии. Объективность национальной принадлежности, проявляющаяся в факте *рождения* и в *языке*, дает возможность противопоставить ее субъективности демократического выбора. Важно не то, чего вы хотите, — чего стоит ваша жалкая индивидуальная воля? — а то, чем вы являетесь, чем вас сделал народ, среди которого вы родились, ваша нация! И националисты — здесь этот термин напрашивается — противопоставляют спасительные институты командования, в первую очередь армию, институты, воплощающие собой многовековую нацию, — институтам, порождающим беспорядок, выражающим сиюминутную и поверхностную волю населения, то есть в первую очередь — Национальному собранию народных представителей. Национализм в точном смысле этого слова делает из нации врага демократии. Опустошение, постигшее Европу в результате разгула национальных страстей, естественным образом породило желание окончательно похоронить национализм, вырвать его корни, постепенно отменив национальную форму, слив европейские нации в новое политическое тело — Европейское сообщество или Европейский союз.

Амбивалентность отношения между демократией и нацией приводит к тому, что “строительство Европы” может представать в совершенно разном свете. Те, кто воспринимает прежде всего тесную связь между демократией и нацией, будут смотреть на “строительство Европы” с недоверием и предубеждением: они будут склонны видеть в европейских институтах олигархическую машину, чуждую жизни европейских народов, все более лишаящую их “самоуправления”. Те, кто особо чувствителен к антидемократическим и воинственным устремлениям, характеризующим национализм европейских наций в XX веке, будут склонны видеть в национальном факте, и прежде всего в национальном суверенитете, последнюю, уже сдающуюся преграду окончательному расцвету европейской демократии. Таковы, я думаю, в самых общих чертах основные послышки спора.

* * *

Речь идет о важнейшем споре, и обе стороны должны быть выслушаны с одинаковым вниманием и уважением. Однако во Франции так не происходит. Официальное (если можно так выразиться) общественное мнение почти единодушно поддерживает второе решение, оно безоговорочно высказывается “за Европу”. Под официальным общественным мнением я подразумеваю средства массовой информации и уважаемые политические партии. Другой член альтернативы, защита нации, отдан во владение крайним, не уважаемым партиям, в первую очередь коммунистической партии (которая, правда, становится все более европейской по мере того, как возрастает ее уважаемость) и, конечно, Национальному фронту (или его отдельным членам), а также маленьким партиям и независимым движениям, антиконформистским или непокорным, называйте их как хотите. Вместе с тем, во время референдума по поводу Маастрихтского договора ответ “да” получил лишь весьма слабое большинство, и это показывает, что внешняя видимость обманчива: французское население в целом несомненно растеряно и встревожено в гораздо большей степени, чем можно подумать, слушая самоуверенные речи сменяющих друг друга руководителей страны. Во всяком случае, проблема столь значительна, что мы должны рассмотреть ее хладнокровно, не поддаваясь на заявления о “неотвратимости” европейского строительства (ведь коммунисты тоже, говоря о “построении социализма”, затыкали рот своим оппонентам ссылкой на то, что ход истории на их стороне: известно, что из этого вышло).

Если спор часто становится столь запутанным, то происходит это потому, что обе стороны по праву могут заявлять о себе, как о защитниках демократии, поскольку понятие демократии содержит в себе двойственность, которую невозможно преодолеть: демократия для нас — это гарантия индивидуальных прав и, следовательно, личной автономии, а также — организация *self-government* и, следовательно, коллективная автономия. Оба эти аспекта нельзя разделить, но они различны. На языке современной политической философии первый аспект касается *индивида*, а второй — *гражданина*. Однако не может быть сомнения в том, что “построение Европы” означает

расширение прав индивида, возможностей, которые перед ним открываются, и этим, без сомнения, во многом объясняется привлекательность объединенной Европы для европейцев, во всяком случае для тех, кто чувствует себя в состоянии воспользоваться новыми возможностями. Одновременно, и в противоположном смысле, “построение Европы” означает — на сегодняшний день и, несомненно, надолго впредь — уменьшение полномочий гражданина²: форма общей жизни все больше определяется не итогами национального обсуждения — каким бы конфликтным оно ни было, оно происходит в близкой и однородной среде по известным правилам игры, — но результатами европейского процесса, который остается и еще долго будет оставаться гораздо менее понятным. Этот процесс не только предполагает вмешательство недемократических учреждений, таких, как Брюссельская комиссия, но главное состоит в том, что демократически избранное правительство каждой страны должно все более и более учитывать волю и желания демократических правительств других стран, к тому же все более многочисленных; в результате, элементы, из которых складывается конечный результат, становятся все более разнородными и чуждыми гражданам *всех* заинтересованных стран. Вот это и есть “построение Европы”! — скажут мне. Да, конечно, но этот процесс включает в себя непрерывное уменьшение чувства гражданской ответственности и связанного с ним чувства гражданской идентификации.

Каждая европейская нация испытывает сегодня двойное давление в направлении единообразия: со стороны глобализации и со стороны европеизации. Эта унификация, идущая ускоренными темпами, вовсе не является синонимом возрастания дружбы. Сближение наций внутри европейского единства ведет к усилению трений. В этом отношении с нациями происходит то же самое, что и с индивидами: сближаясь, они могут с удовольствием обнаружить свое сходство, но они могут также с неудовольствием или с болью убедиться в своих различиях. Граждане демократий часто чувствуют себя плохо представленными своими руководителями. Как я уже отмечал, чувство отчуждения неотделимо от системы представительства. Это чувство неизбежно усиливается, когда каждое европейское правительство подвергается растущему давлению со

стороны “европейского мнения”, которое не соответствует никакому европейскому гражданскому обсуждению, но определяется каким-то невнятным и случайным процессом. Недавно настоящая буря поднялась против австрийского правительства. Потом так же внезапно она улеглась. Кто-нибудь что-нибудь понял?

* * *

Процесс, который, по выражению Поля Тибо, увеличивает шансы индивида и сокращает полномочия гражданина, встречает, как я уже говорил, благоприятное отношение со стороны многих европейцев. Постараемся изложить их аргументацию. Если мы неизбежно являемся индивидами, думают они, из этого вовсе не следует, что уже тем самым мы являемся гражданами. Наши индивидуальные права — “права человека” — должны быть гарантированы во что бы то ни стало, для наших личных свобод должны быть открыты возможно большие пространства. Хорошо, если мы будем исходить из коллективной воли, то по меньшей мере сомнительно, скажут они, что одна из наших принадлежностей — принадлежность гражданская или политическая — должна восторжествовать над всеми другими. Почему бы национальной принадлежности не быть одной из многих, таких как принадлежность локальная или профессиональная? Индивид имел бы таким образом набор идентичностей, в их числе и национальную, подобно тому как он имеет портфель акций; у каждого была бы палитра идентичностей, как у художника — палитра красок. Такая перспектива, несомненно, очень соблазнительна; она льстит современному индивиду: ведь в нем видят или предполагают суверенного хозяина своих ориентаций. Демократию осуществляют, упрощая ее: вместо двойственности, а иногда конфликта между индивидом и гражданином — одностороннее утверждение прав и возможностей индивида. Однако такая демократия индивида является столь односторонней, что возникает сомнение, может ли она продолжать именоваться демократией. “Европа”, построенная на таких основаниях, стала бы обширным *цивилизационным* пространством, подчиненным единообразным правилам, предоставляющим огромные возможности индивидам, способным действовать в соответствии с этими правилами; но она не была бы *политическим* те-

лом, открывающим перед гражданами общую перспективу, превращающим их в “сообщество с общей судьбой”.

Желательна ли такая Европа-цивилизация? И, прежде всего, возможна ли она? Эти вопросы ведут за собой другие, более общие: могут ли человеческие существа жить, не принадлежа к политическому телу, не чувствуя себя его частью? Могут ли они жить только в качестве экономических и моральных деятелей, свободных и мобильных в пространстве цивилизации? Позже мы рассмотрим эти вопросы особо. Во всяком случае, мне кажется, что “построение Европы” до сих пор основывалось на этой двойственности демократической идеи, на этом не сформулированном (и еще ранее — не понятом) колебании между Европой-цивилизацией и Европой-политическим-телом. “Европа”, означает ли это деполитизацию жизни европейских народов через ее денационализацию, то есть систематическое сведение их коллективного существования к активностям гражданского общества и к механизмам цивилизации, иначе говоря, — к экономике и культуре? Или же это означает создание нового политического тела, новой великой, громадной нации? “Европейское строительство” продвигалось вперед только благодаря этой двусмысленности, которая делала из Европы нечто прозаическое и полезное, и одновременно — нечто возвышенное, Европейскую федерацию, Соединенные Штаты Европы, исполнение мечты Карла Великого в условиях свободы. Эта двусмысленность играла положительную роль на первых этапах европейского строительства. Но чем дольше она сохраняется, тем большим становится риск ее превращения в разрушительную силу. И европейцы, созидающие Европу, должны будут, наконец, сказать, что же они хотят построить.

* * *

Если эта двусмысленность тянулась так долго, если она продолжается и сейчас, то происходит это не только потому, что политики являются расчетливыми людьми, и некоторые из самых убежденных сторонников “политической Европы” или “Европы-великой-нации” сочли, что эту идею нельзя предлагать в ее истинном виде, потому что ее не смогут “проглотить” европейские избиратели, которых надо вести к земле обетованной менее круглой дорогой, проходящей сначала через “экономическую Европу”. И не

только потому, что у политиков и их избирателей нет ясности в мыслях, а люди часто с той большей страстью стремятся к цели, чем меньше себе представляют, в чем эта цель заключается. Если эта двусмысленность тянулась так долго, если она продолжается и сейчас, то происходит это потому, что многие европейцы думают, что понятие “Европа” имеет вполне определенное содержание, определенный смысл; что задача состоит не столько в том, чтобы “построить” эту Европу, сколько в том, чтобы помочь ей возникнуть из-под видимости различных наций; а раз так, то не все ли равно, как мы действуем, — в конце процесса мы будем иметь именно Европу, политическую, если к тому времени в мире еще будет политика, аполитичную и постмодерную, если между тем наступит конец истории. Короче, Европа — это субстанция, которая существует под покровом национальных фактов, это вещь-в-себе, постоянно присутствующая под покровом национальных феноменов. Но существует ли Европа? И существует ли она именно таким образом, то есть по ту сторону любой политической формы?

Европа — это прежде всего географическое понятие. И закон ее развития до сих пор отвечал, по-видимому, этой ее характеристике, поскольку речь шла о законе *расширения*. Все происходит, как если бы Европа, родившаяся как маленькое ядро из шести наций, присоединяющая к этому ядру все большее число прилегающих стран, была предназначена к тому, чтобы включить в себя *все* нации, населяющие континент. Конечно, если бы дело обстояло действительно так, то вскоре мы бы оказались перед лицом довольно комических результатов, поскольку Европа должна была бы включить Россию, но только до Урала, Турцию, но только до проливов, так что в Европейском союзе оказалась бы большая часть Стамбула, но не оказалась бы Анталия! Никто, разумеется, не готов принять подобные нелепости. Упомянув о них, я хотел бы привлечь внимание к проблеме границ, к которой я еще вернусь, а также показать — путем доведения до абсурда, — что определение Европы не может быть исключительно, ни даже главным образом, географическим.

Какое другое определение мы можем принять или рассмотреть? Самый распространенный ответ: настоящее определение и настоящая идентичность Европы являются

“культурными”. Понятие “культуры” — одно из самых предательских в современном политическом словаре: люди думают, будто сказали нечто, в то время как чаще всего они не сказали ничего. Мы в этом убедимся, если разложим понятие “европейская культура” на его составляющие. Тогда мы увидим, что либо рассматриваемое явление, скорее, разделяет европейцев, чем объединяет их, либо действительно объединяет европейцев между собой, но одновременно также и с многочисленными народами за пределами Европы. И в первую очередь, яркий пример тому — религия, которую антропологи рассматривают как сердцевину любой культуры. Начиная с X века (чтобы не слишком углубляться в историю) религия, скорее, разделяла, чем объединяла европейцев. К тому же современные европейские Государства были созданы также, а может быть, в первую очередь, для того, чтобы преодолеть религиозные разделения. И даже если мы признаем, что сегодня христианские конфессии примирились, что лично мне представляется далеким от истины, каким образом “христианская культура” Европы — воспользуемся на минуту этим языком — могла бы послужить основанием для европейского единства, если мусульман среди нас становится все больше, не говоря уже об атеистах и агностиках? Еще один красноречивый пример, уже в ином роде, — это “демократическая культура”, демократические нравы. Несколько стран были поставлены в список ожидающих вступления в Европейский союз под тем предлогом, что демократические преобразования в них не завершены. Случай, чреватый наибольшими последствиями, это, конечно, случай Турции. Можно согласиться с мотивами, по которым ей было отказано в немедленном вступлении, но наличие демократических порядков — недостаточное основание для определения европейской идентичности. Если бы это было так, то все демократические страны, начиная с Японии и Австралии, были бы законными членами Европейского союза.

Эти наблюдения подкрепляют мнение, что “культурная идентичность” Европы — идея по меньшей мере смутная, а возможно, и пустая. В то же время нам трудно отказаться от мысли, что “Европа” означает нечто очень важное в истории человечества. Но что? Я заимствую весьма проницательное замечание у Жана Бешле. Напомнив, что вплоть до завоевания Америки все происходило так, как будто

“человечество расколосось на несколько видов, почти полностью друг друга игнорирующих, если не считать случайных контактов и маргинальных сражений”, автор продолжает: начиная с 1492 года “европейцы открывают остальную мир и навязывают ему свой закон, либо прямо, путем колонизации, либо косвенно, путем распространения культурных черт, которые имели универсальное значение, начиная с технических и экономических и включая научные, политические, идеологические... Через посредство Европы естественные истории и истории локальные или региональные вступают в контакт между собой. Этот контакт знаменует собой тот [...] необратимый рубеж, после которого начинается не планетарная история, но история, *объединенная Европой*”³. Это — простые, но очень разумные напоминания. Не разделяя чувства цивилизационного и иногда расового превосходства, которое испытывали европейцы XIX века, но также не поддаваясь “антиколонизаторской” реакции, когда в европейском господстве видят только эксплуатацию и подавление, Бешле отмечает частичную обоснованность самосознания европейцев, считавших себя авангардом человечества. Действительно, прибегая к разнообразным средствам, среди которых были бесчеловечные, они объединили все части человеческого рода, включили их в историю, отныне ставшую единой. Европа в истории духа представляет собой нечто весьма специфическое и драгоценное, нечто Универсальное: универсальна философия, греческая по своему происхождению и полностью развившаяся только в Европе; универсальна христианская религия, распространившая свою миссионерскую деятельность во все концы земли; универсальна математика и другие “точные” науки; универсальна демократия, основанная на “правах человека”. А раз так, то как же я мог сказать, что идея “идентичности Европы” — это смутная или пустая идея?

Европейцы, конечно, имеют право гордиться тем, что они европейцы. Они могут весьма высоко оценивать свой вклад в человеческую историю, не рискуя получить упрек в самодовольстве или, как нынче научно выражаются, — в этноцентризме; во всяком случае, такой упрек, если он и прозвучит, вряд ли будет обоснованным. В то же время, они вынуждены признать, что универсальность — именно потому, что она универсальна, — не может быть их исклю-

чительной собственностью, потому что в этом случае она сразу перестала бы быть универсальностью. Европа не может отождествить себя с христианской религией, которая теперь распространена в обеих Америках, в Африке и даже в Азии; на этих континентах, куда оно было занесено миссионерами сравнительно недавно, христианство, может быть, более живо, чем в Европе. Европа не может отождествить себя с математикой и другими “точными” науками, когда индийцы, например, показали себя превосходными математиками и специалистами в области информатики. Наконец, Европа не может отождествить себя с демократией, коль скоро именно Соединенные Штаты в 1917 году защитили и восстановили демократию на европейском континенте. К тому же известно, что европейцы, даже в своих собственных глазах, перестали быть авангардом объединенной человеческой истории, перестали представлять Универсальность и Современность, уступив эту роль Соединенным Штатам. Мы, следовательно, не видим, каким образом идея Универсальности — идет ли речь о философии, религии, науке или демократии — могла бы определять сегодня или завтра европейскую идентичность⁴.

Следует добавить и еще одно соображение. Открытие Европой категории универсального не было достижением единой Европы, ставшей политическим целым, но, напротив, — Европы, разделенной на соперничающие нации. Есть кричащее противоречие в том, что Европа открывает единство рода человеческого в то самое время, когда до крайности обостряются ее собственные разделения. Однако надо уточнить характер этих разделений. Европа разделилась на относительно немногочисленные политические тела, к тому же сравнимые по своей силе, так что ни одно из них не могло установить свое господство на длительное время; в XVII и XVIII веках такое положение называли “всемирной монархией”. Вековым законом Европы был закон европейского равновесия, пусть неустойчивого, меняющегося, возникающего в результате соперничества и даже войн, но все-таки равновесия. По-видимому, такая политическая формула — соперничество ограниченного числа относительно равных политических тел в едином цивилизационном поле — особенно благоприятствует историческому творчеству. Некоторое время тому назад я, вслед за Тибодэ и некоторыми другими исследователями, сопостав-

лял войну 1914–1918 годов с Пелопонесской войной. Если сравнение этих двух катастроф обосновано, то, может быть, имеет основание и параллель между достижениями Европы и древней Греции: и там, и здесь одна и та же формула обнаруживает свою плодотворность. С чем же связана такая плодотворность? Жан Бешле предлагает следующий ответ: “Любое нововведение могло почти мгновенно распространяться в культурном поле, потому что для этого существовали благоприятные условия: все участники, воспринимающие нововведение, были так хорошо к нему подготовлены, что возникало ощущение, что они его ждали или даже сами были его первооткрывателями”⁵.

Мы замечаем, что эти весьма поучительные исторические наблюдения вызывают, вместе с тем, большое смущение. Из них настойчиво напрашивается вывод, что плодотворность Европы имеет главной своей причиной ее разделенность, в частности — разделенность на нации. Если сегодня существует такая вещь, как Европа, то этим, как ни парадоксально, мы обязаны ее разделению. Конец соперничества между европейскими нациями означал бы в таком случае не залог будущего расцвета Европы, но, напротив, решительный подрыв ее вековых жизненных сил. Жан Бешле, являющийся, насколько мне известно, сторонником европейского объединения, делает по этому поводу меланхолическое замечание: “Политическое объединение Европы разрушило бы эту диалектику [...]. Если упадок европейского гения должен стать результатом решения, предлагаемого, чтобы спасти Европу от натиска варварства, то перед нами парадокс, который следовало бы обдумать философам будущего”⁶.

* * *

Какие же выводы вытекают из этого краткого обзора? Разумеется, мы не в состоянии предложить практические рекомендации, например “программу для политической Европы”. Но мы пришли к более ясному осознанию политической проблемы, стоящей перед Европой. Мы пришли к осознанию того, что политическое тело определяется прежде всего политически, а не экономически или “культурно”, и что Европа страдает от политического недуга: от политической нерешительности или неопределенности. Создать политическое тело и дать ему жизнь означает сло-

жить нечто общее, “сложить вместе”. Люди — это политические животные, потому что они “складывают вместе”. Мы должны сделать общими некоторые вещи, чтобы конкретизировать человеческую универсальность, которая в ином случае останется в сфере неопределенности, чистой потенциальности.

Какие же вещи мы должны сделать общими? Аристотель употребляет поразительную формулу. В городе, говорит он, граждане “объединяют и делают общими действия и умы”⁷. Иначе говоря, они действуют и обсуждают *сообща*. Проблема европейцев состоит в том, что они не знают, что именно они хотят объединить. Чтобы обойти трудность, чтобы уклониться от необходимости *объединять* и делать *общим*, признавая при этом правомерность объединения, они *создают* новые общие институты, такие как Комиссия в Брюсселе или парламент в Страсбурге; но так как старые институты, правительства и национальные парламенты, продолжают существовать, возникает противостояние старых и новых институтов, институтов национальных и институтов общих, между которыми нет четкого разграничения компетенций. Текст Маастрихтского договора отличается в этом смысле особой непроницаемостью⁸. Некоторое число стран Европейского союза объединили свои валюты, создав общую валюту, евро. Это, безусловно, важнейшая инициатива, чреватая всевозможными последствиями. Благодаря евро увеличится количество общеевропейских субъектов экономической и социальной деятельности. Вызовут ли они к жизни столько раз провозглашенные, но до сих пор не обнаружившие себя общие политические институты, или, напротив, усилят институциональную путаницу, подчеркнув растущую неадекватность средств управления, будь они национальными или общеевропейскими? И конечно, если столь важный субъект политической активности, как Великобритания, будет и дальше находиться вне зоны евро, надежда на политическую плодотворность валютного союза будет основательно подорвана. Эти сомнения, эта неуверенность были бы гораздо менее опасны, если бы наши политические режимы не были исключительно демократическими. Европейский союз мог бы тогда походить на империю Габсбургов — совокупность различных политических или квазиполитических тел, удерживаемых вместе их принадлежностью к ди-

насти, которая была их единственной “общей вещью”. Но такой возможности перед нами больше нет. Чтобы принадлежать к общему политическому телу, демократические народы должны “сделать общими” гораздо большее количество вещей, чем это требовалось народам Австро-Венгерской монархии.

Необходимо подчеркнуть, что нерешительность Европейского союза относится к фактору, который обязательно требует определенности, чтобы политическая форма — какой бы она ни была, каким бы ни был ее строй — оказалась жизнеспособной. Хочу затронуть вопрос территории. Как мы уже видели, Европа охвачена стремлением к фактически безграничному расширению. Если она не расширяется еще больше и еще быстрее, то только потому, что этому мешают бюджетные ограничения внутри и демократическая незрелость — на периферии. Этот закон бесконечного расширения выражает неспособность Европейского союза определиться политически. Чем больше он расширяется, тем труднее это становится технически; этот процесс грозит поглотить основную часть их совместной энергии, но остается морально и политически неизбежным: чем больше наций включает Европейский союз в свой состав, тем сильнее ожидающие у дверей ощущают свою невключенность как тяжкое оскорбление — таков, в частности, сегодня случай Турции.

В сущности, европейцы хотели бы, чтобы демократический принцип был достаточным для определения демократической Европы как политического тела. Но это невозможно. Демократический принцип не может быть достаточным для определения политических рамок, внутри которых он осуществляется. Демократический принцип — это принцип согласия: индивид или группа готовы подчиняться только такому закону или институту, которому ранее они сами придали легитимность, прямо или через своих представителей. Этот принцип может быть осуществлен в самых разнообразных сообществах: в семье, деревне, городе, нации и так далее. В каких именно сообществах? На этот вопрос принцип не дает возможности ответить, он не включен в его состав. Европейские демократии развивались внутри сообществ, а именно — наций, предварительно созданных как раз недемократическими режимами, а именно — монархиями. Вы знаете монархический лозунг о “со-

рока королям, которые создали Францию”. Действительно, надо было создать Францию и дать народу *определиваться*, чтобы затем он мог попытаться сам управлять собой, что он и сделал во время Революции с такой резкостью и решительностью, которые заставили зашататься Европу. Монархическая аргументация против демократической республики была слаба, поскольку республиканцам было легко ответить, что детство и юность Франции прошли под монархической опекой, которая тогда была необходима и полезна, но что теперь французская нация стала взрослой и может, а следовательно, должна обходиться без опекуна и что для нее было бы постыдно желать вернуться в детское состояние. Но этот аргумент напоминает нам — и в этом его ценность, — что демократический принцип, чтобы стать реальностью, нуждается в *теле* — в народонаселении внутри установленных границ, обладающем особыми характеристиками, в *определенном* народонаселении.

Трудность и драма демократии заключается в том, что по отношению к принципу тело может быть случайным: я хочу сказать, что нет никакой необходимой связи между демократическим принципом и той или иной конфигурацией политического тела. Конечно, можно утверждать, что хотя бы в некоторых случаях такая связь указывается самим принципом: должны участвовать в совместном управлении все, кто хочет принадлежать к одному политическому телу. Но, с одной стороны, принцип самоуправления трудно реализуем, как это показал опыт Европы после первой мировой войны и как это показывает сейчас опыт Югославии. С другой стороны, он не очень помогает построению Европы, поскольку все политические тела, примыкающие в Европейскому союзу, хотят в него войти. Где остановиться? Создается впечатление, что в случае с европейским строительством демократия старается ускользнуть от печальной необходимости иметь тело. И вот она избирает себе тело, не имеющее границ, Европу в процессе безграничного расширения, Европу, противоречиво определяемую тем, что она неопределенно расширяется.

Это не может продолжаться бесконечно. Европа должна в конце концов самоопределиваться. В этом смысле три шага представляются особенно назревшими. Европа должна прежде всего определить свои границы, причем не только линии на карте или на местности; она должна устано-

вить духовные пределы, приняв для этого соответствующее решение в отношении Востока, то есть Украины и России, и в отношении Юго-востока, то есть Турции. Есть убедительные аргументы в пользу любого подхода, который она может избрать: принять Россию — исключить Россию, принять Турцию — исключить Турцию, — но такое решение должно быть принято, и оно определит Европу. Европа должна также, и, может быть, скорее, чем некоторые думают, решить вопрос не о границах (поскольку в природе их не существует), а о своем отношении к Соединенным Штатам. Ее экономический вес, а вскоре, может быть, и валютный, ставит ее перед чрезвычайно трудным политическим выбором; перед ней открываются два пути, причем оба кажутся неприемлемыми: оставаться по-прежнему гигантом, не способным зашнуровать себе ботинки, — или сделать реальной свою потенциальную силу. В обоих случаях отношения с Соединенными Штатами будут становиться все более трудными, но во втором случае конфронтация ранее небывалого типа кажется неизбежной. Короче говоря, мечта выйти из политики посредством построения Европы останется мечтой. Успех такого построения будет зависеть от того, удастся ли Европе сделать неизбежный политический выбор, то есть стать новым политическим телом с определенными территориальными границами и особым духовным обликом. Если же ее будут постигать неудачи в политической области, если это будет происходить слишком часто и слишком долго, то нет уверенности, что она сможет выжить в качестве экономического и валютного сообщества.

Примечания

¹ См. Discussion sur l'Europe (avec Jean-Marc Ferry). Paris, Calmann-Lévy, coll. "Liberté de l'esprit", 1992, p. 19.

² "Посредством установления режима конкуренции между социальными и фискальными системами, каковыми в настоящее время являются нации, равно как и в результате расширения надгосударственного регламентирования, мы приходим к сходному результату: увеличиваются шансы индивида и сужаются полномочия гражданина", — пишет Поль Тибо в Discussion sur l'Europe. *Op. cit.*, p. 40.

³ J. Baechler. "L'Europe peut-elle encore faire l'histoire?" // *Contrepoints et commentaires. Op. cit.*, p. 494.

⁴ О "философской ситуации" Европы можно прочесть в проницательной статье Филиппа Рейно: *Philippe Raynaud*. "De l'humanité européenne à l'Europe politique". // *Les Etudes philosophiques*, juillet-septembre 1999, p. 375–381.

⁵ "L'Europe comme réalité et comme projet", *Contrepoints et commentaires. Op. cit.*, p. 473.

⁶ *Ibid.*, p. 473a–474.

⁷ *Aristote*. *Ethique à Nicomaque*, 1126 b, 11–12. (Сноска автора неточна. Возможно, имеются в виду следующие строки из "Никомаховой этики": "говорят о единомыслии в государствах, когда граждане согласны между собой относительно того, что им нужно, и отдают предпочтение одним и тем же вещам и делают то, что приняли сообща". "Никомахова этика". 1167a, 27–29. — Цит. по: *Аристотель*. Собр. соч. в 4 томах. Т. 4, М.: Мысль, 1984, с. 253 (прим. пер.).)

⁸ См. P. Thibaud. Discussion sur l'Europe. *Op. cit.*, p. 28.

Глава VII

Войны XX века

Нерешительность строящейся Европы или неопределенность ее территориального расширения являются отчасти выражением одного очень сильно действующего в нас аффекта: безразличия к границам или даже презрения к ним. Однако границы устанавливаются чаще всего в результате войн, или мирных договоров, следующих за войнами, если такие договоры заключаются. Безразличие к границам выражает, таким образом, наше отношение к войне, и не только наше убеждение, что война бесчеловечна или имморальна, но и что она стала бессмысленной и политически недействительной. Война за территорию, приобретение территории посредством войны представляется нам принадлежностью старой политики, потерявшей смысл, сохраняющейся лишь как политический нонсенс, как архаизм, как пережиток прошлого, как нечто, подлежащее окончательному преодолению. Эти чувства, давно уже владевшие нами, получили яркое подтверждение в ноябре 1989 года, когда рухнула Берлинская стена, а за ней исчезла и граница, разделявшая Германию на Западную и Восточную и служившая одновременно символом и материализацией линии встречи между американскими и советскими войсками в конце второй мировой войны. Мирное разрушение Стены сделало очевидным для всех: самая большая война в истории потеряла свою власть; ее политический результат, самый бросающийся в глаза, самый важный и вместе с тем самый бесчеловечный, буквально испарился за несколько дней не только без насилия, но в обстановке праздника. Это, безусловно, чрезвычайное событие вызывает естественное и законное чувство подъема.

Этот столь поразительный факт явился подтверждением, расширением и ускорением процесса стирания границ, ранее начавшегося в Западной Европе. Рейн уже дав-

но потерял свое политическое и военное значение. То же самое произошло с Эльбой и начинает происходить с Одером и Нейсе! Слова, еще недавно напоминавшие о минувшей войне и таившие угрозу войны грядущей, снова стали обычными географическими названиями. Мы могли бы, таким образом, безмятежно предаться мечтам о скором исчезновении войны, о наступлении нового и наконец-то гуманного политического порядка, при котором война больше не будет средством решения политических проблем.

Однако другие феномены, недавние или жгуче современные, говорят нам, что утверждать, будто с войной покончено, было бы слишком поспешно, и что прощаться с оружием еще рано. В то самое время, когда следы войны исчезают в центре Европы, когда европейское строительство делает немислимой войну между нациями, входящими в Европейский союз, что-то вроде военного очага разгорается на юго-востоке континента, на Балканах. Почти все государства, ранее входившие в Югославскую федерацию, оказались вовлеченными в военные действия или акты насилия большего или меньшего масштаба. Кризис в Косово удалось сдержать только благодаря массивному вмешательству НАТО с применением наиболее современных военных средств. Если демократическая революция в Сербии прервала разрушительный процесс, захвативший за последние десять лет весь этот регион, и позволила его народам надеяться на установление мира и правового устройства, то ситуация в целом остается крайне неустойчивой из-за статуса Черногории, ненадежного положения Македонии и того факта, что в Боснии и Косово управление осуществляется иностранной оккупационной администрацией, так что мир там обеспечивается присутствием тысяч американских и европейских солдат.

В нашей реакции на военное положение на Балканах преобладали гуманитарные соображения, что вполне понятно: акты насилия и жестокости совершались теми самыми людьми, которые до этого спокойно и даже дружески жили бок о бок со своими будущими жертвами. Каждый из нас легко согласится с тем, что произошедшее там является человеческой катастрофой, но относительно политического значения этих событий возможны разногласия. Одни полагают, что речь идет о периферических судорогах, которые не получают более широкого распростра-

нения; другие же думают, что эта рана, открывшаяся на южном боку Европы, может расширяться и поставить под вопрос оптимистические гипотезы, на которых основывается все современное европейское строительство. Пессимистическая школа не преминула сослаться на трагическое звучание слова Сараево, напоминая, что, подобно тому, как произошедшее в этом городе убийство эрцгерцога послужило искрой, из которой в 1914 году разгорелось пламя войны, поглотившей Европу, так и нынешние балканские кризисы рискуют распространиться и охватить всю Европу.

Я не буду здесь делать выбор между пессимистической и оптимистической гипотезами. В душе каждого борются надежда и тревога. Недавние события в Сербии, как я уже сказал, склоняют к надежде, но кризис в Македонии вызывает беспокойство. Я замечу, что, хотя сближения типа “от Сараево до Сараево” весьма соблазнительны, обстоятельства на Балканах сегодня весьма отличны от тех, которые были в 1914 году, и произошедшие изменения в значительной степени являются следствием войны 1914–1918 годов. В частности, исчезла Австро-Венгрия. Однако именно хрупкость этой многонациональной империи, чувствовавшей угрозу в сербском ирредентизме, побудила венское правительство занять непримиримую позицию, которая, приведя в действие систему договоров, развязала мировую войну. Теперь таких условий для распространения кризиса больше нет. Вместе с тем, югославский и балканский кризис сегодня, возможно, содержит в себе другую, более скрытую угрозу. В том виде, в каком он существует и вызревает сегодня, этот кризис имеет такие политические последствия, которые затрагивают всю Европу и саму идею европейского строительства. Он ставит перед всеми не терпящий отлагательства вопрос: способен ли Европейский союз обеспечить приличествующий порядок в своем непосредственном окружении, географически принадлежащем к Европе? Вопрос следует поставить даже в более общей форме: Европейский союз является создателем порядка, или только его потребителем — в то время как порядок устанавливается и поддерживается Соединенными Штатами?

Если оказывается, что Европейский союз не способен навести удовлетворительный порядок на Балканах, это

“внешнее” поражение будет иметь тяжелые последствия “внутри”: все политические амбиции Европы окажутся иллюзией или даже обманом, и это ощущение лжи, распространяясь, нанесет опасный удар по европейской идее, пользующейся сейчас таким доверием. Не исключено, что Соединенные Штаты не захотят до бесконечности быть гарантом европейского порядка, в то время как сам Европейский союз похвастается своим богатством и силой и требует паритета с Соединенными Штатами. Во всяком случае, опыт недавней войны в Косово, как и нынешние беспорядки в регионе, показывают, что установление и поддержание достойного политического порядка на Балканах еще долго будет зависеть от наличия военных средств, которые по своим качественным и количественным показателям относятся к средствам войны, а не к средствам “поддержания порядка” или “гуманитарного вмешательства”. Короче, с войной Европа не покончила. Европейцы Европейского союза, то есть самые “продвинутые” европейцы, никак не удосужатся объявить в одностороннем порядке, что “война окончена”. Как бы им ни хотелось окончательно оставить войну в прошлом, они вынуждены понять, что, по формуле Пеги, “военные реальности имеют первостепенное значение”.

Я мог бы на этом прервать свое введение к размышлениям о войнах в XX веке. Но Европа — это только часть мира. Надо сказать и об Азии, потому что, если сегодня существует угроза больших войн, то скорее в Азии, чем в Европе. В то время как в Европе последствия второй мировой войны и холодной войны в основном ликвидированы, дело в Азии обстоит иначе. Политическое разделение Германии стало воспоминанием, а разделенность Кореи — реальный факт, имеющий огромное значение, источник постоянного и острого кризиса в особенности из-за жестокости и ненормальности северокорейского режима. В отличие от того, что происходило в Германии, в Корее в 1950–1953 годах разразилась большая война по обе стороны демаркационной линии. С другой стороны, Япония, в отличие от Германии, так по-настоящему и не признала свою ответственность ни за развязывание войны на Тихом океане, ни за преступления, совершенные ее армией на оккупированных территориях. По конституции, составленной под диктовку Макартура сразу после окончания вой-

ны, Япония не имеет права на армию, а только на силы самообороны, содержание которых не должно превосходить 1 процент общих бюджетных расходов. Короче, японцы все еще находятся под американским протекторатом. Наконец, если Гонконг и Макао были вновь поглощены Китаем, вопрос о Тайване остается открытым. Китай продолжает утверждать с неизменной непреклонностью свое “святое право” вернуть себе остров, если понадобится, то и силой. Вообще Китай довольно вызывающе прибегает к политике свершившегося факта, захватывая силой спорные острова Южно-Китайского моря; другие прибрежные государства заявляют протесты, но поделать ничего не могут. За недостатком времени я могу только упомянуть о постоянном напряжении между Индией и Пакистаном, которые теперь официально стали ядерными странами. Короче, в отличие от Европы, где беспорядки происходят только на периферии, Азия сегодня все еще глубоко не стабильна, армии там находятся в состоянии постоянной готовности, и сценарии больших войн, способных распространиться на весь земной шар, настолько же реальны в этой части света, насколько они мало вероятны в Европе.

Я думаю, что было полезно напомнить обо всех этих фактах, заполняющих газеты, и посмотреть на них обобщающим взглядом. Любое размышление о политике включает в себя факт войны как один из аспектов и одну из возможностей политической ситуации.

* * *

Уделить место войне при анализе политического порядка было необходимо, но при этом имеются две веские причины, часто мешающие нам рассматривать войну всерьез. Эти два мотива разного порядка имеют тенденцию смешиваться и почти сливаться в сознании и сердце добропорядочного гражданина наших демократий.

Прежде всего, имеется моральное убеждение, что война — это зло, а в глазах некоторых — самое великое зло, и что, следовательно, уделять ей место в общем политическом пейзаже значит проявлять к ней сомнительную склонность. В конце концов, ведь произносили в ее честь похвальное слово некоторые писатели и философы, причем достаточно известные. А раз так, то изучение войны не может не подстегивать военную лихорадку. Это серьез-

ное возражение, и от него нельзя отделаться, сославшись на различие между фактами и ценностями, заявив, к примеру: я изучаю войну как факт, но оцениваю этот факт полностью негативно. Такая отговорка не работает прежде всего потому, что войны разного типа требуют разной оценки: одни войны мы должны рассматривать как целиком преступные, другие — как полностью законные (например, те, которые ведутся, чтобы остановить первые). Однако, чтобы вынести такое суждение, мы должны рассмотреть войну в ее контексте, установить ее причины, проанализировать, какие режимы принимают в ней участие, какие цели они преследуют. Такое различающее суждение предполагает, таким образом, предварительный политический анализ данной войны. Именно поэтому, если мы принимаем всерьез моральное значение войны, мы должны быть способны дать ее политический анализ, поскольку только в политическом контексте она раскрывает свой смысл или свою бессмыслицу, обретает свое моральное содержание. Можно сказать так: те, кто ограничивается осуждением войны, реально ее не осуждают, потому что не знают, что она из себя представляет.

Второй мотив тоже основан на постулате, что “войны не должно быть”, но не столько из-за того, что она аморальна, сколько из-за того, что она анахронична, соответствует варварскому состоянию, из которого человечество, в принципе, давно вышло. Современные войны, стало быть, ведутся варварскими народами, а если цивилизованными, — то это возврат к варварству и причины такого возврата подлежат изучению. Эта идея господствовала на протяжении XVIII и значительной части XIX веков. Она была поколеблена великими войнами XX века, но не исчезла и сегодня насчитывает немало сторонников. Наиболее четкое выражение она получила у последователей Сен-Симона, которые предложили такую философию истории, согласно которой индустриальное общество закономерно, неотвратимо приходит на смену военному, а эксплуатация природы — на смену эксплуатации человека человеком. Отсюда — категорические формулы, которые мы встречаем, например, у Огюста Конта: “Все действительно философские умы легко и с величайшим удовлетворением, как интеллектуальным, так и моральным, согласятся с тем, что, наконец, настала эпоха, когда серьезная и дли-

тельная война должна полностью исчезнуть у элиты человечества”¹. Или еще: “Все разнообразные общие средства рационального исследования, применимые к политическим изысканиям, дружно и решительно доказывают неизбежную исходную тенденцию человечества к преимущественно военной жизни и столь же неотвратимую конечную тенденцию к жизни преимущественно индустриальной”².

Если эта идея получает наиболее последовательное выражение у сен-симонистов, то как общее достояние она принадлежит большинству философских школ и политических партий. Интересно посмотреть, какую форму она приобретает у одного из выдающихся авторов рубежа XVIII и XIX веков Бенжамена Констана. Воспитанный в духе коммерческого оптимизма XVIII века, представителем которого был Монтескьё, полагавший, что развитие торговли неизбежно делает нравы более мягкими и мирными, Констан стал свидетелем войн Революции и Империи, которые, казалось, бесспорно доказали тщетность надежд деятелей Просвещения и ошибочность их прогнозов. Он постарался примирить свои надежды и свой опыт, утверждая, что для современной Европы война является анахронизмом, что она предполагает столь же анахронический политический режим — он имел в виду режим “узурпатора” Бонапарта — и что ни узурпация, ни война не могут быть длительными в современной Европе. Он развивает эту идею в очень красивом эссе, написанном в конце 1813 года и опубликованном в 1814 году, — «О духе завоевания и узурпации в их отношении к европейской цивилизации». У нас нет времени, чтобы изучать это произведение, но я хотел бы процитировать несколько захватывающих строк из II главы:

Мы достигли эпохи коммерции, эпохи, которая с необходимостью должна сменить эпоху войны, подобно тому, как последняя должна была ей предшествовать.

Война и коммерция — это всего лишь два различных способа достижения одной и той же цели: обладать тем, чего желаешь. Коммерция есть не что иное, как воздаяние должного силе того, кто обладает, со стороны того, кто стремится к обладанию. Это попытка получить по взаимному согласию то, что уже не надеются завоевать силой. У человека, который всегда был бы самым сильным, никогда не зародилась бы идея коммерции. Именно

опыт, доказавший ему, что война, то есть применение силы против силы другого, сопряжена с сопротивлением и разными неудачами, побуждает его прибегнуть к коммерции, то есть к более мягкому и более надежному средству склонить интерес других к тому, что соответствует его собственному интересу.

Война, таким образом, предшествует коммерции. Одна основана на импульсе дикаря, другая — на расчете цивилизованного человека³.

Это великолепный отрывок, потому что Констан в нескольких строчках отразил вековой, если не тысячелетний процесс. Чем длиннее история, тем лаконичней автор. Прокомментируем коротко этот текст.

Констан излагает, или, скорее, резюмирует историю как *необходимость*. Этот либерал, когда речь заходит об общих процессах человеческой истории, оказывается таким же детерминистом, как сен-симонисты и марксисты. Почему история подчиняется необходимости? Потому что люди, все и всегда, стремятся к одной цели: “обладать тем, чего желаешь”. История, следовательно, состоит в последовательной смене средств, используемых людьми для достижения того, к чему они стремятся, средств, все более адекватных, так как люди учатся на опыте. Они начинают с войны, ибо это грубое средство дает немедленный результат, но результат ненадежный; они кончают тем, что прибегают к коммерции, средству более медленному, но более мягкому и надежному. Война — это “импульс дикаря”, коммерция — “расчет цивилизованного человека”.

Является ли этот анализ Констана до конца убедительным? Можно заметить, что, дабы сделать переход более достоверным, более естественным, Констан сближает войну и коммерцию и приписывает им больше общего, чем, быть может, у них есть на самом деле. Действительно ли у них “общая цель”? Можно сказать, что Констан “коммерциализирует” войну и в то же время приписывает коммерции “воинственные” наклонности. Точнее, он в большей мере “коммерциализирует” войну, чем приписывает коммерции “воинственные” наклонности. “Получить то, что хочешь” — эта обобщающая формула, быть может, и в самом деле резюмирует цель коммерции. Но война? Война не сводится к грабежу и материальным приобретениям.

Точнее, даже грабеж и материальные приобретения содержат на войне некий моральный элемент, совершенно чуждый коммерции в собственном смысле слова: желание победить врага, одержать над ним верх. Констан растворяет стремление победить в стремлении приобрести. Он принимает как саму собой разумеющуюся психологию индивидуального присвоения, “буржуазную” психологию.

В то же время мы должны признать, что разделяем его предпосылку, что его психология свойственна также и нам. Мы думаем, что желание благосостояния и комфорта более разумно, естественно и человечно, чем жажда славы или стремление победить. Действительно, демократические общества проявляют страстное стремление к комфорту, в то время как честь в традиционном, воинском смысле слова находится на пути к исчезновению, даже если мы встречаем ее, в смягченной и мирной форме, в спортивных состязаниях и экономической конкуренции. Так что современные европейцы вновь оказались в политической и моральной ситуации Констана: они утверждают, что войне больше не должно быть места не только потому, что война — это зло, но и потому, что она уже не соответствует нынешнему состоянию общества и устремлениям граждан демократических государств. В течение двух веков европейцы не переставали вести и терпеть войны, которые “не должны были бы иметь места”. Эта странная ситуация заслуживает более глубокого рассмотрения. Как наши общества, все более и более полно ориентирующиеся на коммерцию, индустрию и, следовательно, на мир, позволяют, чтобы между ними периодически разгорался огонь войны? Почему их разумные устремления в конечном счете постоянно терпят неудачу? Будет ли недавно объявленный “конец истории” опровергнут так же неумолимо, как аналогичные предсказания сен-симонистов, либералов и марксистов? Мне это, разумеется, неизвестно. Поскольку будущее от нас скрыто, единственное, что мы можем сделать, это постараться оценить роль войны в нашем веке, не потому, что минувшие войны якобы обязательно предвещают войны грядущие, но потому что войны XX века в очень большой степени определяют мир, в котором мы живем; это важно и для понимания того, насколько широка амплитуда вероятностей в политике и истории.

* * *

Прежде чем рассматривать XX век, который Раймон Арон назвал “цепной реакцией войн”, будет полезно сделать несколько кратких замечаний о предыдущем периоде. Этот период, простирающийся примерно с царствования Людовика XV по канун первой мировой войны, отмечен широкими колебаниями между мирными фазами, когда преобладало стремление к гомогенности, и фазами разделения, когда вспыхивала война. Было в основном два больших периода коммерческой и индустриальной гомогенизации: эпоха Просвещения, когда единообразие складывалось под знаком французской цивилизации и французской культуры, и XIX век после Ватерлоо, когда единообразие складывалось под знаком английской коммерции и индустрии, — и два больших периода разделений и войн: сначала войны Революции и Империи, затем — “цепная реакция войн” XX века или “Тридцатилетняя война” с 1914 по 1945 год.

Что я понимаю под этим уродливым термином — гомогенизация? Речь идет о феномене элементарном, но влекущем за собой множество последствий, которые первым великолепно описал Руссо:

Сегодня, что бы там ни говорили, нет больше французов, немцев, испанцев и даже англичан; есть только европейцы. У всех одни и те же вкусы, страсти, нравы, потому что ни один не получил национальной формы через особое установление. В одинаковых обстоятельствах все они будут делать одно и то же; все будут говорить о своем бескорыстии и действовать как жулики; все будут говорить об общественном благе и думать только о себе; все будут расхваливать умеренность и мечтать стать Крезами; у них нет иной цели, кроме роскоши, у них нет иной страсти, кроме золота. Уверенные, что с помощью золота они получат все, чего желают, они готовы продаться первому, кто захочет их купить. Какое им дело, какому хозяину служить, законам какого государства подчиняться? Лишь бы были деньги, которые можно украсть, и женщины, которых можно совратить, и они везде в своей стране⁴.

“Есть только европейцы”, — Руссо написал эти слова в 1770 или 1771 году. Меньше чем одно поколение спустя для французов, немцев, испанцев, англичан наступит мо-

мент чрезвычайно интенсивной национальной кристаллизации, опровергнутой диагнозом Руссо, но, может быть, исполнившей его желания. Я вновь возвращаюсь к национальному феномену только для того, чтобы отметить, как война способствует кристаллизации нации. Революционные войны французов или освободительная война немцев решающим образом способствовали гомогенизации сообщества граждан “по восходящей”: народ, подавляющее большинство граждан, поднимаются до уровня знати, обретают благородство, принимая на себя миссию, которая до сих пор была уделом одних только благородных, — участие в войне. Тем самым они возвышаются над знатностью: особая привилегия одной касты превращается в общее право и общий долг. Благодаря войне быть человеком становится более благородным, чем быть знатным. Во Франции Виктор Гюго стал поэтом, выразившим этот энтузиазм, одновременно воинский и республиканский:

О, эпопеи войн! Бойцы второго года!
 Вы против королей стремили гнев народа!
 [...]

 Вела Свобода вас, высоким вея стягом.
 В лоб — горы, реки — вброд! И под державным шагом
 Любой рубеж стонал.
 [...]

 И троны вихрь сметал, как листья на равнине
 Осеннею порой.
 О! С молнией в глазах, сколь были вы, солдаты,
 Велики в громе битв! Растрепаны, косматы
 Шли в черном смерче вы!
 Вы излучали свет; пылая непреклонно,
 Шли, вскинув голову, дыханьем аквилона [...]⁵.

(Перевод Г. Шенгели)

Короли повергнуты в прах, а народы вознесли свои головы к небесам: таково воздействие революционной войны, одновременно уравнивающее и облагораживающее.

В Европе века Просвещения, во “французской Европе”, люди, стоявшие выше народа (духовенство, дворянство, ученое сословие), распределялись по горизонтальным транснациональным слоям, гомогенным, объединенным общим языком и общими нравами. Кроме того, как показы-

вает диагноз Руссо, они были объединены общей психологией: под возвышенной и блестящей внешностью, аристократической или церковной, таились буржуазные вожделия и стремление к комфорту. Когда Руссо говорит: “Есть только европейцы”, — это значит: есть только буржуа, нет больше граждан⁶. Войны Революции и Империи производят новую гомогенность и новую гетерогенность: теперь европейцы объединяются и походят друг на друга внутри национальных рамок, они различаются и хотят различаться по национальной принадлежности. Руссо говорил: “У всех одни и те же вкусы, страсти, нравы, потому что ни один не получил национальной формы через особое установление”. Так вот: теперь все они постараются придать себе национальную форму через особые установления, и прежде всего это сделают немцы, которые восстанут не только против наполеоновских армий, но и против французского языка и французской цивилизации. Немецкий язык становится для них защитой и источником силы, они стремятся очистить его от галлицизмов и латинизмов.

Выдающимся документом, в котором сформулирован проект германизации немцев, стали *Речи к немецкой нации*, произнесенные Фихте зимой 1807–1808 года, то есть некоторое время спустя после того, как Пруссия была разгромлена под Иеной в 1806 году. Фихте повторяет диагноз Руссо и превращает его пожелания в проект. Точнее, проект реформ, который предложил полякам Руссо, движимый общечеловеческой доброжелательностью, был со всею страстью подхвачен Фихте и обращен к его собственному народу: “Я обращаюсь к немцам и говорю только о немцах...”⁷. У нас нет времени, чтобы изучать это поразительное произведение, но будет полезно резюмировать аргументацию первой *Речи*. Диагноз, который ставит Фихте современной ситуации, предельно радикален, радикальнее, чем у Руссо: в наше время царит эгоизм, все связи разрушены под воздействием голого расчета. *Целое* потеряло свою власть. Речь идет о том, чтобы восстановить социальные связи по ту сторону расчета, удовольствий и страданий. Средство от нынешней болезни — восстановление общего национального **Я** посредством национального воспитания. Раньше воспитание было частичным в двух смыслах: оно было обращено только к части индивида и только к части общества. Теперь требуется воспитание, кото-

рое будет культивировать все немецкое и стирать все различия, природные и социальные. Проект Фихте является одновременно и радикально демократическим, и радикально националистическим. Он направлен прежде всего на разделение наций. В нем нет явной воинственности (Пруссия только что была разгромлена под Иеной), но способность и решительная готовность к войне выступают как осуществление и завершение этого разделяющего нации проекта.

Таким образом, Европа за короткий срок перешла от “горизонтальной” гомогенности, характерной для цивилизации Просвещения, к гомогенности с вертикальными разделениями по нациям, охваченным отныне страстным желанием быть самими собой. В этом смысле Европа перешла от гомогенности к гетерогенности. Однако феномен этот сложен, в нем имеются противоречивые аспекты. Европа XIX века, Европа национальных разделений, является также Европой, которая гомогенизируется на новых основаниях. Принцип национальностей является, конечно, разделяющим, но в той мере, в какой он начинает преобладать по всей Европе, он становится также и принципом морального единства. И европейские народы, вовлеченные в этот процесс демократизации и национального самоопределения, тяготеют к тому, чтобы отличаться друг от друга, но и к тому, чтобы походить друг на друга; возникают новые различия, но одновременно и новые сходства: дети крестьян, получив школьное образование во французских школах, становятся французами, а получив образование в немецких школах, — немцами; следовательно, там, где раньше были крестьяне, походившие друг на друга в качестве крестьян, оказываются французы и немцы, которые отличаются и хотят отличаться друг от друга. Одновременно они начинают походить друг на друга, но уже по-новому — как образованные и активные граждане, как избиратели в современном государстве с представительной системой.

Вот почему XIX век, родившийся в обстановке долгой и жестокой войны, стал в Европе веком замечательно мирным. И, конечно, этот мир в буржуазной Европе питал уверенность сен-симонистов в том, что эпоха войн осталась позади. Каждый народ обратился к своим делам, будь то политическое объединение, если он был раздроблен на

разные государства, как итальянский и немецкий народы, будь то объединение социальное, как в случае Франции. Европейские нации, таким образом, не проявляли особого экспансионизма или воинственности, во всяком случае на собственном континенте (вне Европы многие из них были заняты сколачиванием империй). Тем не менее, процесс национальной унификации нарушает *status quo* и создает поводы для войны. Так, после 1815 года, кроме Крымской войны (1854–1855), в Европе возникли конфликты в связи с итальянским единством (франко-австрийская война в 1859 году), немецким единством (война между Пруссией и Австрией в 1866 году, франко-прусская война 1870 года). Эти войны были краткими и потому не столь разрушительными. В той мере, в какой они были связаны с осуществлением принципа укрепления наций, принципа, общего для всех европейцев, они могут рассматриваться как стабилизирующие. Таким образом, рассматривая их в контексте Европы XIX века, мы должны будем констатировать установление достаточно целостного и мирного порядка и нам станет понятен оптимизм европейцев, кажущийся нам таким странным и даже непростительным теперь, когда мы знаем продолжение истории.

Конечно, следует добавить, что этот общий принцип национального самоопределения принимал различные формы в разных странах; особенно это относится к Франции и Германии, которые по своей мощи намного превосходили все другие страны континентальной Европы. Расхождения между этими двумя странами, особенно обострившиеся в связи со спором из-за Эльзаса-Лотарингии, привели их, начиная с 1870 года, к враждебному противостоянию. Я не хочу утверждать, будто французский национализм и немецкий национализм были разными по своей природе. В принципе оба они были законны, а на практике оба могли быть одинаково отвратительными или абсурдными. Я уже имел случай говорить о том, что каждая нация содержит в себе одновременно французскую идею и немецкую идею. Вместе с тем, особая опасность была связана с некоторыми идеологическими обоснованиями немецкого национализма: аргументация, основанная на языке и расе, в известном смысле вполне естественная для народа, или германоязычного населения, разбросанного между Рейном и Волгой, имела тенденцию отрывать национальный принцип от

принципа демократического, тогда как только объединение этих двух принципов — и мы об этом уже говорили — содержит в себе возможность нового европейского порядка, мирного и толерантного. Принятая немцами аргументация грозила в конце концов превратить национальный принцип в нечто другое, в империалистическую и прикровенно расистскую идеологию. Но в конце XIX и начале XX века дрейф в этом направлении был пока только возможен; потенциально опасные идеи не обязательно ведут ко всем тем несчастьям, которыми они чреваты. Впрочем, не одни немцы говорили о “расе”, в то время это было широко распространенное понятие. Именно войне предстояло актуализировать этот порочный потенциал, этот бич, который мог бы навсегда остаться в царстве возможного, и тогда он не помешал бы европейским национализмам прийти к устойчивому взаимопониманию. Политический и идеологический конфликт между Францией и Германией, конфликт, если угодно, экзистенциальный, выкристаллизовался вокруг вопроса об Эльзасе-Лотарингии. Однако, какой бы болезненной ни была потеря двух провинций на востоке, Франция не была готова начать войну, чтобы вернуть их себе. Первая мировая война зародилась не на берегах Рейна, но на периферии Европы, в неустойчивой Балканской зоне, где новый принцип национального самоопределения подтачивал старые многонациональные империи. В этом смысле, именно нелепость империй, в большей мере, чем национальные страсти, стала ближайшей причиной большой войны. Во всяком случае, надо отдать должное Ренану, ясно увидевшему опасность, заключенную в языковой и расовой версии национализма. В одном из писем, адресованных Давиду Штраусу, историку и критику христианства, каковым был и сам Ренан, он писал в весьма красноречивой и решительной манере:

Наша политика — это политика, основанная на праве наций; ваша — это политика рас. Мы думаем, что наша лучше. Слишком категоричное деление человечества на расы, — помимо того, что оно научно ошибочно, поскольку слишком мало стран заселено людьми действительно чистой расы, — может привести только к войнам на уничтожение, “зоологическим” войнам, аналогичным тем, которые ведутся за выживание некоторыми видами грызунов или хищников. Это означало бы конец того плодотворного

творного смешения многочисленных и необходимых элементов, которое именуется человечеством. Вы подняли в мире знамя этнографической и археологической политики вместо политики либеральной; такая политика станет для вас фатальной⁸.

* * *

Итак, мирный XIX век, начавшийся в 1815 году, завершится в 1914. И начнется “цепная реакция войн”, которая характеризует или, иначе говоря, определяет XX век. Мы приступаем к последнему разделу этой главы. Конечно, я не собираюсь читать вам курс истории, предполагая, что основные узлы исторического процесса вам известны. Речь скорее пойдет об изучении роли войны как причины в политическом, моральном и даже экономическом развитии этого века. Такое исследование необходимо, если мы хотим познать самих себя: войны XX века во многом способствовали тому, что мы стали такими, как есть. Оно также даст нам возможность поразмышлять над более общей темой, которую в предварительном порядке я сформулирую так: если война сыграла столь решающую роль и привела к столь значительным последствиям на континенте, население которого в этом веке было в принципе занято мирным использованием природы, то это может служить доказательством, что утилитарная, буржуазная психология *Ното оeconomicus* — психология расчета, оптимизирующего собственный интерес, — не может считаться достаточной для определения всего, что есть в человеке. И эта истина, если, разумеется, это — истина, окажет влияние на наше видение будущего.

В этом исследовании я буду опираться на работы Раймона Арона по истории XX века, которые недавно были изданы в виде книги под названием: “Взгляд на историю XX века. Антология”⁹.

Прочтем сначала несколько общих положений Арона, изложенных в тексте, первоначально опубликованном в 1957 году под названием “Нации и империи”. В тот момент двумя фактами были, с одной стороны, американско-советский кондоминиум, а с другой — процесс деколонизации. Автор делает следующее замечание: “Дважды случилось так, что только угроза немецкой гегемонии заставила Соединенные Штаты осознать свою гигантскую силу. Потребовалось истощение европейских наций, чтобы Советский

Союз предстал непобедимым в своих собственных глазах и в глазах окружающих. Даже если не война создала силы, доминирующие в сложившейся обстановке, то именно она способствовала их выявлению. [...] Войны обнажили противоречие между принципом, на котором был основан порядок в Европе, и принципом, на котором покоились европейские империи за пределами Европы”¹⁰.

Будем исходить из этих простых положений. Нам не нравится признавать за войной причинную роль потому, что, как я уже говорил, нам кажется, будто тем самым мы признаем за ней некую заслугу. Здесь Арон, не приписывая войне причинной роли, констатирует ее выявляющее значение. Экстремальность войны выводит наружу основные элементы ситуации, которые в условиях путаной невнятности мирной жизни долго остались бы скрытыми. В 1917 году вступление Америки в европейскую войну обнаружило новое соотношение мировых сил; оно его раскрыло, выкристаллизовало, сделало реальным, тогда как до этого оно было лишь потенциальным.

Конечно, война не только выявляет скрытые факты, она сама является фактом, иногда решающим. Говоря о войне 1914 года, Арон пишет немного далее: “По своему размаху и последствиям эта война превзошла события, которые ее вызвали. Она сама по себе стала решающим фактом, для которого конфликт наций стал лишь поводом”¹¹. Достигнув некоего предела по своему размаху и продолжительности, война перестает зависеть от породивших ее причин. С этого момента она становится причиной нового ряда следствий, вытекающих из нее и только из нее. Например, установление коммунистических режимов в Восточной Европе — а ведь это был исторический феномен немалого значения — стало прямым результатом наступления Красной армии: “В наше время режимы и идеологии идут вслед за армиями”¹². В другом тексте Арон говорит: “Войны по сути своей непредсказуемы. Но войны XX века были еще более непредсказуемыми, чем прежде. В своем развитии они переворачивают ситуации, из которых возникли. Не источник конфликта и не мирный договор, а сражение само по себе является в них определяющим фактором и влечет за собой далеко идущие последствия”¹³.

Следующий текст озаглавлен “От Сараево до Хиросимы”¹⁴. Он позволит нам углубить уже затронутые темы. Од-

на из характеристик века — это потеря меры: безмерность войн, безмерность преступлений, связанных с войной, безмерность преступлений ради преступлений, получивших в конце второй мировой войны наименование “преступлений против человечества”. Откуда возникла эта утрата меры? Это один из самых трудных вопросов, на него невозможно ответить с уверенностью. Мы снова столкнемся с ним, когда будем изучать тоталитарные режимы. Арон же рассматривает его в связи с решающим эпизодом первой мировой войны, вступлением в нее Соединенных Штатов в 1917 году; этот же эпизод, как мы уже видели, в известном смысле явился и переломным событием века. Вот что пишет Арон:

Одна только американская интервенция представляет собой беспрецедентный факт в истории, все значение которого открывается ретроспективно. Ее главной причиной была возросшая техническая оснащенность военных действий.

Мотивом вмешательства, как известно, было объявление германским правительством безжалостной подводной войны в нарушение обязательств перед Вашингтоном, принятых несколькими месяцами ранее. Именно новая техника морской войны, противоречившая человеческим правам, как их тогда понимали (но им противоречила также и объявленная Великобританией морская блокада Германии), ускорила решение Соединенных Штатов, неизбежным следствием которого стало поражение Второго Рейха.

С тех пор делались попытки преуменьшить значение этого мотива. [...] Но осознали ли бы американцы свою солидарность с Великобританией, если бы техника подводной войны не поставила под вопрос господство английского флота и не обнаружила такой военно-морской потенциал Германии, который заставил всех страшиться мира, не менее свирепого, чем сами сражения, — мира по-карфагенски?

Было бы нелепо недооценивать значение чувств и идеологий. В кризисные моменты родственная близость между британцами и американцами рассеивает взаимные недоразумения, раздражение, злобу. Написав на своих знаменах священные слова “демократия и свобода”, Антанта привлекла к себе симпатии всех классов американского общества. Язык, на котором говорили представители Союзников, был услышан на всех континентах, потому что это был язык универсальных чувств. Кре-

стовый поход с целью сделать мир *safe for democracy** встречал отклик повсюду (или казалось, что встречал). А какой смысл за пределами Германии имел лозунг защиты немецкой культуры?

Идеология склонила американское общественное мнение к вступлению в войну, она воспламенила и поддерживала энтузиазм молодого народа. Но, вопреки всему, решающим фактором был прежде всего фактор материального порядка¹⁵.

Арон не доктринер. Одновременно с аргументацией в пользу своего тезиса он приводит и противоположные доводы. Вы видите, в чем суть вопроса. Привело ли нападение немецких субмарин на американские торговые суда к тому, что выявилась и выкристаллизовалась существенная солидарность между американцами, с одной стороны, и англичанами и французами, с другой, а это ускорило американское военное вмешательство, которое в любом случае было неизбежно? Или же оно (нападение) действительно *явилось причиной* вмешательства, которого в ином случае не произошло бы? Арон четко высказывается в пользу второй гипотезы, прекрасно представляя себе также и аргументы в пользу первой. И если верна вторая гипотеза, то это означает, что новое техническое средство, субмарина, явилось причиной решающего увеличения масштаба войны и ее выхода за пределы нормы.

Можно отметить, что этот эпизод, так заинтересовавший Арона, привлек внимание и другого компетентного аналитика политических и военных событий — Шарля де Голля. В интереснейшей книге “Раздор в стане врага”, вышедшей в 1924 году, де Голль исследует вопрос: по каким причинам немцы, вопреки их военному превосходству, упустили победу в первой мировой войне? Он тоже придает решающее значение началу подводной войны, которая была навязана канцлеру Бетман-Хольвегу в результате давления военных, прежде всего контр-адмирала Тирпица. Де Голль думает, так же, как и Арон, что эта акция изменила направление американской политики, тогда как еще незадолго до нее президент Вильсон говорил о своей готовности выступить в качестве посредника. Но в отличие

* Сохранный, надежный для демократии (англ.).

от Арона де Голль делает акцент не на техническом, а на моральном аспекте: в его глазах развязывание безжалостной подводной войны выражает духовную ущербность немецких вождей, является ее прямым результатом. Де Голль пишет:

Немецкие военные вожди, которым надо было направить и согласовать такое множество усилий, проявили отвагу, предприимчивость, волю к достижению цели, мощь в использовании военных средств, и конечная неудача не умалила блеска их достоинств. Быть может, наше исследование, а точнее, простое изложение фактов, раскроет общие недостатки этих выдающихся людей: склонность к чрезмерным замыслам, страсть любой ценой увеличивать свое личное могущество, презрение к границам, начертанным человеческим опытом, здравым смыслом и законом¹⁶.

И де Голль специально останавливается на разоблачении ницшеанской философии, которая послужила толчком и обоснованием чрезмерных амбиций немецких вождей.

Аргументы Арона и де Голля совместимы и даже в каком-то смысле дополняют друг друга. Вместе с тем, они по-разному расставляют акценты. Точнее, они по-разному объясняют то, что оба характеризуют как “чрезмерность”. Сразу за процитированным выше пассажем Арон ставит главный вопрос:

Мы не перестаем задаваться вопросом о причинах войны. Но не задумываемся о том, почему она приобрела гиперболические масштабы. [...] Участники войны с самого начала ставили перед собой безграничные задачи, или такие задачи возникали по мере того, как возрастали размеры насилия? Страсти вызвали к жизни чрезмерные технические средства, или же техническая чрезмерность развязала страсти? Не без оговорок и смягчений, признавая взаимодействие обоих факторов, я все же скажу, что “мотором” эволюции в эту эпоху была техника¹⁷.

Вопросы, которые ставит здесь Арон, представляют интерес, превосходящий рассматриваемую войну и даже войну вообще. Действительно ли техника подчиняет себе людей? Обязательно ли они делают то, что техника позволяет им делать? Обязательно ли они всегда делают то, что могут

сделать? Вопрос относится в такой же мере к гонимым манипуляциям, как и к разработке новых видов оружия. Что касается вооружений, то опыт не позволяет дать окончательного ответа ни на тот, ни на другой вопрос. Атомное оружие, действительно, было применено сразу же после своего изобретения, но затем не было использовано больше никогда. Действительно ли атомное оружие принесло с собой такую техническую чрезмерность, которая восторжествовала посредством устрашения над чрезмерностью страстей и даже над чрезмерностью самой техники?

Во всяком случае, какими бы ни были ее причины, как бы многообразны ни были ее аспекты, чрезмерность стала в XX веке фактором, который действует сам по себе. Чрезмерность войны повлекла за собой чрезмерность политических авантюр, ставших ее результатом, начиная с коммунизма. Кажется, европейцы, пройдя через испытания Большой войны, потеряли представление о том, что возможно и допустимо, а что невозможно и недопустимо. У них появились идеологии, утверждавшие, что все осуществимо и ничего не запрещено, что можно переделывать людей и создавать “нового человека”. Идеологии могут быть весьма различными по содержанию, но смысл их сводится именно к этому: в состоянии ли мы делать всё и имеем ли мы право делать всё? Итак, мы обнаруживаем связь между властью идеологии и опытом войны в сверхкрупных масштабах: именно война в первую очередь обучила нас тому, что всё возможно и всё дозволено. Арон пишет: “Именно техническая безмерность мало-помалу подменила цели войны идеологиями”. А идеологии породили феномен, характерный для нашей эпохи, который Арон называет “абстрактной ненавистью” и который, говорит он, “опустошает наш век”¹⁸.

Конечно, самым крупным следствием сверхмасштабной первой мировой войны стала еще более сверхмасштабная вторая мировая война. Арон пишет:

Разумеется, нельзя знать, что произошло бы, если бы компромиссный мир был заключен в конце 1916 или в начале 1917 года. Спекулировать по поводу ирреального прошлого, которое могло бы породить другую политику, — пустая трата времени. Несомненным остается, что решающие факты, вызвавшие вторую мировую войну, вытекают из непомерной протяженности

первой мировой войны и, прежде всего, из русской революции и установления в ответ на нее фашистских режимов в Италии и Германии. [...]

Все происходит так, как будто, начиная с известного градуса, насилие начинает само питать себя. Для войны, как и для расщепляющихся материалов, существует критическая масса. С 1914 года в Европе началась “цепная реакция” войн¹⁹.

Арон упоминает об интерпретации, которую некоторые немцы давали пережитому ими опыту. Безумие войны 1914–1918 годов было связано с противоречием между борьбой насмерть и сохранением суверенных государств. Система независимых государств совместима с ограниченными войнами, но не с тотальной войной. Таким образом, непомерная цена сражения могла считаться приемлемой только при условии, что плоды победы становились окончательными и неограниченными, то есть если речь шла о создании империи. Первой причиной безграничности гитлеровских притязаний были, конечно, идеи фюрера и его окружения, но не подлежит сомнению, что нацистская агрессия шла по пути, который уже наметился в ходе первой мировой войны. Весной 1918 года немецкие армии легко продвинулись в глубь русской территории, далеко за пределы границ, намеченных в Брест-Литовском договоре, и это помогает объяснить ту опрометчивость, с которой Гитлер напал на Россию в июне 1941²⁰.

Эти замечания Арона наталкивают нас на более общие соображения. Он говорит о противоречии между борьбой насмерть в сверхмасштабной войне и сохранением суверенных государств, ибо только создание империи было бы для победителя таким завоеванием, которое соответствовало бы понесенным жертвам. В контексте, напоминающем тот, с которым имеем дело мы, размышляя над Террором и опасностями, таящимися в некоторых интерпретациях народного суверенитета, Бенжамен Констан писал: “Есть массы, слишком тяжелые для рук человеческих”. По-видимому, жертвы и боины сверхмасштабных войн XX века стали последними проявлениями суверенитета, в которых он себя дискредитировал и наряду с этим исчерпал. Можно сказать: после войн XX века в области политики может существовать и сохранять свою ценность только всеобщее.

* * *

Фактически именно после второй мировой войны идея человечества с небывалой силой выходит на первый план: выработка понятия “преступление против человечества (человечности)”, создание Организации Объединенных Наций, Всеобщая декларация прав человека и так далее. То, что происходит в интеллектуальной и моральной области, происходит также в политике и армии. Правда, после войны человечество в основной своей части разделилось на два блока, но это было, если можно так сказать, разделение во имя единства. И “западный блок”, и “коммунистический блок”, оба выступали под лозунгом всеобщности: и демократия, и коммунизм были целями, которые предлагались всему человечеству. Кроме того, во главе каждого “блока” стояла страна, которая была скорее империей, чем нацией.

Это в полной мере относится к Советскому Союзу, который собрал самые разные народы под единой властью, претендовавшей на обладание истиной и господством над всей планетой. Случай с Соединенными Штатами, конечно, более сложен. Очевидно, Соединенные Штаты — это нация, но, как я уже отмечал, с ярко выраженными чертами империи: размеры, быстрота распространения от океана до океана, массовая, устойчивая и разнообразная иммиграция, отвечающая основополагающему принципу, согласно которому каждый притесняемый и несчастный является потенциальным гражданином Соединенных Штатов, — не говоря уже об их решающей роли в управлении планетой, начиная с 1917 года. Таким образом, разделение человечества после второй мировой войны на два блока представляло собой нечто вроде качественного скачка к политическому единству планеты. Рассматривая исторический процесс в такой перспективе, мы можем сказать, что человечество только что совершило еще один качественный скачок к своему единству: после краха коммунизма и его, хочется сказать “испарения”, Соединенные Штаты остаются, по выражению журналистов, единственной “сверхдержавой”, и имперское единство мира кажется близким к осуществлению. Таким образом, процесс, начатый в 1917 году вступлением американцев в первую мировую войну, пришел к своему естественному

завершению. Уже в 1918 году Макс Вебер писал одному из своих корреспондентов, что мировая гегемония Америки так же неотвратима, как была мировая гегемония Рима после второй пунической войны.

Конечно, в случае с американской империей, как это было и в случае с Римской, имперское единство мира фактически не осуществлено. Значительные части планеты, такие как Китай и мусульманский мир, не желают единства. Никто не может предвидеть, какое направление они изберут завтра или через двадцать лет. Особенно много вопросов и беспокойств возникает по поводу ислама, который, как представляется, все больше и больше соскальзывает на путь радикального отпадения, как если бы его неприспособленность к демократической жизни, известная неспособность договариваться с немусульманским миром побуждали его застыть в позиции “великого отказа”. Нынешняя неспособность ислама образумить своих членов, бросившихся в крайности небывалого террористического насилия, сможет быть преодолена только тогда, когда эта великая цивилизация сумеет найти путь к самокритике.

Во всяком случае, создается впечатление, что все более четкому осознанию единства человеческого рода: их сверхжестокость, обрушившаяся на все государства и опустошившая многие из них, заставила людей забыть о своих различиях, отказаться от них хотя бы в принципе и опереться на то, что их объединяет. Коль скоро это так, то как будто возникает возможность, если и не признать за этими войнами некий позитивный смысл, то хотя бы понять их место в общем движении, имеющем значение для всего человечества. Современный наблюдатель мог бы усмотреть в “цепной реакции войн” то, что Гегель называл “хитростью разума”: через буйство слепых страстей постепенно выходит на свет рациональный результат.

Этот оптимистический и рационалистический тезис нас не убеждает. Многие захотят перевернуть рассуждение и сказать, что опыт века, наоборот, показал безнадежную хрупкость человеческого в человеке. Во всяком случае, “оптимисты” или “пессимисты”, в спокойствии и комфорте теперь уже пятидесятилетнего мира, мы не перестаем блуждать и колебаться между, с одной стороны, отдельными политическими телами, именуемыми нациями и

ставшими в результате войн XX века не способными оправдать свою обособленность, — и, с другой стороны, универсальной идеей человечества, которую мы не можем конкретизировать. Таким образом, последствия европейских войн продолжают чувствоваться в самой интимной глубине индивидуальной и социальной жизни. Только эффективное строительство политической Европы, трудности которого нам известны, могло бы доказать, что европейцы духовно преодолели запуганность войной: эта “конкретная универсальность” продемонстрировала бы всем, что война, по крайней мере, долгая война XX века, действительно закончилась.

Примечания

¹ *Auguste Comte*. Cours de philosophie positive. Paris, 1892–1894, 5 vol., t. VI, p. 239.

² *Ibid.*, t. IV, p. 375.

³ *B. Constant*. De la liberté chez les Modernes, éd. *M. Gauchet*. Paris, Hachette-Pluriel, p. 118.

⁴ *J.-J. Rousseau*. Considérations sur le gouvernement de Pologne, dans Oeuvres complètes. *Op. cit.*, t. III, p. 960.

⁵ *Victor Hugo*. “À l’obéissance passive”, Les Châtiments, II, 7. Цит. по: *Виктор Гюго*. Собр. соч. в 15 томах. М.: ГИХЛ, 1956. Т. 12. С. 65–66.

⁶ *J.-J. Rousseau*. Du contrat social. I, 6, note. См. *Жан-Жак Руссо*. Тракаты. Цит. произв., с. 161, сноска.

⁷ *I.G. Fichte*. Discours à la nation allemande, trad. fr. *A. Renaut*. Paris, Imprimerie nationale, 1992, p. 53.

⁸ Письмо от 15 сентября 1871 года, в *Qu’est-ce qu’une nation?* *Op. cit.*, p. 212.

⁹ *Raymond Aron*. Une histoire du XX siècle. *Anthologie*. Paris, Plon, 1996.

¹⁰ *Ibid.*, p., 16 et 17.

¹¹ *Ibid.*, p. 22.

¹² *Ibid.*, p. 59.

¹³ *Ibid.*, p. 73.

¹⁴ Он появился первоначально в 1951 году в *Les Guerres en chaîne* (“Цепная реакция войн”).

¹⁵ *Ibid.*, p. 78–79.

¹⁶ *Charles De Gaulle*. Le Fil de l’épée et autres écrits. Paris, Plon, 1990, p. 12.

¹⁷ *Raymond Aron*. Une Histoire du XX siècle. *Op. cit.*, p. 79.

¹⁸ *Ibid.*, p. 80.

¹⁹ *Ibid.*, p. 84.

²⁰ См. *Sebastian Haffner*: “Eine ganz neue Idee, die 1914 noch weit entfernt gewesen war, begann in der deutschen Politik eine Rolle zu spielen” (“Совершенно новая идея, которая в 1914 году еще только брезжила, стала играть роль в немецкой политике”). *Von Bismarck zu Hitler*, [1987], rééd. Munich, Knaut, 1989, p. 141.

Глава VIII

Возможности обмена

Наша предыдущая беседа, посвященная войнам XX века, была необычно длинной. В ней я подчеркнул значение философских концепций, предложенных в XIX веке — безразлично сен-симонистами, либералами или марксистами — и рассматривающих историю человечества как закономерный прогрессивный переход от эпохи войн к эпохе коммерции и индустрии. Впрочем, как вам известно, по мнению Монтескьё, уже в первой половине XVIII века факт развития коммерции, ее распространения и интенсификации приобретал первостепенное значение: коммерция неотделима от современности — от того, “что мы видим каждый день”¹, — поскольку она приводится в действие логикой коллективной активности, коренным образом отличной от той, которая преобладала в античных городах и монархиях нового времени. Одним словом, логику принуждения, основанную на неравенстве и чреватую войной, коммерция заменяет логикой равного и мирного обмена. Сверхмасштабные войны XX века не смогли разрушить веру в умиротворяющее воздействие коммерции; напротив, они стимулировали новые усилия, дабы поддержать и укрепить роль коммерческих обменов. Создание ГАТТ* в Женеве в 1947 году представляет собой институализацию и действенный символ этих усилий. В период конфронтации с коммунизмом Запад все более решительно выдвигал в качестве своего основного принципа “свободную циркуляцию товаров, людей и идей”. Это было естественно и политически полезно, поскольку после прекращения сталинского Большого террора репрессивный характер коммунизма проявлялся главным образом в запретах, препятствовавших такой свободной циркуляции. Построив в 1961 году Бер-

линскую стену, коммунизм выставил на всеобщее обозрение предельно простой и красноречивый символ своей бесчеловечности. Но, так энергично настаивая на значении и святости принципа свободного обмена товарами, людьми и идеями, страны НАТО действовали не только в соответствии с политической моралью демократии или задачами пропаганды. В конце концов, критика коммунизма могла быть направлена и на другие мало привлекательные его стороны. Нет, все более решительный упор на свободу циркуляции выражал сдвиг, происходивший в осознании западными демократиями их собственной сущности как все более либеральной и “коммерческой”, если понимать слово “коммерция” в том широком значении, которое оно имело в XVIII веке и которое сегодня можно наиболее адекватно передать словами “обмен”, “циркуляция”, а еще лучше — “коммуникация”. Последнее десятилетие еще увеличило престиж обмена и коммуникации, и не только потому, что крах коммунизма устранил препятствия свободной циркуляции в Европе, но и благодаря техническим открытиям, приведшим к созданию Интернета, этой мировой сети, которая устанавливает связь всех со всеми и всего со всем. Благодаря Интернету каждый индивид может вступить в коммуникацию со всеми другими индивидами, принадлежащими к той же общественной категории, и со всеми аспектами мировой жизни. Многие из нас, включая прежде всего тех, кто “принимает решения”, чувствуют, что благодаря последним изменениям коммерция совершила качественный скачок: отныне объединение человечества посредством коммуникации стало фактом, и фактом необратимым. Эти перемены, безусловно, производят огромное впечатление. Вместе с тем, не будем забывать, что надежды, которые предыдущие поколения связывали с коммерцией, неизменно оказывались тщетными. Надо, следовательно, возможно точнее оценить, что может и чего не может коммерция.

Для начала я постараюсь описать логику коммерции в ее противоположности логике традиционной политики; проанализировать коммерцию, или обмен, как альтернативу политике и дать в некотором смысле “критику политики”. Потом мы рассмотрим ответ политики, ее упреки в адрес коммерции, и сделаем это посредством анализа некоторых аргументов Карла Шмитта в его классическом труде о “концепте политики”. Затем я постараюсь очер-

* Генеральное соглашение о тарифах и торговле.

тить некоторые двусмысленности обмена, из-за которых он становится объектом как слепой ненависти, так и фанатического поклонения.

Итак, начнем с описания тех изменений, которые коммерция внесла в логику коллективной деятельности и которые стали очевидными в начале XVIII века. Около 1720 года наиболее проникательные наблюдатели приходят к убеждению, что движущие пружины человеческих отношений начинают коренным образом меняться. Раньше порядок между людьми основывался на командовании. Командование, а точнее, отношение между командованием и подчинением, рассматривалось как главный факт, как стержень человеческого порядка. И, следовательно, политика в качестве зримой организации отношения командование/подчинение, изменяющейся в зависимости от режима, оказалась в центре человеческого мира. Так было в греческом городе и в Риме, при феодальном беспорядке и при монархическом порядке европейского Старого режима, как бы эти уклады и политические формы ни различались между собой. Но вот в XVIII веке появляется на свет новый порядок, новый тип человеческих взаимоотношений, основанный не на командовании.

На чем же основывается этот невиданный порядок? Он основывается на том, что, начиная с XVII века и со все большим энтузиазмом, называют *интересом*. При старом режиме граждане, члены общества, терпимо сосуществовали постольку, поскольку они более или менее подчинялись тем, чей долг был приказывать. При новом порядке граждане, члены общества, терпимо живут вместе — *живут лучше*, чем при старом режиме, и *все лучше и лучше* — постольку, поскольку все они стремятся подчиниться общему правилу, отличному от прежнего правила командования/подчинения, который действовал вертикально, сверху вниз; новое правило, или, скорее, совет, мотив, зарождающийся в сфере денежных отношений, опирается на “правильно понятый интерес”. При Старом режиме мотивы для действия всегда приходили к действующему субъекту извне, или сверху: это были приказы “вышестоящих”, требования природы, законы Бога. При новом порядке мотивы для действия зарождаются внутри самого индивида, который сам, собственным умом решает, что

хорошо для него и его свободы и уже затем ищет самые экономичные средства для достижения цели.

Прежде чем уточнить следствия этого фундаментального изменения в мотивах человеческой активности, необходимо сделать одно замечание. Это изменение является тенденциональным, оно никогда не приходит к своему концу, никогда не завершается. Иначе говоря, “вертикальное” командование не исчезает из жизни людей, но сфера его действия все более сужается (поскольку члены общества становятся все более “независимыми”); оно также становится все более рациональным или, во всяком случае, менее авторитарным, поскольку те, кто командует, и прежде всего политические руководители, все более отдают себе отчет в том, что их правильно понятый интерес состоит в том, чтобы максимально уважать — или показывать, будто они максимально уважают, — правильно понятый интерес их сограждан или даже их подданных. Монтескье пишет:

С этого времени государям пришлось проявлять благоразумие, о котором они прежде не помышляли, так как установленная опытом несостоятельность крутых мер власти ясно доказывала, что благоденствие может быть достигнуто только кротким управлением.

Государства начали исцеляться от макиавеллизма и с каждым днем будут все более и более от него избавляться. Во всех решениях должна будет проявляться уже большая умеренность. То, что прежде именовалось чрезвычайными мерами, стало теперь, не говоря уже об ужасных последствиях подобных действий, просто неблагоразумными поступками.

Большое счастье для людей — находиться в положении, которое заставляет их быть добрыми ради собственной выгоды, в то время как страсти внушают им злые мысли².

В коммерческой системе члены общества все меньше поддаются страстям, все больше руководствуются разумом не потому, что внутренне стали мудрее, но потому, что все лучше осознают свой интерес, а система как раз и задумана для удовлетворения интересов. Шатобриан в начале XIX века выковал характерную формулу, которой была суждена долгая жизнь: он заговорил о “материальных и моральных интересах” членов общества. Конечно, страсти никогда не исчезнут полностью. Они продолжают су-

ществовать в традиционных обществах, в которых коммерческая активность еще недостаточно развилась, которые еще следуют старой логике, в том числе и в отношениях с обществами, обладающими развитой коммерческой системой. Но страсти сохраняются и внутри развитых стран, где люди продолжают до известной степени руководствоваться чувством чести, патриотизмом, гневом и так далее. Так что вертикальное командование не исчезает полностью в современных политических обществах, даже наиболее приверженных к коммерции.

Соединенные Штаты являются хорошим тому примером. Американские нефтяные компании стремятся в силу правильно понятого интереса заключать выгодные коммерческие контракты всякий раз, когда это возможно; поэтому они желают вести переговоры с нефтедобывающими странами — Ливией, Ираком, Ираном. Американское правительство считает такие связи столь же имморальными, сколь несвоевременными: они способны увеличить ресурсы режимов, которые правительство считает опасными и обозначает выражением *rogue States*. Поэтому президент Соединенных Штатов подписывает *executive order*, прямо запрещающий американским предприятиям заключать контракты или вступать в какие-либо коммерческие отношения с этими странами. Это — яркий пример эвентуального противоречия между “горизонтальной” логикой коммерческого интереса и “вертикальной” логикой политического командования.

Я возвращаюсь к главной теме этой части моего изложения — к логике коллективных действий и к их последствиям в коммерческой системе. Одна из самых важных констатаций состоит в том, что коммерческая логика является радикально эгалитарной. Коммерция *предполагает* равенство: “Коммерция — это профессия равных людей”³. Монтескье пишет это в связи с анализом аристократии, подчеркивая, что при таком режиме дворянам нельзя разрешать заниматься коммерцией, потому что их социальное превосходство будет давать им слишком большие преимущества над конкурентами и возможность легко устанавливать монополию. Стороны, подписывающие контракт, должны находиться в равном положении, иначе логика социального неравенства неизбежно исказит коммерческую логику. С другой стороны, в иных условиях, когда

коммерческая логика сильна и хорошо осознана, участие дворян в коммерческой жизни вместо того, чтобы аристократизировать коммерцию, коммерциализирует и, следовательно, демократизирует общество. Историки часто объясняют политическое “отставание” Франции по сравнению с Англией тем, что английское дворянство энергично включилось в коммерцию, тогда как французские дворяне не сделали этого из страха “нарушить традиции”. Разумеется, логика коммерции, предполагающая равенство, *производит* неравенство, поскольку одни преуспевают в этой деятельности гораздо больше, чем другие. Это новое неравенство, являющееся результатом логики контрактов, в принципе не противоречит базовому равенству. При условии, что конкуренция будет продолжаться, ибо монополия установила бы нечто вроде аристократии нового типа. Мы возвращаемся, таким образом, к проблемам, рассматриваемым Токвилем, когда он пытается оценить риски образования “промышленной аристократии” в демократическом обществе.

Еще одно замечание в связи с темой равенства. Если мы оставим в стороне надежды на то, что обобществление средств производства приведет к преобразению всего человека, то коммунистический экономический проект состоял в том, чтобы поставить вертикальное командование, назвав его более благозвучным словом “планирование”, — на место горизонтального контракта между экономическими агентами (англосаксы употребляют выражение *command economies* там, где мы говорим об *экономическом администрировании*). Коммунизм снова ввел политическую логику в ее самой грубой, самой военизированной форме внутрь современной экономической системы, которая может процветать только при условии, что ее участники в состоянии действовать согласно своему интересу и, следовательно, иметь такой интерес и возможность его измерить. Некоторые историки полагают, замечу мимоходом, что ленинская концепция социалистической экономики была вдохновлена не столько неопределенными положениями Маркса, сколько недавним опытом немецкой военной экономики под руководством Ратенау.

Вслед за тенденцией к равенству, другим аспектом новой логики, на который следует обратить внимание, является то, что можно назвать “отрывом от территории” или “гло-

бализацией”. Как я уже отмечал, при наличии военной угрозы или ее возможности, политика является “территориальной”, она связана с территорией, с ее границами. Например, суверенитет короля Франции, или Французской республики простирается на Эльзас вплоть до левого берега Рейна; на правом берегу начинается суверенитет Германского федерального государства. То, что является условием и выражением территориальной политики, оказывается препятствием, помехой для коммерции. На границах товары, как и люди, останавливаются; личность людей проверяется, иногда их обыскивают; товары пересчитывают и оценивают; их хозяева должны оформить на таможне право на провоз и так далее. Правда, в периоды, когда свободная торговля получает поддержку со стороны общественного мнения или даже правительств, таможенные формальности стараются уменьшить или даже отменить, а циркуляцию товаров и людей через политические границы — облегчить, причем до такой степени, что эти границы оказываются как бы и вовсе не существующими. Таким образом, противоречие между двумя логиками становится еще заметнее. Последней целью свободного обмена является создание для всех товаров и услуг “единого рынка”, который охватывал бы весь земной шар. В соответствии с коммерческой логикой, “весь мир — это одно Государство, членами которого являются все общества”⁴.

Эта сущностная для коммерции тенденция к свободе — по отношению к политическому строю — может проявлять себя, в зависимости от эпохи, режимов, обстоятельств, мнений, — как разрушительная, либо, напротив, как благотворная. Логика политического строя является автаркической, мы это уже отмечали, изучая нацию. Однако заниматься коммерцией значит делаться зависимым от партнеров, отказываться от автаркии, открываться. Партнеры, например, могут, прямо с завтрашнего дня, взять и учетверить цену за нефть, которую они вам поставляют! Разумеется, корреляция не так проста. Активная коммерция увеличивает общие ресурсы политического тела, помогает ему противостоять неблагоприятным обстоятельствам, защищать свою независимость. Коммерция, враждебная автаркии в узком смысле этого слова, часто может усиливать автаркию, если понимать последнюю менее механистически. Тем не менее, забота о политической неза-

висимости все время сталкивается с логикой коммерции, и даже если тезис, о котором я только что напомнил, часто подтверждался *ретроспективно*, его убедительность не настолько непреложна и очевидна, чтобы ответственный политический деятель был обязан всегда противодействовать тенденции к автаркии, свойственной политическому порядку. Как я уже отмечал, для большинства наций, вплоть до настоящего времени или до недавнего прошлого, международная коммерция составляла относительно небольшую часть их общей экономической деятельности. Неясно, приведет ли нынешнее движение глобализации к решительному изменению такого положения вещей.

Впрочем, можно испытывать удовлетворение оттого, что логика коммерции сдерживает логику политической независимости в той мере, в какой эта последняя вызывает и узаконивает безразличие политических вождей по отношению к некоторым элементарным интересам руководимого ими общества. Таким образом, можно порадоваться, как это делает Монтескье в цитированном мною отрывке, что политические деятели, движимые собственными интересами, осознаваемыми ими в соответствии с логикой коммерции, вынуждены воздерживаться от жестких или односторонних мер, которые могут быть им подсказаны их страстями или их идеологией. Боязнь катастрофы в случае, если будет нарушен торговый баланс или валютный обмен, удержала не одного политика от принятия таких решений, которые могли бы нанести серьезный вред обществу. Вместе с тем ясно, что когда политическая логика усиливается, когда политические обстоятельства и страсти кристаллизуются, тогда коммерческая логика неотвратимо уходит на второй план.

Монтескье приводит интереснейший пример спасительной роли коммерции в момент, когда политика становится неразумной и даже губительной. В главе XXI, 20 *Духа законов*, озаглавленной “Как коммерция явилась в Европе наперекор варварству”, он описывает печальное положение евреев в средневековой Европе. Предоставление займа под проценты было запрещено христианам; однако оно было необходимо для социальной жизни; евреи берут на себя эту функцию и тем обогащаются. Их богатства вызывают алчность государей, которые их грабят и третируют. И вот Монтескье пишет:

И все же торговля пробивала себе путь из самых глубин насилия и отчаяния. Евреи, которых изгоняли попеременно то из одной, то из другой страны, нашли средство обезопасить свое имущество и этим навсегда лишит государей возможности изгонять их, так как государи, весьма желавшие избавиться от них, не имели никакого желания избавиться от их денег.

Они изобрели вексель, посредством которого торговля ограждалась от насилия и могла удержаться повсюду, так как благодаря ему имущество богатейших торговцев принимало неуловимую форму, в которой оно могло переноситься повсюду, не оставляя следа нигде⁵.

Здесь не так важно, что Монтескьё ошибается относительно обстоятельств, при которых были изобретены переводные векселя. Нас сейчас интересует его главный тезис относительно исторического, политического и морально-экономического значения коммерции. Коммерция, а точнее, средства коммерции, символом которых является переводной вексель, позволили сделать богатства “невидимыми” и тем “исключить насилие”. Таким образом, государи, политики, обладатели материальной и видимой силы, обнаружили ее пределы. Так коммерция сыграла мощную цивилизаторскую роль.

Для нас этот пример обладает еще более богатым, но и более двусмысленным содержанием, каким он не мог обладать для Монтескьё. Новая история еврейского народа вынуждает нас если и не отказаться от анализа Монтескьё, то хотя бы умерить надежды, связанные с механизмом, который он так прекрасно описал. Действительно, то, что спасло евреев в эпоху, о которой говорит Монтескьё, стало губительным для них в XX веке. Эти “невидимые богатства”, обладателями которых были некоторые из них, это отсутствие собственной территории, собственного отечества стали мотивом или предлогом для новых и еще более ужасных гонений. Евреев упрекали в том, что они *heimatlos*. А поскольку территорией коммерции является “весь мир” и поскольку евреи — по причинам, которые назвал Монтескьё, — играли, или казалось, что играют, большую роль в обменах, им приписали мировое и невидимое господство; эта идея стала одним из главных элементов современного антисемитизма. Антисемитизм переворачивает тезис Монтескьё: там, где последний видел область ак-

тивности, не подвластную политической логике, антисемит обнаруживает некую скрытую политику, которая манипулирует нациями помимо их сознания. Речь идет, конечно, о “фантазме”, как мы сегодня выражаемся, но он вынуждает нас признать пределы обмена: создавая возможность жизни без территории и без политического управления, коммерция вызывает реакцию людей, желающих *видеть*, кто командует и кто подчиняется. Приведенных замечаний, разумеется, недостаточно, чтобы объяснить, каким образом этот фантазм трансформировался у нацистов в желание и проект истребления евреев; но они, как мне кажется, помогают понять важнейший аспект той общей ситуации, в которой развился нацизм. Во всяком случае, после Холокоста евреи почувствовали необходимость создать, или воссоздать, свое собственное политическое тело, имеющее свою территорию с “четкими и признанными” границами. Каждый кусочек этой территории они были вынуждены защищать или приобретать обычными путями политики и войны. История еврейского народа, которая для Монтескьё была подтверждением могущества обмена, позволяющего ускользнуть от насилия, для нас свидетельствует скорее о необходимости и неустранимости политики, коль скоро какой-нибудь народ хочет защитить свою безопасность и свое достоинство.

* * *

До сих пор я рассуждал так, как если бы логика коммерции и логика политики были внеположны и даже противоположны одна другой. Однако характерной особенностью современной истории, которая отличает ее от древней, и в особенности римской, является тот факт, что именно нации, наиболее приверженные к коммерции, — сначала Великобритания, затем Соединенные Штаты — стали одновременно и политическими нациями, наиболее влиятельными, доминирующими. Таким образом, коммерцию, вероятно, можно было бы рассматривать как выражение и инструмент политического могущества. Логика коммерции в таком случае ничуть не противоречила бы политической логике. Но это была бы логика только некоторых политических тел, таких, для которых средством и сферой действия — стихией которых — является море. А раз это так, то только что описанная нами оппозиция между коммерцией

и политикой уходит корнями в оппозицию прямо и полностью политическую — между морскими державами и державами сухопутными.

Автором, наиболее остроумно защищавшим такой тезис, был Карл Шмитт. Для него политика — это такая вещь, которую нельзя ни обойти, ни превзойти. Она является условием человеческого существования. Почему? Потому что человек — это *уязвимое* и *опасное* животное. Он может умереть, и он может убить. Поэтому он ищет безопасности, объединяясь в группы. Но та же диалектика уязвимости и угрозы действует по отношению к группам так же, как и по отношению к индивидам: группы находятся в состоянии виртуальной войны друг с другом. Таково важнейшее условие нашего существования: это не война (Шмитт не является “сторонником войны” в обычном смысле слова), а *риск* войны. Шмитт явно заимствует у Гоббса его концепцию относительно *natural condition of mankind**. Но там, где Гоббс настаивает на необходимости суверенного, абсолютного Государства, дабы держать в повиновении членов общества, всегда готовых сцепиться между собой, и на способности такого Государства обуздать природные порывы, Шмитт предпочитает делать упор на постоянное и повсеместное присутствие риска, на его полиморфность и, следовательно, непреодолимость: наша жизнь всегда будет проходить под знаком этого риска, то есть под угрозой присутствия врага. Политика**, таким образом, базируется на различении между друзьями и врагами. Такова идея, лежащая в основе доктрины Шмитта, и с этой идеей мы столкнемся вновь, когда перед нами встанет вопрос о возможности “выхода из политики”. Пока она нам нужна как фон.

Поскольку именно такова, согласно Шмитту, природа политики, ясно, что, по его мнению, либеральная мысль, раз она делает ставку на коммерцию, характеризуется принципиальным непониманием и отторжением политики:

Вполне и систематически либеральная мысль обходит или игнорирует Государство и политику, предпочитая действовать в сфере вечно существующих и постоянно обновляющихся поляр-

* Естественные условия существования человеческого рода (англ.).

** Политика — понятие, обнимающее все сферы и формы проявления политического начала.

ностей: мораль и экономика, дух и предпринимательство, культура и богатство. Это критическое недоверие по отношению к Государству и политике легко объяснимо принципами системы, признающей индивида *целью и смыслом всего*. А политическое единство должно требовать, чтобы в случае необходимости человек пожертвовал своей жизнью. Однако индивидуализм либеральной мысли ни за что не согласится признать справедливость такого требования⁶.

Поскольку политика не может не существовать, не может исчезнуть, либерализм ее трансформирует и переопределяет:

Таким образом, у либеральных мыслителей политический концепт борьбы превращается в конкуренцию, если речь идет об экономике, в спор, если речь идет о духовной сфере; четкое разделение двух различных состояний, войны и мира, подменяется динамикой постоянной конкуренции и бесконечного спора. Государство превращается в Общество, а это последнее, увиденное под углом зрения этики и духа, становится образом Человечества, подсказанным гуманитарной идеологией; увиденное под иным углом зрения, оно становится экономическим и техническим единством системы производства и коммуникаций⁷.

Экономическая конкуренция и гуманитарная идеология — то есть “права человека”, — принципы явно аполитичные или надполитичные, на самом деле, по мнению Шмитта, являются инструментами политики. Подобно тому, как в другое время была “политизирована” религия, используемая в качестве средства господства и влияния, как, например, католицизм испанской монархией, так же и сегодня принцип свободной экономической конкуренции и гуманитарная идеология употребляются некоторыми странами, в первую очередь, англосаксонскими, чтобы увеличить их мощь и влияние. Карл Шмитт разоблачает это как обман:

Господство над людьми на экономической основе, именно тогда, когда оно выступает как аполитичное, избегая политической видимости и ответственности, является чудовищным обманом. Концепт обмена, на уровне своего определения, не исключает того, что одна из сторон терпит ущерб и что система дву-

сторонних контрактов в конце концов превращается в наихудшую систему эксплуатации и угнетения. Когда в этой ситуации эксплуатируемые и угнетенные пытаются защищаться, они, конечно, не могут это сделать, пользуясь экономическими средствами. И тогда те, кто обладает экономической властью и хочет ее сохранить, разоблачают эти внеэкономические попытки изменить их властные позиции как насилие и преступление. Этот факт делает недействительными наши идеальные конструкции общества, основанного на обмене и двусторонних контрактах, якобы мирных и справедливых *по своей сути*⁸.

И вот как заканчивает Шмитт это рассуждение. Напомнив знаменитые слова Ратенау о том, что сегодня наша судьба зависит от экономики, а не от политики, Шмитт добавляет: “Было бы более справедливым сказать, что наша судьба — это по-прежнему политика, а произошло всего-навсего то, что экономика стала политическим феноменом и тем самым — нашей судьбой”⁹.

Нам было важно изложить эти идеи Шмитта в качестве контрапункта. Автор критикует идеологию обмена, иллюзорный и даже лживый аполитизма обмена, во имя неустрашимости политики, во имя истины, жестокой истины человеческого существования; его критика, таким образом, идет “справа”. Параллельно раздается критика, по содержанию идентичная критике Шмитта, обличающая обмен за отсутствие реального, а не формального равенства, за то, что отношения обмена являются маской и инструментом господства, и такую критику мы будем рассматривать как критику “слева”. “Правая” и “левая” точки зрения часто совмещаются в общественном мнении стран, которые ощущают себя угнетенными, потому что в системе обмена они оказались в резко неблагоприятной позиции. Действительно, когда, например, весь урожай бананов в какой-нибудь маленькой латиноамериканской стране закупается одной большой североамериканской компанией, есть все основания говорить о неравном обмене! Вместе с тем, такой критический контрапункт должен оставаться в справедливых границах. За последние двадцать или тридцать лет мы могли убедиться, что решительный отказ от системы обменов, революционные перевороты с тем, чтобы обеспечить экономический и человеческий прогресс путем разрыва с логикой рынка, приводят к результатам,

мягко говоря, неубедительным. В результате, даже в странах, которые по традиции считают себя “угнетенными”, в частности в странах Латинской Америки, возобладала тенденция использовать в своих интересах логику рынка и закон взаимных выгод. Результаты оказались в одних случаях впечатляющими, в других — разочаровывающими. Недавний кризис, охвативший так называемые “развивающиеся” страны, оживил в них скептицизм или враждебность по отношению к рынку.

Даже Монтескьё, связывавший самые большие надежды с воздействием коммерции, заметил, что она не всегда дает позитивные результаты и в некоторых обстоятельствах нация, занимающаяся коммерцией, может беднеть¹⁰. Таким образом, если коммерция, как правило, дает весьма положительные результаты, надо еще, чтобы нация была в состоянии ими воспользоваться. Торговые нации умеют это делать. Монтескьё пишет по поводу Англии: “Этот народ лучше всех народов мира сумел воспользоваться тремя элементами, имеющими великое значение: религией, торговлей и свободой”¹¹.

* * *

Сторонники коммерции, как и ее критики, пользуются языком экономики: они радуются улучшению платежного баланса или обличают ухудшение условий обмена. Но аргументация как тех, так и других не является ни исключительно, ни даже преимущественно экономической: она носит моральный и духовный характер. Для сторонников коммерции она выступает как средство сближения людей, помогающее им осознать свое сходство:

Торговля исцеляет нас от пагубных предрассудков. Можно считать почти общим правилом, что везде, где нравы кротки, там есть и торговля, и везде, где есть торговля, там и нравы кротки.

Поэтому не надо удивляться, что наши нравы менее жестоки, чем прежде. Благодаря торговле все народы узнали нравы других народов и смогли сравнить их. Это привело к благотворным последствиям¹².

В этом смысле развитие коммерции способствует прогрессу человеческой универсальности; и совсем не случайно самый большой анклав демократии в мире, Соединен-

ные Штаты Америки, стали сегодня центром и стержнем мирового обмена, страховщиком и покупателем, к помощи которого всегда прибегают в случае крайней необходимости, о чем сами американцы говорят с гордостью, а иногда и с сожалением.

Однако надо посмотреть, как противники коммерции переворачивают аргументацию демократов, как уже Руссо опровергал доводы Монтескье:

То, что облегчает общение между различными нациями, помогает им обмениваться не добродетелями, а пороками и усугубляет у них недостатки, свойственные их климату и их правлению¹³.

Не будем останавливаться на моральной, или морализаторской манере выражения, раздражающей современного читателя. Сегодня мы сказали бы иначе: коммерция разрушает культуры, она подменяет живое разнообразие культур искусственным и пресным единообразием; например, разнообразие национальных кухонь подменяется *fast-food*, разнообразие языков — международным английским, который перестал быть живой речью англичан или даже американцев, а стал приблизительным и грубым средством речевого общения. И еще мы могли бы добавить: демократизация, которую ведет за собой коммерция, является поверхностной гомогенизацией идей, нравов и вкусов, а это — противоположность подлинной демократии, предполагающей медленную и долгую выработку общей, но своеобразной жизни. Коммерция делает невозможной эту подлинную демократию, потому что предлагает такие средства коммуникации и обмена, такие знаки новой универсальности, такие формы нового *логоса*, привлекательность которых необычайно велика, особенно для молодых, начинающих презирать свое собственное общество и не расположенных работать над его специфическим развитием. Успехи мировой коммуникации вызывают, если можно так выразиться, что-то вроде универсального боваризма. Например, как нынче можно принимать всерьез французский язык, как пытаться выразить на нем все, что он мог бы сказать о нашей современной жизни, как можно сегодня быть французским писателем — или немецким, или итальянским, — если всё вокруг убеждает нас, что единственный по-настоящему живой язык, находящийся в кон-

такте с реальностью, язык, на котором говорит современная жизнь, — это международный английский?

Здесь заключена очень серьезная проблема, в каком-то смысле, может быть, самая важная и самая трудная из всех, стоящих перед нами. Если ее нельзя разрешить, то можно хотя бы попробовать правильно ее поставить. Легко занять одностороннюю позицию либо в пользу обменов, коммуникации, будущего, универсального, либо наоборот, в защиту корней, права на различия, на культурную исключительность... Легко перебрасываться аргументами, как шариком в пинг-понге. Но полезнее рассмотреть их в едином контексте, как части одной человеческой, а тем самым и политической проблематики. Политический вопрос, занимающий центральное место: как люди актуализируют свою общую человечность? Можно сказать, что существует два ответа, которые на практике обязательно смешиваются, но которые, тем не менее, предполагают движение в двух различных, расходящихся и в конечном счете, может быть, даже противоположных направлениях. Один ответ является расширительным, а другой — включающим, если пользоваться терминами логики.

Расширительный ответ дает коммерция, обмен, коммуникация: надо предоставить людям средства для наиболее удобного и полного удовлетворения их общих потребностей. Логика этого ответа, будучи доведена до конца (но делать это не обязательно), приводит к поискам самого маленького общего знаменателя для людей. Например, предположительно людям можно дать быстрее и дешевле самую общую пищу, общую в том смысле, что по своему внешнему виду, консистенции и вкусу она не сможет явным образом не понравиться ни одному человеческому существу на земном шаре, какими бы ни были его первоначально воспитанные вкусовые пристрастия, — то есть пищу, неотвратимо однообразную, как в “Макдоналдсе”, “Квике” и тому подобную.

Другой ответ, включающий, дает политическое сообщество: надо сложить вместе и сделать общим достоянием граждан возможно большее количество вещей — действий и идей, по Аристотелю, — и это, конечно, будет отличать и даже отделять граждан данного сообщества от других политических сообществ, которые будут объединять и делать общими другие вещи. Логика этого ответа, будучи доведена до

конца (но делать это не обязательно), ведет к культу корней и обособленности, к утверждению “нашего” образа жизни, к замкнутости и в конечном счете к ксенофобии. Конечно, то к чему мы стремимся на практике, о чем мечтаем, — это общественная жизнь, открытая для универсальности, но не поверхностной, и выражающая в то же время дух данной человеческой общности, особой, но не обособленной. Политическую форму можно считать завершенной, если она открывает путь к такому синтезу. Вот как, я думаю, можно беспристрастно осветить эту проблему.

Первый ответ рассматривает, скорее, человека вообще и права человека вообще; второй ответ рассматривает, скорее, гражданина и требования гражданской жизни. Трудности, которые мы стараемся очертить, коренятся в этой двойственности, составляющей человеческую природу: человек — это человек и одновременно гражданин. Возникающая отсюда напряженность стала очевидной для всех в конце XVIII века: провозглашая одновременно права человека и гражданина, имели в виду, что они солидарны, но не едины. Мы об этом еще поговорим.

Еще одно замечание, которое не имеет прямого политического значения. Развитие обмена и коммуникации обнаруживает напряжение между обменом вещами, с одной стороны, и их производством, или условиями их производства, — с другой. Когда я говорю о “вещах”, то имею в виду и товары, и услуги, которые коммерция, в узком смысле слова, вовлекает в циркуляцию, равно как и идеи, и произведения, которые тоже циркулируют, но иным способом. Чем шире рынок, тем более общими являются регулирующие его правила и тем более обильной, быстрой и, значит, удовлетворительной становится циркуляция вещей. Но то, что облегчает циркуляцию вещей, совсем не обязательно способствует их производству, особенно если речь идет о более рафинированных товарах. Углубленная работа требует большой концентрации, не только в обычном смысле интенсивного и непрерывного усилия, но и в связи с тем, что автор должен многое отбросить и забыть, должен сузить свой горизонт. Это была одна из любимых идей Ницше: человек может быть творцом только в суженном пространстве. В абсолютно открытом мире творчество было бы попросту невозможно. Если обратиться к уже использованному мной примеру, французский — или немецкий, или итальян-

ский — писатель должен, так сказать, замкнуться в особенностях своего языка не для того, чтобы писать темно, но, наоборот, потому что именно в неповторимых особенностях языка заключены его выразительные средства. Расин, писавший столь прозрачные стихи, использует в своей стилистике самые специфические возможности французского языка. Такое усилие по углублению очень трудно, почти невозможно, когда пространство выражения уже занято, причем не только квазиуниверсальным языком, каким является международный английский, но литературными жанрами, которые нравятся сразу, всем и повсюду, как это происходит с полицейским романом, потому что его механизм чрезвычайно прост. Короче говоря, обмен, расширяясь и интенсифицируясь, стремится стереть ограничивающие горизонты, необходимые человеку, чтобы производить вещи, которыми он хотел бы обмениваться.

Примечания

- ¹ *Ch. Montesquieu. De l'esprit des lois*, XX, 2.
- ² *Ch. Montesquieu. Ibid.*, XXI, 20. (Рус. пер.: *Ш. Монтескье. Избранные произведения. Цит. произв.*, с. 474.) Под “чрезвычайными мерами” Монтескье подразумевал насильственные действия правительства, даже законного. Отмена Нантского эдикта была одной из таких “чрезвычайных мер”.
- ³ *Ibid.*, V, 8. Рус. пер.: там же: “Торговля требует равенства между лицами, занимающимися ею...”.
- ⁴ *Ibid.*, XX, 23.
- ⁵ *Ibid.*, XXI, 20. Рус. пер.: там же, с. 474.
- ⁶ *Carl Schmitt. La Notion de politique*, [1932]. Paris, Calmann-Lévy, coll. “Liberté de l'esprit”, 1972, p. 117.
- ⁷ *Ibid.*, p. 119.
- ⁸ *Ibid.*, p. 126.
- ⁹ *Ibid.*, p. 127.
- ¹⁰ *Ch. Montesquieu. De l'esprit des lois*, XX, 23.
- ¹¹ *Ibid.*, XX, 7. *Цит. произв.*: там же, с. 437.
- ¹² *Ibid.*, XX, 1. *Цит. произв.*: там же, с. 433.
- ¹³ *J.-J. Rousseau. Narcisse. // Oeuvres complètes. Op. cit.*, t. II, préface p. 964 n.

Глава IX

Провозгласить права человека

Понятие прав человека является в наши дни общим политическим и нравственным ориентиром в странах Запада. На него ссылаются все партии, все школы, люди всевозможных ориентаций. Такое единодушие в отношении одного из высших принципов морали — вещь крайне редкая в наших краях. Может быть, надо вернуться к периоду, предшествующему Великой схизме на Западе, а может быть, и к 1300 году, чтобы обнаружить подобную гомогенность верований. Такое единство общественного мнения — факт, который необходимо отметить. Он требует, чтобы мы скорректировали расхожее мнение, будто мы живем в мире, где происходит взрыв разнообразия, в мире усиливающейся пестроты и растущего смещения. Оно может быть справедливым только для некоторых поверхностных аспектов современной жизни. Но оно, безусловно, не верно в отношении принципа моральных оценок, который является более гомогенным, чем когда-либо. Доказать это легко. Почитатели разнообразия, которое кажется им наиболее привлекательной и благородной чертой нашего времени, всегда ссылаются на то, что они называют “правом быть иным”. Но тем самым, думая подтвердить факт многообразия, они доказывают прямо противоположное, поскольку говорят о различиях на языке прав человека. Поскольку “отличие от других” (оставим этот термин без определения, так как его обычно не определяют и его сторонники) рассматривается как право человека, то есть включается в идею прав человека, то эта идея, не имея соперников, становится всеобъемлющей. Однако, заметим мимоходом, *отличие* — мы сохраняем это слово — может опираться совсем на другое понятие, чем право, на понятие в каком-то смысле даже противоположное праву, а именно, на понятие долга: мусульманин может сказать, что его несомненный долг —

быть мусульманином, и хорошим мусульманином, даже если он живет среди населения, чуждого исламу. Несомненно, мусульманское “отличие”, опирающееся на сознание долга, будет прочнее, чем если бы оно опиралось на сознание права.

Во всяком случае, единодушие, о котором идет речь, — возникло недавно. Конечно, понятие прав человека было разработано в XVII и XVIII веках и восторжествовало к концу XVIII века вместе с победой американской и французской революций, то есть более двух столетий тому назад. Но его еще долго будут оспаривать с разных сторон. И лишь в конце 70-х — начале 80-х годов только что истекшего века понятие прав человека стало абсолютно бесспорным на Западе, приобретя особое значение и актуальность в контексте борьбы против коммунизма. В частности, оно было интеллектуальным оружием и духовным источником для тех, кого тогда называли диссидентами: перед лицом подавляющей мощи с виду непобедимого коммунистического режима они не предлагают идеи альтернативного режима, не разрабатывают оппозиционного политического проекта, — они требуют от коммунистического режима уважения некоторых элементарных принципов, которые к тому же этот режим сам записывал в свои Конституции. Режим, со своей стороны, продолжая сажать и ссылая диссидентов, не мог официально заявить о своей враждебности правам человека. В результате демократические и коммунистические страны подпишут Хельсинские соглашения, в третьем разделе которых будет подтверждено известное число фундаментальных прав, в том числе право людей на свободное перемещение. Ретроспективно напрашивается вывод, что эта формальная уступка Советского Союза уже предвещала его политический крах пятнадцать лет спустя.

Итак, вплоть до недавнего стремительного взлета своей популярности, понятие прав человека как таковое занимало мало места в гражданском обмене мнений. Выразимся точнее: поскольку в 1789 году была провозглашена Декларация прав человека и *гражданина*, права гражданина взяли верх над правами человека; в XIX и первой половине XX века больше интересовались тем, как *политически* вписать человеческие права в контекст данного национального государства, чем общим утверждением прав человека

как таковых. Права человека были политически или социально специфицированы: право на участие в выборах, право на работу, права национальностей и так далее. Сегодня, наоборот, защита прав человека ведется с упором на *аполитичность*, с оттенком анархизма в этимологическом смысле термина: человеку отдают предпочтение перед гражданином, стараются отвергнуть коллективные ограничения, связанные с гражданственностью. Например, обязательная военная служба, долгое время рассматривавшаяся как самое необходимое и одновременно самое благородное выражение гражданского долга, стала восприниматься как вредная и бессмысленная повинность. Когда недавно президент Республики решил ее попросту отменить, никто не стал протестовать, хотя в былые времена это было бы расценено как подрыв государства. Итак, повторим еще раз: до недавнего времени права человека рассматривались в их связи с гражданскими и национальными обязанностями. Теперь ощущение такой связи слабеет день ото дня.

Этот очерк истории нашего отношения к правам человека был бы весьма неполон, если бы мы не сказали, что значительные сегменты общественного мнения в течение долгого времени оспаривали сам принцип прав человека. Можно различить три большие группы противников, связанные с тремя главными мотивами противодействия: мотив религиозный, мотив политический, мотив социальный. Коротко рассмотрим их один за другим.

Сначала религиозный мотив. На Западе самое решительное и самое аргументированное противодействие принципу прав человека оказывала католическая церковь. И только в 1965 году, в Декларации Второго Ватиканского собора, церковь признала религиозную свободу как принцип, а не только как меру предосторожности. В последние годы она пошла еще дальше, особенно под влиянием Иоанна-Павла II, неоднократно заявлявшего, что идея прав человека является, в сущности, христианской идеей, которая содержится в Евангелии, и что Церковь, делая этот принцип своим, только берет то, что ей принадлежит. Присоединение католической церкви к идее прав человека, конечно, очень способствовало созданию единства, о котором я говорил вначале. Но это недавнее присоединение церкви интересует нас меньше, чем ее длительное несогласие. Чем же оно было мотивировано?

Я вынужден резюмировать в самых общих чертах вопрос большой сложности. Если католическая церковь так долго отвергала принцип прав человека, то происходило это потому, что этот принцип подчиняет истину свободе, тогда как для Церкви это отношение должно быть обратным: поскольку смысл свободы состоит в том, чтобы достигнуть истины, надо, чтобы род человеческий прежде всего признал объективность истины. Первейший долг людей состоит в том, чтобы признать истину, обладателем и носителем которой является Церковь. В таком контексте католические авторы часто противопоставляли правам человека права истины, то есть “Божьи права”. В то же время, и это очень усложняет вопрос, Церковь всегда недвусмысленно утверждала, что приобщение к истине имеет силу и является “заслугой” лишь тогда, когда осуществляется свободно. Она утверждала это даже в самые авторитарные периоды своей истории и через труды самых суровых теологов. И это последнее обстоятельство готовило и, быть может, заранее санкционировало последующее признание религиозной свободы и прав человека. Если мы попытаемся резюмировать учение Церкви в одной формуле, которая охватывала бы оба периода, то должны будем сказать примерно следующее: люди призваны свободно постигнуть истину, обладателем и орудием которой является Церковь. И в зависимости от того, поставим ли мы акцент на слове “свободно” или на слове “истина”, мы изберем разные и даже противоположные политические направления, одно “либеральное”, другое “авторитарное”.

Важно отметить, что эти соображения представляют не только “исторический интерес”. Противоречие, о котором я говорил, имеет место и сегодня. Церковь приняла либеральную логику не безоговорочно. По многим важным вопросам личной и общественной жизни, в особенности таким, которые затрагивают различные аспекты сексуальных отношений — брак, противозачаточные средства, прерывание беременности и так далее, — она занимает позиции, прямо противоположные господствующим мнениям, нравам и законам, именно во имя существования объективной моральной истины, которую люди не в силах изменить, ибо сами определяются ею. Конечно, идея существования объективной моральной истины свойственна не только католической церкви, но последняя является та-

ким коллективным телом, которое публично поддерживает эту идею с наибольшей настойчивостью и последовательностью. Мы вскоре снова столкнемся с этим противоречием между свободой и истиной: она внутренне присуща человеческому существованию.

Второй мотив противостояния правам человека — это мотив политический, причем это прилагательное понимается в самом широком смысле, которое включает и понятие “социальности”. Такое противостояние проявилось сразу же вслед за провозглашением прав человека в конце XVIII века, ознаменовав собой рождение европейского политического консерватизма. Первым и самым выдающимся представителем этого направления, фактически его создавшим, был Эдмунд Бёрк, автор “Размышлений о Французской революции”, охватывающих период после ноября 1790 года. Если кратко резюмировать его критику, то можно сказать, что Бёрк считает идею прав человека “метафизической”, то есть оторванной от человеческой практики и становящейся разрушительной, едва только ее пытаются претворить в жизнь. Что означает фраза “Все люди рождаются и остаются свободными и равными в правах”, когда в действительности каждый человек рождается *связанным, обязанным* — в моральном, но также и в физическом плане — занять определенное место в системе, охватывающей всё — от семьи до Творения в целом, включая и принадлежность к определенному политическому телу? Ставить людей вне природы как носителей некой “суверенности”, а каждого человека — как “равного” по отношению к любому другому человеку означает превращать общество из гармоничного космоса в хаос “элементарных частиц”. Именно это и сотворила, по его мнению, “анархия” Французской революции. И в ораторском порыве, еще и сейчас поражающем своим блеском, Бёрк противопоставляет “правам человека” — “права англичан” (*Rights of Englishmen* против *Rights of Men*): наши права существуют и имеют значение лишь внутри уже сложившегося политического тела. Они неотделимы от социальных и моральных привычек, от политических законов, которые придают форму и жизнь политическому телу, членами которого мы являемся.

В дальнейшем я более подробно остановлюсь на третьем мотиве противостояния правам человека, мотиве, который я назвал “социальным”, но в ином смысле, чем у Бёр-

ка. Свое наиболее бескомпромиссное и авторитетное выражение он нашел у молодого Маркса. Тогда я собираюсь поговорить и о той критике, которой подверг позицию Маркса Клод Лефор.

Эти по необходимости краткие замечания по истории и конфигурации взглядов противников прав человека имеют хотя бы то достоинство, что они послужат предостережением против ныне господствующего взгляда на права человека как на нечто самоочевидное, нечто такое, против чего выступают только сторонники партикуляризма и фанатики насилия. Идея прав человека — это сильная и убедительная идея, утвердившаяся, как я уже сказал, с конца XVIII века, но вместе с тем — это идея проблематичная, сопряженная с трудностями, вызвавшая жаркие споры и серьезные возражения.

* * *

До сих пор я говорил так, как если бы мы точно знали, в чем состоят права человека, что это такое. Фактически, независимо от того, читали ли мы все декларации прав человека, или хотя бы одну из них, мы понимаем, о чем идет речь, поскольку мы участвуем в жизни демократического общества, институты которого имеют целью гарантировать права человека. Ежедневное функционирование этих институтов все время ставит принципиальные вопросы, которые не перестают возвращать нас к проблеме прав человека. Например, нам каждый день приходится задумываться о том, как действует система правосудия. Так вот, из семнадцати статей Декларации 1789 года три прямо касаются этой системы, а большинство остальных затрагивают ее косвенно. Было бы, конечно, очень интересно проследить за осуществлением принципов Декларации в связи с историей наших институтов. Но в этом случае мы рискуем потерять из вида фундаментальное, то есть духовное, значение прав человека.

Духовное значение прав человека выражается в модальности их появления, их обнародования. Они появляются в форме декларации, — во Франции, например, как декларация, принятая Национальным собранием, представляющим всех французов. Таким образом, самый главный документ, регламентирующий жизнь людей, составлен и провозглашен ими самими. Нам это кажется само собой разумею-

щимся, но до тех пор считалось, что главные правила жизни исходят от Бога, что эти заповеди выражают его волю; либо, в ином случае, такие правила восходили к далекому прошлому, к завещанным предками обычаям, как, например, “основные законы” французской монархии. При порядке, который предшествовал провозглашению прав человека, люди, конечно, считали себя свободными — идея, что человек свободен, придумана не вчера! — но их свобода осуществлялась в рамках, созданных не ими, а *полученных* от Бога или от таинственных людей, близких к богам и именуемых предками. Человек был свободен, но *sub lege Dei*, под Божьим законом; он был свободным подданным, но *sub rege*, под королем, под государем или под законным магистратом. Переворот, совершенный правами человека, состоит в том, что эта свобода *sub lege Dei* и *sub rege*, эта *условная* свобода, теперь воспринимается и оценивается как подчинение, или даже как рабство, и отбрасывается ради свободы *безусловной*, которую человек дает себе сам, провозглашая ее, выступая ее создателем, а не только пользователем. Можно сказать с торжественностью, соответствующей обстоятельствам: за Откровением Закона Божия следует Декларация Прав Человека.

Иммануил Кант был тем философом, который выразил эту идею наиболее просто, естественно и сильно. В первых строках короткого текста, написанного в декабре 1784 года и озаглавленного “Ответ на вопрос: что такое Просвещение?”, мы читаем:

Просвещение — это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. *Несовершеннолетие* есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине — это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. *Sapere aude!* — имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения¹.

Если мы согласимся с мнением Канта, то сможем сказать просто: провозгласив права человека, человек провозгласил свое собственное совершеннолетие.

Стать совершеннолетним означает стать ответственным за свои поступки, стать способным совершать их по собственному решению, без разрешения родителей или опекуна. На философском языке Канта, который в этом пункте принят и нами, это значит перейти от гетерономии к автономии. Наблюдая за движением умов и нравов в европейских странах, Кант отмечает, что все большее количество людей и все более решительно переходят от гетерономии к автономии: они избавляются от всех видов опеки, становятся свободными.

Но люди могут стать свободными, только если они ими уже являются, или, на языке XVII и XVIII веков, если они *естественно* свободны, свободны *по природе*. Эта идея естественной свободы содержится в глаголе “рождаться”, как он употреблен в первой статье Декларации: “Люди *рождаются* и остаются свободными и равными в правах”. Что же именно это означает, что люди рождаются свободными и равными в правах? Разве это утверждение не находится в прямом противоречии с опытом и простой очевидностью? Разве рождающийся ребенок — не самое зависимое из существ? На это не преминут указать консервативные и реакционные критики демократии. Послушаем, например, Шарля Морраса, не самого, конечно, глубокого из этих критиков, но давшего очень ясное и почти шутовское опровержение идеи, будто человек “рождается свободным”. В начале обобщающего текста, “Мои политические идеи”, он пишет:

Новорожденный цыпленок разбивает скорлупу яйца и начинает бегать.

У него есть почти все, чтобы закричать: “Я свободен...”. Но человеческий ребенок?

Маленький человечек нуждается во всем. Прежде чем он начнет бегать, надо, чтобы его извлекли из его матери, обмыли, укрывили, накормили. Прежде чем он сделает первые шаги, выучит первые слова, его придется оберегать от смертельных опасностей. Слабые инстинкты, которые у него еще сохранились, не могут обеспечить ему даже самое необходимое, все, что ему нужно, он вынужден получать от других. [...]

Маленький человечек почти неспособен к движению, он бы погиб, если бы столкнулся с дикой природой; но его принимает в свои объятия другая природа, заботливая, милосердная, чело-

вечная, и он живет только потому, что является ее маленьким гражданином.

Его существование начинается благодаря приливу этих внешних и бескорыстных услуг. [...]

Природа этого начала жизни так ясно определена, что из нее сам собой вытекает важный вывод, вывод неопровержимый, но который умудряется игнорировать философия “вечных принципов”, описывающая начало человеческого общества как результат соглашения между совершенно сформировавшимися молодцами, полными сознательной и свободной жизни, действующими на началах некоего равенства [...] и соглашающимися отказаться от той или иной части своих “прав” исключительно из уважения к правам других².

Моррас, конечно, прав в своем утверждении, но прав ли он в своем отрицании, когда презрительно отбрасывает “кучу либеральных и демократических гипотез”? Разве от философов демократии укрылся тот факт, что новорожденные не смогут сразу принять участие в беговых состязаниях? “Рождение”, о котором идет речь, — это не реальное, “биологическое” рождение: Декларация отсылает нас к такому состоянию человечества, которое философы XVII и XVIII веков называли “естественным” или, если угодно, “досоциальным”, но такое состояние мыслилось как внутренне присущее, имманентное социальному порядку, как состояние, в котором все люди свободны, отвечают за все свои поступки, то есть являются автономными и суверенными авторами своих действий. Провозглашая права человека, заявляя, что “все люди рождаются и остаются свободными и равными в правах”, демократия возрождает, поднимает из глубины общества, где царят неравенство и зависимость, обещание нового, параллельного общества, где ростки свободы разовьются без помех. Демократический проект претендует на реализацию такого обещания. Моррас и большинство консервативных критиков обладают острым глазом, когда речь идет о том, чтобы подметить зависимости, сковывающие стремление к свободе, но у них нет способности духовно осмыслить значения этого порыва к безусловной свободе, которую они опрометчиво и несправедливо объявляют “шаткой гипотезой”.

Признав ограниченность консервативной критики, мы еще не покончили со всеми нашими трудностями. Мы не

можем удовлетвориться тем, что скажем: демократический проект — это проект свободы, противостоящий зависимостям и неравенствам реальных обществ. Кто этот человек, обладающий такими правами? Какого человека имеет в виду Декларация прав человека? Чтобы подступить к этому вопросу, мы должны обратиться к Марксу, который много им занимался в молодости. То, как молодой Маркс высказывался относительно прав человека, и тоже в весьма критическом духе, гораздо интереснее только что процитированного отрывка из Морраса, прежде всего потому, что Маркс разделяет демократический проект безусловной свободы, проект демократической эмансипации; поэтому его критика прав человека обнажает внутренние трудности этого понятия, в то время как критика Морраса противопоставляет ему возражения здравого смысла с его всегдашней и бесполезной правотой.

Главное в критике Маркса заключено в его маленькой работе, опубликованной в 1844 году и озаглавленной “По поводу еврейского вопроса” (“Zur Judenfrage”), в которой Маркс отвечает Бруно Бауэру. Этот последний в тексте, который так и называется “Еврейский вопрос”, проанализировал положение евреев в современных христианских странах, стремясь найти решение, как избежать изоляции евреев и их приниженности, образовавшихся в процессе развития светского государства. Но нас сейчас интересует другое: отвечая Бауэру, Маркс пользуется случаем, чтобы предложить краткое, но сильное изложение своей концепции современного общества, каким оно предстает его глазам. Прочтем несколько важных пассажей:

Прежде всего мы констатируем тот факт, что так называемые *права человека*, *droits de l'homme*, в отличие от *droits du citoyen*, суть не что иное как права *члена гражданского общества*, то есть эгоистического человека, отделенного от человеческой сущности и общности [...].

Итак, свобода есть право делать все то и заниматься всем тем, что не вредит другому. Границы, внутри которых каждый может двигаться *без вреда* для других, определяется знаком, подобно тому, как граница двух полей определяется межевым столбом. Речь идет о свободе человека как изолированной, замкнувшейся в себе монады.

[...] Право человека на свободу основывается не на соединении человека с человеком, а, наоборот, на обособлении человека от человека. Оно — *право* этого обособления, право *ограниченного*, замкнутого в себе индивида.

Практическое применение права человека на свободу есть право человека на *частную собственность* [...].

Право человека на частную собственность есть, следовательно, право по своему усмотрению (*à son gré*), безотносительно к другим людям, независимо от общества, пользоваться своим имуществом и располагать им; оно — право своекорыстия. Эта индивидуальная свобода, как и это использование её, образуют основу гражданского общества. Она ставит каждого человека в такое положение, при котором он рассматривает другого человека не как *осуществление* своей свободы, а, наоборот, как ее *предел*. [...]

Безопасность есть высшее социальное понятие гражданского общества, понятие *полиции*, понятие, согласно которому все общество существует лишь для того, чтобы обеспечить каждому из своих членов неприкосновенность его личности, его прав и его собственности. [...]

Следовательно, ни одно из так называемых прав человека не выходит за пределы эгоистического человека, человека как члена гражданского общества, то есть как индивида, замкнувшегося на себя, на свой частный интерес и частный произвол и обособившегося от общественного целого³.

Изложение Маркса очень сжато, но я постараюсь резюмировать его еще короче: права человека и гражданина являются в действительности правами человека постольку, поскольку он отличается от гражданина; это права частного человека, буржуа, индивида. Слова Маркса являются, несомненно, словами критики и разоблачения: он нападает на данное общество, потому что оно основано на эгоизме, оно разъединяет людей вместо того, чтобы их объединять. Это разоблачение сегодня звучит банально, но и в момент, когда Маркс его написал, оно звучало столь же банально и для социалистов, и для католиков, и даже для многих либералов, короче, почти для всех. Это разоблачение эгоизма нашего общества само по себе не очень интересно. Являются ли наши министры и деловые люди более эгоистическими, чем были министры и откупщики в царствование Людовика XIV? Стали ли мы более эгоистичны-

ми, чем наши предки (вы заметили, что те, кто разоблачает эгоизм нашего общества, сами себя исключают из круга осуждаемых, а это наводит на мысль, что эгоизм не стал универсальным)? Во всяком случае, не это осуждение интересует нас сейчас у Маркса. Точнее, нас интересует то, каким образом он связывает эгоизм — то есть то, что мы все в принципе отвергаем, — с правами человека, то есть с тем, что мы все в принципе принимаем.

В современной демократии Марксу представляется странным то, что этот политический проект в каком-то смысле основан на отрицании политических условий существования человека. Права человека вдохновляют и сопровождают исключительно широкий и далеко идущий политический проект, направленный на то, чтобы связать и объединить людей. Так нет же! Получается нечто противоположное — разделение людей, замыкание каждого в своей собственности, и, прежде всего, в собственности на самого себя, в защите этой собственности. Короче, похоже, что *противоречива* сама сущность современного демократического проекта.

Надо признать, что критика, которой Маркс подвергает многие статьи Декларации прав, во многом убедительна. Кроме того, она очень метко попадает в авторов-вдохновителей Декларации прав человека и гражданина, в философов XVII и XVIII веков, таких как Гоббс, Локк и Руссо, которые действительно вызвали к жизни такой политический организм, который отвечает необходимости защиты индивида. Для них, как совершенно справедливо говорит Маркс, “всё общество существует лишь для того, чтобы обеспечить каждому из своих членов неприкосновенность его личности, его прав и его собственности”. Но можно ли на этом останавливаться? Как могло политическое общество длительное время устоять на основе аполитичного и даже антиполитичного принципа? Маркс, конечно, верил, что это противоречие буржуазной демократии вызовет революционное преобразование, которое вскоре снова объединит индивида и гражданина, превзойдя политическую эмансипацию, провозглашенную деятелями века Просвещения и основанную на разделении гражданского общества и Государства, и произведет настоящую эмансипацию человека, примирив индивида с его “родовым существом” (переводим: с его универсальным

человеческим призванием). Мы знаем, что ничего из этого не вышло. Противоречие — если это, действительно, было противоречие — исчезло, либо люди примирились с ним. В чем же ошибка Маркса?

В очерке “Права человека и политика” Клод Лефор сурово критикует марксову критику прав человека. Лефор отмечает, что Маркс в *Еврейском вопросе* ограничивается *текстом* Декларации. Конечно, нельзя отрицать ее индивидуалистическую, буржуазную, разделяющую направленность, но почему Маркс не интересуется реальными социальными эффектами этих основополагающих текстов? Это тем более странно, что Маркс в своих произведениях постоянно разделяет реальность и идеологию, стремясь срывать все идеологические покровы. Лефор пишет: “Маркс попадает в западню и тянет нас за собой; этой ловушки — ловушки идеологии — он умел прекрасно избегать в иных обстоятельствах и с иными целями. Он становится пленником идеологической версии прав, не учитывая того, что они означали на практике, какой переворот они произвели в социальной жизни”. Лефор возвращается к комментарию, который Маркс дает статье 4 Декларации 1789 года: “Итак, свобода есть право делать все то и заниматься всем тем, что не вредит другому”, где Маркс, как вы помните, заявляет, что такая свобода принадлежит “замкнувшейся в себе монаде”. По мнению Лефора, Маркс подчиняет позитивную свободу “делать все то, что...” свободе негативной “не наносить вреда...”, но при этом не учитывает, что “всякое человеческое действие в публичном пространстве, каким бы ни было устройство общества, обязательно связывает субъекта с другими субъектами”⁴. Маркс, таким образом, остается слепым к освободительному воздействию так называемой буржуазной свободы: “Маркс странным образом игнорирует снятие многочисленных запретов, которые сковывали человеческую активность при Старом режиме, он игнорирует практическое значение Декларации прав человека и гражданина, будучи заморожен образом власти, укорененной в индивидуиде и способной проявить себя только тогда, когда встречается с властью другого”.

Затем Лефор рассматривает высказывания Маркса относительно свободы слова. Маркс рассматривает ее как одну из разновидностей права собственности, которое,

как мы видели, является для него “основой буржуазного общества”. Лефор отмечает, что здесь Маркс обходит молчанием сам текст статей Декларации относительно свободы совести и мнений. И цитирует статью 10: никто не должен быть притесняем за свои взгляды, даже религиозные, при условии, что их выражение не нарушает общественный порядок, установленный законом.

Затем статью 11: “Свободное выражение мыслей и мнений есть одно из драгоценнейших прав человека; каждый гражданин поэтому может свободно высказываться, писать, печатать, отвечая лишь за злоупотребление этой свободой в случаях, предусмотренных законом”. И Лефор комментирует: “Маркс должен *был быть* одержим своей схемой буржуазной революции, чтобы не видеть, что свобода мнений есть свобода взаимоотношений или, как говорят в данном случае, свобода коммуникации. [...] Если предположить, что первая из приведенных статей не выходит за пределы метафоры частной собственности, то вторая [...] провозглашает одним из драгоценнейших прав человека его выход за собственные пределы и вступление в контакт с другими людьми через слово, мысль, письменный текст. [...] статья дает понять, что существует коммуникация, циркуляция идей и мнений, слов и текстов, которая в принципе не подлежит контролю власти, за исключением особых случаев, предусмотренных законом”⁵.

Мы видим, как Лефор и Маркс совершенно по-разному понимают Декларацию прав человека и демократическое общество, которое она утверждает: там, где Маркс усматривает право на отделение, Лефор видит главным образом право на установление связей.

Следует упомянуть о втором аспекте анализа Лефора, открывающем новые перспективы в политическом и человеческом значении прав человека. Сначала Лефор напоминает, что революция прав человека возвращает права человеку, что, как представляется, разумеется само собой, но на деле означает переворот в отношениях этих прав с законом, поскольку раньше закон исходил от Бога и от обычаев предков. Поэтому в первом приближении следует сказать, что право отделяется от Бога и передается человеку. Но фактически такое утверждение обманчиво. В действительности, человеческое существо не может рассматриваться как субъект, которому права внутренне присущи,

поскольку такая имманентность не может быть предметно представлена. Частные же права частного индивида легко себе представить: “дочь булочника получила в наследство лавку своего отца”, — такое предложение не составит непреодолимой трудности для нашего понимания. Но как *приписать* человеческому существу *вообще* права, определенные в *общих* терминах? Коль скоро права человека признаны, говорит Лефор, “оказываются признанными способы существования, способы деятельности, способы коммуникации, последствия которых *не определены*”. И далее: “Права человека сформулированы как права, принадлежащие человеку; но одновременно человек оказывается, через посредство своих уполномоченных, тем субъектом, сущность которого состоит в том, чтобы провозглашать свои права. Невозможно отделить провозглашенное от акта провозглашения, коль скоро никто не может занять место в стороне от всех, находясь на котором, он обладал бы властью жаловать или утверждать права. Таким образом, права не просто являются объектом декларации, их сущность состоит в том, чтобы себя декларировать”⁶.

Этот текст Лефора труден для понимания. Он старается донести глубокую идею. Порождающий принцип нашего общества, каковым является право, теперь не выступает так определенно и бесспорно, как раньше в Божественном законе или в личности монарха, он не может быть выявлен подобным же образом через людей или через человека вообще, хотя речь и идет о правах человека: эти декларированные права, в сущности, не декларированы никем, или же они декларированы всеми и никем, поскольку каждый является одновременно субъектом и объектом, автором и пользователем всех прав. Короче, в нашем обществе существует неопределенность и такое самодвижение права, которое постоянно вызывает все новые требования прав. Что бы ни делали Государство, администрация, социальные власти, все эти командующие или господствующие инстанции сталкиваются с тем, что Лефор очень метко называет “оппозицией права”. Снова процитирую Лефора: “[...] Демократическое Государство выходит за пределы, традиционно предписанные правовому Государству. Оно подвергает испытанию права, которые еще не стали его составляющей частью, оно является театром контестации, предмет которой не сводится к сохранению

ранее принятого договора, но формируется из очагов, которые власть не может целиком подчинить себе”⁷. И наконец: “[...] именно изнутри гражданского общества, под знаком неограниченного требования взаимного признания свобод и взаимной гарантии их осуществления может возникнуть и утвердиться движение, антагонистическое по отношению к тому, которое толкает государственную власть к осуществлению своих целей”⁸.

Конечно, критические замечания, адресуемые Лефором Марксу, существенны. Но до конца ли они убедительны? Полностью ли опровергнут молодой Маркс, обличитель “эгоистических прав человека”? Если Маркс не видит связующего воздействия прав человека в новом обществе, то Лефор, несомненно, слишком мало восприимчив к разделяющим последствиям этих прав, и особенно тех, которые он одобрительно называет “новыми правами”. Он очень благоприятно настроен по отношению к этим новым правам, потому что имеет основание видеть в них новые свободы, возрастающую независимость от социальных властей и господства институтов. Но как можно отрицать, что эти новые свободы разделяют? Рассмотрим, например, новое семейное право, как оно сложилось на протяжении последних двадцати-тридцати лет. Несомненно, его можно вписать в число “новых прав” человека, в данном случае — женщины (я имею в виду, например, исчезновение понятия “глава семьи”, развод по обоюдному согласию, доступность противозачаточных средств и прерывание беременности). Благодаря этим новым правам большинство женщин — в принципе все они — располагают теперь независимостью, которая раньше была уделом небольшого числа отважных, либо “бесстыдных”. Но сам факт, что теперь им не нужно вступать в “супружескую связь”, чтобы иметь место и роль в обществе, сам факт, что они могут жить “свободно”, не встречая осуждения со стороны общественного мнения, подтверждают разделяющую и “индивидуализирующую” логику прав человека. А раз так, остается нечто глубоко истинное в анализе Маркса, когда он определяет свободу современного человека как свободу “изолированной монады, замкнутой на себе самой”.

Диалог может быть продолжен. Лефор мог бы возразить, что эти новые свободы не противоречат социальным связям и человеческим контактам. Их единственная цель — га-

рантировать, что эти связи будут устанавливаться и поддерживаться свободно; а это предполагает, что они могут быть свободно расторгнуты, как только они будут сочтены порабощающими.

Этот спор бесконечен, но не бесплоден. Диалог между философами является здесь развитием и углублением диалога между гражданами — гражданской беседы. Мы должны постараться достичь такого анализа нашего общества, который признал бы его индивидуализирующую логику, считая в то же время законными новые модальности социальных связей, появляющиеся в частной и общественной жизни. Такой автор, как Токвиль, может нам помочь примирить Маркса и Лефора. Токвиль определяет демократию как двойное движение, он разделяет в ней два аспекта: с одной стороны, то, что он называет “природой” демократии или ее “инстинктом”, и в этом пункте он согласен с Марксом и даже идет еще дальше и глубже, описывая, как демократический индивид страстно стремится свести к самому себе все аспекты социальной и человеческой жизни; но, с другой стороны, имеется то, что Токвиль называет “искусством демократии”, то есть тот ансамбль институтов, способов поведения, добродетелей, который приводит к тому, что граждане демократических обществ завязывают между собой всевозможные связи. Можно сказать, следуя за мыслью Токвиля, что демократический человек соглашается вступить в связь только тогда, когда чувствует, что делает это совершенно свободно. Надо, следовательно, чтобы он предварительно стал совершенно свободным, чтобы затем иметь возможность вступить в законные отношения. Даже в том случае, когда его цель состоит в том, чтобы связать себя, его первым движением будет освободиться от связей. Такова двойственность, владеющая нашей душой в эпоху прав человека.

Примечания

¹ *Emmanuel Kant*. La Philosophie de l'histoire, trad. *S. Piobetta*. Paris, Gonthier-Médiations, 1947, p. 46. Рус. пер.: *Иммануил Кант*. Сочинения в 6 томах. М.: 1966. Т. 6. С. 27.

² *Charles Maurras*. Mes idées politiques. Paris, Fayard, 1937, rééd. 1968, p. 17–29.

³ *Karl Marx*. La Question juive, trad. *M. Simon*. Paris, Aubier, 1971, p. 103–109. Рус. пер.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Изд. 2-е. М.: Госполитиздат. Т. 1. С. 400–402. (Французский перевод, которым пользуется П. Манан, содержит, по сравнению с русским, важное смысловое различие: везде, где в русском стоит “гражданское общество”, во французском переводе — “буржуазное общество” (*прим. пер.*.)

⁴ См. *Claude Lefort*. L'Invention démocratique. Paris, Fayard, 1981.

⁵ *Ibid.*, p. 57.

⁶ *Ibid.*, p. 65–66.

⁷ *Ibid.*, p. 67.

⁸ *Ibid.*, p. 76.

Глава X

Стать индивидом

Рассмотрим теперь с помощью Токвиля, как современная демократия, дав людям обособиться, связывает их между собой; как искусство демократии сочленяется с ее природой.

Лучше всего начать с самого слова *индивидуализм*, которое сегодня мы употребляем очень широко, но которое возникло только в начале XIX столетия (его появление отмечено в 1826 году) и именно для обозначения проблемы, или целого комплекса проблем, которыми мы здесь занимаемся. Короткая глава из второго тома “Демократии в Америке”, озаглавленная “Об индивидуализме в демократических странах”, многое проясняет. Почитаем ее.

Я показал, как в века равенства каждый человек в самом себе обнаруживал источник своих убеждений; теперь мне хотелось бы показать, каким образом он направляет все свои чувства на свою собственную личность.

Слово “индивидуализм” появилось совсем недавно для выражения новой идеи. Наши отцы имели представление только об эгоизме.

Эгоизм — это страстная, чрезмерная любовь к самому себе, заставляющая человека относиться ко всему на свете лишь с точки зрения личных интересов, предпочитать себя всем остальным людям.

Индивидуализм — это взвешенное, спокойное чувство, побуждающее каждого гражданина изолировать себя от массы себе подобных и замыкаться в узком семейном и дружеском круге. Создав для себя, таким образом, маленькое общество, человек охотно перестает тревожиться обо всем обществе в целом.

Эгоизм порождается слепым инстинктом; индивидуализм скорее проистекает от ошибочности суждения, чем от испор-

ченности чувства. Его причина кроется как в слабости разума, так и в пороках сердца.

Эгоизм иссушает зародыши всех человеческих добродетелей, тогда как индивидуализм поначалу поражает только ростки добродетелей общественного характера; однако с течением длительного времени он поражает и убивает и все остальные и в конечном счете сам превращается в эгоизм.

Эгоизм — это древний, как сам мир, порок. Он в равной мере свойствен любой форме общественного устройства.

Индивидуализм имеет собственно демократическое происхождение и угрожает тем, что будет усиливаться по мере выравнивания условий существования людей¹.

С самого начала Токвиль устраняет путаницу, во власти которой оказался Маркс, когда, анализируя современное общество, он, как мы видели, ссылаясь на царство “эгоистического человека”, “эгоистической личности”. Эпитет “эгоистический” относится непосредственно к моральной сфере и содержит в себе осуждение. Конечно, такая путаница соблазнительна, и она будет продолжаться: сколько авторов и простых граждан на протяжении двух столетий разоблачали “эгоизм” буржуазного общества! Токвиль коротко замечает, что “эгоизм — это древний, как сам мир, порок”. Обличение нашего общества как “эгоистического” не помогает лучше понять его. Делать это, разумеется, можно и даже, может быть, нужно, но тогда мы остаемся в области вневременной морали, и такое обличение сегодня оправдано не больше и не меньше, чем во времена Мольера, Аристотеля или царя Давида. На самом деле, когда разоблачают “эгоизм” как характерную черту общества нашего типа, имеют в виду нечто другое, для чего еще не найдено соответствующее слово, а именно — слово “индивидуализм”.

Что же такое индивидуализм? Токвиль дает обширное и очень тонкое описание этого феномена во втором томе “Демократии в Америке”. Мы можем исходить из того, что он пишет в вводной главе. Он подчеркивает, во-первых, интеллектуальный характер индивидуализма: речь идет о суждении ума, суждении ошибочном, которое влечет за собой чувства, создает внутренний настрой. Благодаря такому суждению человек изолирует себя от своих сограждан, хочет быть и чувствует себя независимым от них; воля к не-

зависимости и чувство независимости не ограничиваются только индивидом в собственном смысле, но обнимают его семью и друзей. Разумеется, такая установка “поражает ростки добродетелей общественного характера”, которые предполагают заинтересованность в том, что происходит в общественном пространстве, в “большом обществе”.

Это ясное и будящее мысль определение индивидуализма. В то же время, оно не до конца убедительно, ибо из него трудно вывести, почему исключительное предпочтение, отдаваемое своим родным и друзьям, происходит скорее от ошибочного суждения, чем от испорченности сердца, и, следовательно, почему сегодня такое предпочтение более выражено, чем вчера, в демократическом обществе — более, чем при Старом режиме, когда люди, кажется, проявляли живейшую заботу о судьбе своей семьи. Чтобы понять, что же хочет сказать Токвиль, надо поступить так, как поступает он, а именно — сравнить новое и старое общества. Немного далее он пишет:

Люди, живущие в аристократические века, почти всегда самым тесным образом связаны с событиями и людьми, находящимися за пределами их частной жизни, и поэтому каждый из них предрасположен часто забывать о самом себе. Правда, в эти века общее понятие человека как такового не имеет определенного содержания, и люди едва ли думают о том, чтобы посвятить свою жизнь всему человечеству, однако они часто жертвуют собой ради конкретных людей.

В демократические века, напротив, обязанности каждого индивида перед всем человечеством осознаются значительно яснее, но служение конкретному человеку встречается много реже: чувства, привязывающие людей друг к другу, становятся более всеобъемлющими и менее крепкими².

Токвиль не недооценивает привязанность наших предков к своим семьям. Быть может, она была сильнее, чем наша. Но она имела иной характер. Можно сказать так: демократический человек относит свою семью к себе, сводит ее к себе самому; аристократический человек относил себя к своей семье, связывал себя с ней и в каком-то смысле забывал себя в ней. Сердечные векторы, если можно так сказать, противоположны. Но мы рискуем и здесь тоже “морализовать” проблему, сказать в общем, что мы оказываемся эго-

истами там, где наши предки проявляли преданность. Перечитаем текст: “Люди, живущие в аристократические века, почти всегда самым тесным образом связаны с событиями и людьми, находящимися за пределами их частной жизни, и потому каждый из них предрасположен часто забывать о самом себе”. Субъективная самоотверженность наших отцов отвечала объективной ситуации: они “самым тесным образом связаны с событиями и людьми, находящимися за пределами их частной жизни”. Поражает абстрактный, почти геометрический характер формулировки Токвиля: он рисует структуру публичного пространства в старом обществе, где социальные связи, включая в первую очередь связи семейные, непосредственно вписываются в публичное пространство как его естественная часть. Они непосредственно воспринимаются как объективный факт, внеположный субъекту, проверяемый и подтверждаемый долгом каждого подчиняться своему социальному начальнику. В семье, как и в обществе, *люди связаны, у них нет выбора*. То, что каждый воспринимает в социальном мире, это прежде всего — совокупность связей, в которые он включен, которые его определяют и на которые он должен отвечать.

Это обращение к старому обществу поможет нам лучше понять новое и его “индивидуализм”. В новом обществе то, что каждый воспринимает в социальном мире, это не объективная совокупность связей, объединяющая его с другими членами общества, это он сам в качестве единственного законного источника всех своих связей, в качестве *субъекта* со всем, что ему *принадлежит*, — семьей, собственностью, друзьями. Члены аристократических обществ “часто предрасположены забывать о самих себе” не потому, что они якобы менее эгоистичны, чем мы, но потому, что воспринимают прежде всего социальные связи, лежащие вне их; люди демократических обществ, напротив, редко забывают о самих себе не потому, что они особенно эгоистичны, но потому, что они воспринимают, или, скорее, чувствуют, прежде всего самих себя или свою индивидуальную субъективность.

Конечно, даже будучи сформулировано таким образом, в терминах не моральных, а социологических или антропологических, сравнение между демократическим и аристократическим обществами оборачивается в пользу последнего, которое выглядит как единственное, способное сплю-

тить людей, то есть как единственное настоящее общество. Но при этом не следует забывать о цене, которую платило аристократическое общество: эта преданность по отношению к некоторым людям, с которыми существовали особы связи — к отцу, сеньору, королю, — имела в качестве своего дополнения и условия безразличие к человечеству в целом, потому что “в эти века общее понятие *себе подобно-го* оставалось неясным”. Припомним, что говорил Токвиль о слабом распространении жалости в аристократическом обществе³. Сравнение, следовательно, оказывается гораздо более уравновешенным, чем представлялось. В аристократическом обществе идут рядом забвение себя (“преданность”) и безразличие к человечеству в целом, тогда как в демократических обществах сосуществуют чувство своей самости (невозможность забыть о себе) и ощущение человечества вообще, чувство *себе подобного*.

Во всяком случае, такова природа демократии по Токвилю. Когда он говорит о “страстях”, “тенденциях”, “инстинктах” демократии, он имеет в виду все эти социальные, политические, моральные аспекты, которые уходят корнями в индивидуализм, при котором каждый воспринимает себя как источник и критерий всех своих связей, то есть сводит все элементы социального мира — к себе, к своему “интересу”, но особенно к своему согласию, к способности личностного самоопределения. Именно в этом смысле, в глазах Токвиля, демократия оказывается опасной для человечности человека: ее тенденция, ее сила тяготения состоит в том, чтобы замкнуть нас в нас самих, лишит способности чувствовать другого человека и, следовательно — способности и стремления выходить за пределы самих себя, навстречу внешнему по отношению к нам — объективности. Токвиль завершает рассматриваемую нами главу утверждением, что демократия “принуждает [каждого человека] думать лишь о самом себе, угрожая в конечном счете заточить его в уединенную пустоту собственного сердца”⁴.

А раз так, эта “природа” демократии должна быть исправлена, эти “тенденции” — смягчены, эти “инстинкты” — упорядочены. Как? Посредством сохранения или восстановления некоторых аристократических элементов в демократии? Такой тезис некоторые интерпретаторы приписывают Токвилю: он был якобы “либеральным ари-

стократом”. Я не думаю, чтобы это было так. Демократия слишком сильна, а ее принципы слишком противоположны аристократическим, чтобы такой компромисс — такой “смешанный режим” — был возможен, во всяком случае — на длительный срок: как верноподданнические чувства, создающие аристократию, могли бы выжить, оказавшись зажатыми между чувством самости каждого индивида и его чувством человечества вообще — этими двумя сторонами демократии? Пользуясь языком Токвиля, можно спросить: какая аристократия, сколь бы умеренной мы ее себе ни представляли, могла бы противостоять “страстному влечению к равенству”, которое непрерывно возрастает по мере того, как его удовлетворяют — но никогда не могут удовлетворить до конца! — так что движение к равенству оказывается “неодолимым”? Опасным тенденциям в демократии можно противостоять, только опираясь на саму демократию. Искусство демократии регулирует и порой исправляет природу демократии.

Общее понятие “искусства демократии” легко себе представить. Поскольку естественная склонность демократии состоит в том, чтобы замыкать каждого внутри самого себя, речь может идти о том, чтобы заставить человека выйти из изоляции и прежде всего дать ему почувствовать, что существуют “другие”. Для этого все средства хороши. Я хочу сказать, что искусство демократии может использовать весьма различные средства. Например, религия может помочь умерить инстинкты демократии, потому что идея безначального существа, идея Творца сливается, так сказать, с усилием познать что-то или кого-то, кто по сути своей больше нас, а такое усилие принуждает нас выйти за наши собственные пределы. Но в самом всеобъемлющем смысле средства искусства демократии состоят в социальном и политическом соучастии. Через несколько страниц после цитированного нами места Токвиль пишет:

Законодатели Америки не считали, что предоставление всей нации одного выборного органа само по себе — средство вполне достаточное, чтобы противодействовать столь зловещему и столь естественному для общественного организма заболеванию демократических времен; они полагали, что помимо этого каждой территории следует дать возможность жить своей собствен-

ной политической жизнью, с тем, чтобы граждане получили неограниченное количество стимулов действовать сообща и ежедневно бы ощущали свою зависимость друг от друга.

И немного далее:

Следовательно, гораздо большего можно достичь, поручая гражданам заниматься конкретными текущими делами, нежели предоставив им возможность решать глобальные вопросы, с целью заинтересовать их проблемами общего блага и в этой связи заставить их постоянно ощущать потребность друг в друге⁵.

В демократических обществах люди подвергаются сильному соблазну забыть о том, что они являются политическими животными. Им необходимо об этом напоминать не с помощью речей, а через институты и нравы, которые могли бы, так сказать, принудить их быть свободными, заставляя совместно участвовать в управлении общими делами. Таково искусство демократии, которым американцы так быстро овладели.

* * *

Эти анализы и рекомендации Токвиля, несомненно, являются важнейшим вкладом в современную политическую науку. Вместе с тем, его научные выводы во многом зависят от специфических условий той лаборатории, в которой он проводил свои исследования, то есть от Соединенных Штатов Америки. Мы только что прочли: секрет политического искусства американцев заключен, скорее, в их умении руководить “малыми делами”, чем управлять “большими”. Однако можно сказать, что в Америке малые дела тоже являются большими ввиду размеров и жизненной силы страны, и наоборот, что большинство больших дел остаются в каком-то смысле малыми, так как решаются на уровне штатов, а не на федеральном уровне. В европейских странах, напротив, малые дела, как правило, ничтожны, но они почти всегда соприкасаются с большими, или, скорее, с самым главным делом — управлением национальным государством. Поэтому в Европе специфика демократии определяется национальными рамками, чего нет в Америке. Именно национальный фактор в Европе, и особенно во Франции, определяет специфику естествен-

ного демократического процесса и возможности политического искусства демократии.

В основополагающем событии демократической политики в Европе, во Французской революции, два момента, столь тщательно разделенные Токвилем, момент естественно присущий демократии и момент искусства, были в общем перемешаны: в то же самое время, когда французы отделялись от организмов Старого режима — приходов, провинций, сеньорий, корпораций, — они становились членами нации, становились гражданами. В то самое время, когда они оказывались отделенными друг от друга, они включались в новое единство, нацию. Поэтому разъединение и воссоединение совпадали. Конечно, момент слияния был недолгим. К тому же, его последствия, проанализированные и описанные Токвилем, были губительными, потому что величие и возвышенность новой национальной идеи оказались столь подавляющими, что они почти не оставили новым гражданам возможности, как впрочем и желания, заниматься “малыми делами”. Но этот объединительный момент раскрывает перед нами некую синтезирующую истину, не учтенную в анализе Токвиля, каким бы обоснованным он ни был: нация есть политическая форма существования индивидов, или, соответственно, индивид — это тот, кто обитает внутри нации. Иными словами, индивидуализм и национализм взаимосвязаны — в противоположность общему мнению, делающему из них противников.

Национализм — это индивидуализм в самом сильном значении этого слова: для политического организма, для нации, речь идет о том, чтобы углубить свою индивидуальность, свою особость. Я об этом говорил, рассматривая форму-нацию: нация, как и отдельный индивид, может услышать призыв “Стань тем, кто ты есть” и ответить на него. И с этого момента возникает нечто вроде родства, или обратимости, между партикуляризмом индивида и партикуляризмом политического организма в форме нации. Я не предлагаю здесь некий абстрактный тезис, парадоксальный и неизбежный. Конкретные биографии реальных людей дают ему как бы экспериментальное подтверждение. Во Франции особенно красноречив пример Мориса Барреса, который перешел от “культы своего я” к проповеди “национализма”, к культу нации. В “Сценах и доктрине национализма” (1902) сам Баррес очень ясно объяснил логику такого перехода:

Я был индивидуалистом и сам открыто излагал причины этого; я проповедовал развитие личности через определенную дисциплину внутренней медитации и анализа. Долгое время разрабатывая идею “Я” только с помощью метода поэтов и романистов, через внутреннее наблюдение, я спускался все дальше и дальше, сквозь зыбучие пески, не встречая сопротивления, пока не наткнулся в глубине на твердую почву коллективности. [...]

Мы не являемся хозяевами мыслей, которые в нас рождаются. [...] Человеческий разум прикован таким образом, что мы все вновь проходим по следам наших предшественников. [...]

Тот, кто проникся такой уверенностью, оставляет претензию думать лучше, чувствовать лучше, хотеть лучше, чем это делали его отец и мать, и говорит себе: “Я — это они”. И за осознанием этого, какие выводы последуют! Какое приятие! Вы догадываетесь. Это — головокружение, которое ведет к тому, что индивид умалится, чтобы вновь обрести себя в семье, в расе, в нации⁶.

* * *

Закроем скобки этого отступления, посвященного нации, и вернемся к двойному движению демократии, состоящему в том, чтобы расторгать унаследованные социальные связи, неравные и принудительные, и создавать новые, свободно устанавливаемые. Это двойное развитие подчиняется единому принципу согласия, который можно сформулировать так: для меня нет законного обязательства, если я предварительно не дал на него своего согласия; для меня нет законной связи, если я не вступил в нее свободно. Жизнь в демократическом обществе — это осуществление указанного принципа. Горизонт демократии — это такое состояние общества, когда его составляют только свободные индивиды, то есть связанные только такими отношениями, на которые они добровольно согласились. Устремление демократии состоит в том, чтобы принудить нас перейти от жизни вынужденной, унаследованной — к жизни, отвечающей нашим желаниям. Демократия — это волюнтаризация всех отношений и связей.

Исторически этот принцип был первоначально утвержден и институализирован в центральном порядке человеческой жизни, то есть в порядке политическом. Отсюда он более или менее быстро распространился на различные сферы социальной и частной жизни. Это принцип, который, по выражению Токвиля, в конечном счете касается

“большинства человеческих поступков”⁷. Фактически во время Французской революции одновременно с учреждением политического согласия, выразившемся в образовании национального представительства, было введено частное согласие, выразившееся в освобождении детей, с момента достижения ими совершеннолетия, от всякой родительской опеки и в узаконении развода; дошли даже до упразднения вечных обетов религии, которые, казалось, противоречили принципу согласия. Речь действительно шла о том, чтобы в жизни каждого человека остались только такие поступки и состояния, на которые он соглашался по доброй воле. Несмотря на то, что прошло немало времени⁸, господство принципа согласия не переставало расширяться. Соответственно, власть принципа господства не переставала сокращаться.

Трех примеров будет достаточно, чтобы проиллюстрировать эти положения. В области семейного права закон отменил такое понятие, как “глава семьи”, и связанную с ним власть, так что родители, теперь совершенно равные между собой, считают все менее естественным требовать повиновения от своих детей, которых они все более и более воспринимают как таких же людей, как и они сами, как равных себе. В масштабах нации законное, то есть демократически избранное, правительство больше не осмеливается приказывать гражданам умирать за родину: если оно начинает военную операцию, сопряженную с каким-либо риском, оно поручает ее ведение профессиональным военным, которые заранее согласились подвергать себя “профессиональному риску”, и так называемым *волонтерам*, то есть рекрутам, которые дают ясно выраженное согласие участвовать именно в этой кампании. В плане религии, как показывает анализ Марсея Гоше, на которого я уже ссылался, главная функция от институированной Церкви “переходит к индивидам”: “Тот же самый процесс, который выводит на авансцену различные духовные и моральные авторитеты, он же, с другой стороны, подчиняет их бескомпромиссному нравственному суду людей, менее, чем когда-либо, расположенных им подчиняться”⁹.

Можно спорить относительно значения и важности того или иного феномена, но общее направление развития сомнения не вызывает: область согласия расширяется, процесс индивидуализации усиливается и, следова-

тельно, власть сообществ, в которых некогда люди находили смысл своей жизни — нации, семьи, Церкви, — с каждым днем клонится к упадку. Нация теперь — это одно из сообществ, а не сообщество в высшем значении, семья — факультативная ассоциация, случайная и допускающая переустройство, Церковь — такое место, смысл которого надлежит найти, а не получить готовым: французский отец семейства и католик, то есть определяемый по своей принадлежности к этим сообществам, превратился в индивида в поисках собственной идентичности, — он может по-прежнему оставаться отцом семейства, французом и католиком, но эти принадлежности больше не определяют его так, как некогда, и прежде всего в его собственных глазах.

Еще раз, если рассматривать процесс в целом, его направление не вызывает сомнений. Его описывают, каждая со своей стороны, все “социологии современной жизни”. Но именно потому, что само движение не вызывает сомнений, возникает упорное стремление чрезмерно подчеркивать специфические особенности двух его фаз. Старое общество представляется более “холистическим”, более “гетерономным”, чем оно было, а новое — более “индивидуалистическим”, более “автономным”, чем оно есть. Социологи современной жизни воскрешают в памяти старую нацию, традиционную семью, Церковь былых времен и делают это так, как будто принадлежность к этим сообществам была когда-то простой и безмятежной, как будто свобода и согласие никогда в этом не участвовали, как будто не было тогда непослушания, или безразличия, или враждебности по отношению к национальным властям, как будто не было тогда супружеских измен и семейных неурядиц, как будто Церковь, не ведающая ересей и сомнений, полновластно управляла нравами и совестью людей. Соответственно они описывают современную свободу так, как если бы мы стали неспособны оказывать помощь, выполнять обещанное и верить, как если бы преданность родине исчезла из всех сердец, как если бы не стало прочных и долговременных семей, как если бы достоинство веры и забота об объективной истине навсегда уступили место субъективному религиозному чувству.

Контраст слишком подчеркивается. Действительно, существует поляризация между общинностью и авторитетом, с

одной стороны, и индивидом и свободой — с другой; существует долговременный, неодолимый и многообразный процесс перехода от одного полюса к другому. Между тем, каждый полюс содержит в себе противоположный, находящийся в подчиненном положении, но активный и способный брать верх. При старом порядке членство в общине занимало первое и законное место, но оно было немыслимо без наличия согласия, которое обычно предполагалось. Повиновение королю предполагало внутреннее чувство преданности, либо явную и формальную клятву. Брак в христианской Европе всегда основывался на принципе согласия, поскольку согласие было сутью таинства бракосочетания. И, наконец, наиболее значимый пример в этом контексте: даже когда Церковь брала на себя право устанавливать правила вероисповедания, она утверждала, что акт веры является действительным, “душеспасительным” только в том случае, если он совершается добровольно и искренне. Соответственно при новом, демократическом порядке именно свободный личный поиск получает преимущественные права, но он может вести к прочным и длительным союзам, идет ли речь о супружеской паре, или о принадлежности к религиозной общине, или к иному сообществу. Мы должны более пристально рассмотреть механизм согласия и свободы.

* * *

С согласием сопряжены две главные трудности. Первая всем известна, но у нее много аспектов; надо постараться дать ей синтетическое определение. Можно поставить вопрос так: каким образом согласие продлевается во времени? В данный момент я соглашаюсь вступить в политическое, религиозное или семейное сообщество и принять вытекающие из этого обязательства. Но достаточно ли такого согласия? Получит ли оно естественное продолжение во времени? Или придется его непрерывно подтверждать, чтобы оно осталось в силе? И если верно последнее, то как его подтверждать? Каждый может видеть, как современное общество ищет компромисс между все более и более настоятельной необходимостью сиюминутного согласия, необходимостью непрерывно проверять его наличие — и невозможностью это делать, невозможностью практической, но также, конечно, и моральной, что вынуждает считать согласие действитель-

ным в течение известного периода времени. Например, демократическое правительство считается легитимным с момента, когда за него проголосовало большинство избирателей, а согласие данного электората считается действительным до следующих выборов, которые состоятся через четыре или пять лет. Практически дела обстоят более сложно. Я оставляю в стороне тот факт, что в некоторых странах правительство может назначить досрочные парламентские выборы, если оно считает, что общественное мнение настроено благожелательно. Важнее то, что состояние общественного мнения, степень его согласия сегодня оценивается день за днем с помощью соответствующей техники опросов. Торжественное согласие, проверяемое каждые четыре года или каждые пять-семь лет, все больше дополняется, если не замещается, согласием, проверяемым «ежеминутно».

Таким образом, мы присутствуем при изменении временной протяженности, время для нас становится таким, каким, по философии Декарта, оно существует у Бога: последовательностью моментов, отделенных друг от друга. Акт творения, по Декарту, поддерживается в твари божественной волей в каждый данный момент, это как бы «непрерывное творение». Так вот, наши институты, сообщества, брачные пары поддерживаются в состоянии легитимности нашей волей, выражаемой в частном или общественном порядке и все более требующей своего проявления и формулирования в каждый момент времени. И мы чувствуем, что именно в этом непрерывном обновлении своего согласия индивид выступает в своей подлинности, он обретает аутентичность, активно и ежечасно проявляя вновь и вновь свою свободу, отказываясь принимать от прошлого любые обязательства, даже если они вытекают из его же вчерашнего выбора.

Эта непрерывно обновляемая свобода, ничего не принимающая от прошлого, в каждый момент заново себя создающая, — это, как вы знаете, свобода по Сартру, которую он определил в своих философских сочинениях и пытался изобразить в своих романах. Эта идея свободы доминирует в настоящее время, она социально активна и не перестает видоизменять нравы и чувства. В какой мере ее можно представить себе реально? В какой мере люди способны жить в соответствии с ней? И живут ли?

Во всяком случае, мы можем сделать следующее замечание. Выражение согласия обязательно открывает некое *будущее*, независимо от того, определено ли оно институционально или нет. Даже в наших демократически управляемых странах, как показывают опросы, никому не придет в голову требовать отставки правительства вскоре после выборов, даже если результаты опросов крайне неблагоприятны для него: на его стороне электорально выраженное, легитимное согласие. Таким образом, согласие обладает само по себе определенной длительностью, оно содержит некое *обещание*. Фактически именно как обещание согласие давалось в додемократических обществах. Но тогда обещание действовало в противоположном направлении, чем современное согласие. Считалось, что одно из качеств, наиболее свойственных человеку, а также наиболее благородных, — это способность давать обещания и выполнять их, потому что таким образом наша свобода преодолевает время и превратности судьбы. Считалось, что тот, кто отступает от своих обещаний, нарушает клятву, тот обладает низменной душой, лишенной благородства. Наиболее совершенным обещанием было то, которое действовало в течение всей жизни, вплоть до смерти. (Сартр, конечно, сказал бы, что такое обещание означает смерть свободы, ибо нет гарантии, что, обещав нечто в данный момент, я захочу это исполнить в следующий: рабство есть рабство, даже если это рабство по отношению к себе самому.) Во всяком случае, мне кажется, что все мы в настоящее время разделились между двумя пониманиями свободы: современной идеей продленного согласия и старой идеей обещания.

Я говорил о двух главных трудностях, которые содержатся в понятии согласия. Вот вторая из них. Впрочем, она связана с первой. Согласие есть действие, и оно изменяет его носителя. Тот, кто дал согласие, отличен от того, каким он был до этого. В социальном и политическом контексте это означает, что он стал частью некоего целого. Прежде чем стать членом такого политического или религиозного сообщества, или прежде, чем вступить в брак, он был, по выражению Руссо, «идеальным и одиноким целым»¹⁰; во всяком случае, таковым он был для себя самого и чувствовал себя как равный по отношению к тому сообществу, в которое собирался вступить: если он соглашается в него войти, это означает, что он мог и не со-

гласиться. В этом смысле он суверенен. Но как только он вступил, его положение меняется радикально: он был целым для самого себя и равным другому целому, а теперь он часть целого. Как он может оставаться суверенным, если он суверенно отказался от своей суверенности? Вы знаете, что именно эту проблему Руссо исследует в “Общественном договоре”. Он говорит, что индивид “остается таким же свободным, как и раньше”, но он, так сказать, исчезает в новом организме. Во всяком случае, согласие изменяет. Дав согласие на принадлежность, вы не можете сделать так, как будто этой принадлежности нет, как будто она вас каким-то образом не изменила. Единственный способ избежать этой трудности — это, конечно, соглашаться как можно меньше. Чтобы мочь согласиться в дальнейшем, чтобы сохранить мою свободу на согласие, я соглашаюсь как можно меньше. Как говорит Монтень, я себя не отдаю, я себя “одалживаю”. Чтобы остаться свободным, я как можно меньше пользуюсь своей свободой, я максимально сужаю круг своих принадлежностей чему-либо. Несколько огрубляя, можно сформулировать дилемму современной свободы, как она стоит перед современным индивидом, следующим образом: или я вхожу в некое сообщество, некую ассоциацию, принимаю некую принадлежность и, превращаясь в часть целого, теряю свою свободу, — или я не вхожу в такое сообщество, в такую ассоциацию, не принимаю такую принадлежность, — и не осуществляю свою свободу. Короче, вот какова мнимая дилемма современной свободы: или я *не* свободен, или я *не свободен*.

Мы, конечно, хотели бы ускользнуть от такой альтернативы (нам нравится быть свободными, но не нравится делать выбор!). И мы думаем, что отныне это возможно и что нам не нужно выбирать: принадлежать или не принадлежать. Такое обещание содержится в том, что нынче называют коммуникацией. Коммуникация обещает нам то, что раньше давало сообщество, но не требует от нас соучастия и налагаемых им обязательств. Простой пример: раньше образование требовало поступления в определенное учебное заведение, принадлежности к некому классу, обязанность слушать профессора и в какой-то мере считаться с тем, что он говорит, — короче, терпеть принуждение “школьной системы” (выражение отталкивающее само по себе). Общественная коммуникация предлагает нам все выгоды школы и

даже более того — без соответствующих неудобств и прежде всего без принуждения. Интернет и CD-Rom позволяют нам обучаться, не требуя, чтобы мы присоединялись к сообществу учащихся. Коммуникация позволяет нам быть, наконец, тем, чем мы до сих пор не были, а именно — индивидами. Раньше мы не могли ими быть, потому что мы действительно нуждались друг в друге, чтобы вместе создавать сообщества — образовательные, военные, производственные и так далее. В наши дни, как представляется, мы имеем возможность получать от других то же, что получали и раньше, с той разницей, что теперь нам не надо иметь с ними ничего общего, кроме технических средств коммуникации. Даже биологическое воспроизводство не требует больше образования пары, хотя бы на самый короткий срок.

Очень трудно вынести суждение по поводу всех этих феноменов. То, что я обозначил как обещание, другими может быть воспринято как угроза. Во всяком случае, поразительно то, что новейшие технические средства коммуникации позволят нам в недалеком будущем перейти к такому состоянию, которое современные политические философы относили в далекое прошлое или в некое гипотетическое пространство, — а именно, к первоначальному природному состоянию, когда люди действительно свободны и равны, просто потому, что они независимы, *лишены связей*, когда каждый действительно является индивидом, “совершенным и одиноким целым”. По мнению современных политических философов, надо было выйти из природного состояния, завязать человеческие связи просто для того, чтобы выжить. Благодаря современным техническим средствам, в особенности средствам коммуникации, такая необходимость потеряла силу, либо ее действие очень ослабело: технические связи делают излишними связи человеческие. Техника предоставляет парадоксальную возможность оставаться в естественном состоянии, или вернуться в такое состояние, или, наконец, достичь его... Во всяком случае, такая возможность замаячила перед нами.

Нет сомнения, природное состояние, в той или иной версии, преследует воображение современного индивидуалиста. Фактически, версий имеется две: розовая, оптимистическая, коммуникационная и техническая, о которой я только что говорил, но также — версия черная, пессимистическая, которую выдвигает и исследует значительная

часть современной литературы, именно специфически современная ее часть. Скажем коротко: от Пруста и Селина до театра абсурда и “нового романа” эта литература разоблачает обманчивость человеческих связей, лживость любви, тщетность и фальшь языка. Она показывает, что это такое — “стать индивидом”. Это означает — увидеть мир лишенным связей и подлинной человеческой коммуникации: в театре Ионеско и Беккета слова перестали связывать, они потеряли значение. Таким образом, в то время как современная техника расширяет средства коммуникации, современная литература разоблачает, или, во всяком случае, исследует, внутреннюю пустоту, даже невозможность какой-либо коммуникации. Да, мы таковы: обладая необычайными средствами коммуникации, мы ставим под вопрос саму возможность общения.

Примечания

¹ A. *Tocqueville*. De la démocratie en Amérique. *Op. cit.*, p. 105. Рус. пер.: там же, с. 373–374.

² *Ibid.*, p. 106. Рус. пер.: там же, с. 374. (Перевод откорректирован (*прим. пер.*)).

³ См. выше, гл. III, с. 60–61.

⁴ A. *Tocqueville*. De la démocratie en Amérique. *Op. cit.*, p. 106. Рус. пер.: там же, с. 375.

⁵ *Ibid.*, chap. IV: “Comment les Américains combattent l’individualisme par des institutions libres”, p. 110 et 111. Рус. пер.: там же, гл. IV: “Как американцы борются против индивидуализма с помощью свободных институтов”, с. 376 и 377.

⁶ Цит. по: *Raoul Girardet*. Nationalismes et nation. *Op. cit.*, p. 139–140.

⁷ A. *Tocqueville*. De la démocratie en Amérique. *Op. cit.*, t. I, p. 414.

⁸ С момента принятия Гражданского кодекса Наполеона, узаконившего эти изменения.

⁹ M. *Gauchet*. La Religion dans la démocratie. *Op. cit.*, p. 106–107.

¹⁰ J.-J. *Rousseau*. Du contrat social, II, 7.

Глава XI Религия человечества

Я постарался придать хоть сколько-нибудь определенный и связный смысл общепринятому и расплывчатому понятию “индивидуализм”. Для этого я воспользовался анализом, предложенным Токвилем в 1820–1830-х годах, когда само это понятие и соответствующее слово появились на свет. Токвиль выявил специфическое значение современного демократического индивидуализма — а наш индивидуализм *является* современным и демократическим — посредством сравнения с установками, которые преобладали в предшествующих обществах, додемократических, “аристократических”. Тогда люди были готовы, или вынуждены, посвящать себя служению определенным индивидам, но они почти не обладали чувством человечества в целом или человека как такового: “общее понятие ближнего (подобного мне) было для них темно”. В демократических странах, наоборот, каждый воспринимает в первую очередь не объективную совокупность связей во внешнем мире, а себя самого в качестве субъекта, в качестве законного источника согласия, совокупно с тем, что ему принадлежит, — собственность, семья, друзья. Одновременно этот человек-индивидуалист обладает чувством человеческого подобия, он легко и охотно *идентифицирует* себя с другими людьми просто потому, что он человек. Таким образом, как я говорил, в аристократическом обществе идут рука об руку забвение себя (“преданность”) и безразличие к человечеству вообще, в то время как в демократическом обществе идут парой чувство самости (невозможность забыть о себе) и чувство человечества вообще, чувство *подобного себе*.

Современная демократия неотделима от восприятия некой очевидности, чего-то, что именуется Человечеством. Конечно, идея человечества, понятие рода человеческого

существовали задолго до современной демократии. Они были четко сформулированы греческой философией, которая именно для того, чтобы определить человека разработала понятия рода и вида: человек был для нее политическим животным и разумным животным. В противоположность тому, что иногда приходится слышать, разделение между греками и варварами не противоречило представлению о единстве человеческого рода. Греки не сомневались, что варвары принадлежат к человечеству, к тому же человечеству, что и они сами. Просто варвары не умеют жить свободно, в городах, так что они являются менее совершенными людьми, чем греки. Таким образом, внутри человеческого рода греки признавали и утверждали наличие больших качественных различий, большого неравенства. Так что чувство непохожести у них было почти таким же сильным, как и чувство подобия. Поэтому мы готовы упрекать их за то, что они не признавали единства человеческого рода: ведь для нас на протяжении последних двух столетий, хотя и с ужасными перерывами, гомогенность человечества стала очевидностью, не только интеллектуальной, но также аффективной и даже, так сказать, чувственно осязаемой.

Что я имею в виду, говоря об “очевидности”? Нет ничего труднее, чем определить очевидность, именно потому, что она непосредственно выступает как таковая, бросается в глаза и не нуждается в определении. Один анекдот, рассказанный Ортегой-и-Гасетом, ярко иллюстрирует характер очевидности, который с некоторого времени приобрело понятие человечества:

Рассказывают [...], что по случаю юбилея Виктора Гюго в Елисейском дворце был организован большой прием, на который отдать дань признания явились представители всех наций. Великий поэт стоял в зале приемов в величественной скульптурной позе, опершись локтем на мраморный камин. Представители наций отделялись поочередно от массы публики и выражали мэтру свое почтение; специальный швейцар объявлял громким голосом: “Господин представитель Англии!”. На что Виктор Гюго с глазами, горящими в экстазе, и драматическим тремолом в голосе отвечал: “Англия! Ах, Шекспир!”. Швейцар продолжал: “Господин представитель Испании!”, и Виктор Гюго с таким же выражением: “Испания! Ах, Сервантес!”. — “Господин представитель Гер-

мании!” — “Германия! Ах, Гёте!..”. Но вот выходит кругленький толстощекий человек деревенского вида, и швейцар громко объявляет: “Господин представитель Месопотамии!”. И Виктор Гюго, до той минуты невозмутимый и уверенный в себе, казалось, смутился. Он обвел присутствующих встревоженным взглядом, как будто тщетно что-то искал в окружающей вселенной. Но зрителям вскоре стало ясно, что он нашел то, что требовалось, и теперь снова находится на высоте положения. И с той же патетической интонацией, с такой же убежденностью он ответил толстенькому представителю: “Месопотамия! Ах, Человечество!”¹.

Слово “Месопотамия” не напоминало Гюго ни о чем реальном, ни о чем определенном, ни о какой человеческой *фигуре*. Если бы он был современником Людовика XIV, Гюго не нашел бы *никакого* ответа. В XIX веке за всяким человеческим фактом, даже самым удаленным и неясным, возникает понятие человечества, человечества как целого. То, что героем анекдота выступает Виктор Гюго, тоже не случайно. Он был именно тем поэтом своего века, который с наибольшей полнотой и настойчивостью — почти систематически — выражал понятие и чувство человечества. В двух стихотворениях из цикла “Легенда веков”, озаглавленных “Pleine mer” (“Открытое море”) и “Plein ciel” (“Открытое небо”), Гюго описывает, как человечество переходит от разделения к объединению, все более широкому объединению. Вот как он сначала описывает старый мир:

Смешенье языков, тиранство и разбой,
Смятение в умах, в законах разноробой. [...]
Расколот род людской, везде вражда и брань
Сынов Адамовых. Карающую длань
На брата поднял брат. И разделенный род
В соседе ближнего уже не узнает. [...]
К единству всех людей потеряны дороги,
У каждого свои и короли, и боги,
Препоны, стены, рвы — и шагу не шагнуть.
Закрываются сердца, и к будущему путь².

(Перевод В.И. Божовича)

Этому миру разделения и мрака постепенно, но затем все быстрее идет на смену новый мир общения и света. Те-

перь Гюго живописует корабль, или “ковчег”, нового человечества:

О, радость! Времена и мира, и свободы;
Обитель общую нашли теперь народы,
И общий их ковчег, содружества оплот,
Победоносно в даль грядущего плывет. [...]

Дух братства и сердца, и разум обновил,
Все человечество, в приливе юных сил
Возводит новый Град, и новые законы
Крушат истлевшие границы и препоны. [...]

Без страха и тоски взор устремив вперед,
Все человечество — теперь один народ
Под небом чистоты, свободным от невзгоды,
В порыве радостном вздымает стяг Свободы³.

(Перевод В.И. Божовича)

Предлагая испытать, насколько *общая* идея человечества неотделима от чувства освобождения и даже от физического ощущения открытости, движения, сверкающего простора, Гюго помогает нам понять всепобеждающую очевидность этого понятия в конце XVIII века, когда оно овладело европейцами и американцами. Его поэтический энтузиазм является выражением и доказательством религиозного характера этой идеи.

Конечно, поэтический стиль Гюго уже не соответствует нашим вкусам, господствующим вкусам нашего времени. Он производит на нас впечатление напыщенного и смешного. В то же время, мы разделяем религиозное, или почти религиозное, чувство поэта. В былые времена самым тяжелым преступлением, которое люди не могли простить, было святотатство — преступление против Бога или богов, — а также его аналоги: царубийство и отцеубийство. При новом, демократическом порядке самым тяжелым преступлением, для которого не существует срока давности, является преступление против человечества (или человечности).

Это недавно возникшее понятие сегодня находится в центре многочисленных дискуссий. Оно трудно поддается определению. В каком-то отношении ему вообще невоз-

можно дать точного определения, поскольку любое преступление против людей может быть названо преступлением против их человечности. Можно ввести количественные градации, но тогда мы почувствуем, что упускаем что-то, связанное с качеством. Андре Фроссар, которого этот вопрос очень занимал, предложил такое определение: преступление против человечества (человечности) имеет место тогда, когда людей убивают просто потому, что они родились, а не за то, что они совершили или способны совершить. Такое определение полностью подходит к нацистским преступлениям в том, что они имеют наиболее специфического. Оно подходит также к геноциду в Бурунди и вообще к убийствам племенного и этнического характера. Но оно менее адекватно сталинским преступлениям или преступлениям красных кхмеров.

То, что нет полностью удовлетворительного определения для понятия преступления против человечества, является, конечно, большим затруднением для юристов и для проведения определенного рода процессов. Вместе с тем, такая юридическая неопределенность чаще всего сопровождается моральной убежденностью: некоторые преступления представляются нам качественно отличными от других, нам кажется, что они наносят человечеству более глубокие и более неизлечимые раны. Они имеют, так сказать, характер святотатства. Тем самым они как бы вынуждают нас признать человечество чем-то “священным”. Именно во времена французской Революции стали говорить о “преступлениях, оскорбляющих человечество”. Мы можем улыбаться по поводу поэзии Виктора Гюго или философии Огюста Конта, но и мы сами, такие, как мы есть, тоже причастны к религии человечества.

* * *

Огюст Конт скомпрометировал свою репутацию философа и заставил сомневаться в своем здравомыслии, попытавшись превратить это общее понятие и эту смутную религиозность в некую установленную и организованную религию, со своими праздниками, ритуалами, календарем. Я не буду задерживаться на деталях, которые действительно могут вызвать улыбку. Я только постараюсь дать общее представление об этой религии человечества, которая некоторым образом является и нашей, если мне будет позво-

лено так выразиться, естественной религией современного демократического общества.

Согласно Огюсту Конту, как вы помните, человечество постепенно переходит от теологического и военного порядка к порядку научному и индустриальному, то есть от порядка, базирующегося на разделениях — между Богом и людьми и между самими людьми, — к порядку, характеризующемуся единством. Фундаментальная тенденция человечества — это тенденция к единству (Арон делает глубокое замечание, называя Огюста Конта “социологом человеческого единства”⁷⁴). В то же время, если движение к единству неодолимо, это не значит, что оно совершается автоматически или механически: единство должно быть институировано и организовано именно посредством институирования и организации религии человечества. Именно в этой идее состоит специфичность и интерес мысли Конта.

Сама по себе идея, что человечество неодолимо стремится к единству, распространилась в Европе, начиная с XVIII века, а в следующем столетии стала господствующей. Например, Маркс считал, что после того как будет устранено последнее разделение между людьми — антагонизм между капиталистами и пролетариатом, — человечество спонтанно объединится. Многие либеральные экономисты рассматривали перспективу поступательного объединения мира посредством торговли. Что касается Огюста Конта, то он не верил, будто к единству рода человеческого смогут привести экономические механизмы, просто потому, что они составляют только часть социального ансамбля: предоставленные самим себе, они играют скорее разделяющую, чем объединяющую роль, или разделяющую в такой же мере, как и объединяющую.

Сегодня, когда многие ожидают умиротворения и унификации мира благодаря распространению рыночных механизмов, критика Конта должна нас заинтересовать. Конт принимал современную экономику — капитализм, если угодно, — с присущими ей частной собственностью на орудия производства и концентрацией капитала, хотя и считал, что в его время баланс был несколько нарушен в пользу капиталистов и в ущерб пролетариям. Он полагал, что эти важнейшие экономические факты являются конституирующими для индустриального общества и не могут

быть ни устранены, ни существенным образом трансформированы, как того хотели бы социалисты и коммунисты. Но этих важнейших фактов недостаточно, чтобы гарантировать гармонию мира, на что рассчитывают либеральные экономисты. Существующую экономическую и социальную систему нужно исправить, дополнив и увенчав ее не политической организацией, старой или новой — политика, по его мнению, всегда бывает или слишком архаической, или слишком анархической, — а новой религией, приемлемой для умов, сформированных методами научного мышления. Итак, надо исправить и дополнить индустриальную и финансовую власть “духовной властью” ученых, женщин и пролетариев; надо исправить и дополнить эгоизм альтруизмом. Чтобы человеческое единство смогло осуществиться, оно должно стать предметом желания, к которому будут устремлены сознание, совесть и страстные чувства людей. Чтобы существовать, оно должно стать любимым: “Люди устают действовать, они даже устают думать; они не устают любить”. Отсюда — центральная роль женщин в “позитивном” обществе, которое завершит человеческую историю.

Можно еще раз улыбнуться по поводу этого общества, объединенного аффективным могуществом женского сердца. Но Конт, по крайней мере, ставит проблему, мимо которой мы чаще всего проходим: что может связать людей между собой, когда повинование утратило силу, а силу имеет только интерес? Позитивистская религия оказалась дискредитированной уже в момент своего рождения, настолько в самом своем принципе она выглядела изобретением социолога, в своих методах — копией католицизма и, следовательно, не способной удовлетворить ни религиозные, ни рационалистические умы. Религия Конта предназначена для осуществления некоей социальной функции и даже этим определяется, в чем нет сомнения. Может ли общество сохраняться и процветать, если ничто не выполняет этой “религиозной” функции? Еще раз: что связывает людей, когда они перестают повиноваться, а интерес разъединяет их в такой же мере, как и сближает?

В этом кратком изложении мыслей Огюста Конта я настаивал главным образом на единстве человечества, которое составляет сердце его философии и, можно сказать,

ее “всё”. Теперь предположим, что надежды Конта осуществились. Конечно, новое человечество будет обладать весьма привлекательными чертами, если альтруизм будет в нем эффективно исправлять эгоизм! В то же время, именно потому, что новое человечество будет удовлетворительным и удовлетворенным, оно будет лишено побудительного принципа движения. Человеческая деятельность на самом деле имеет два движущих стимула: уклонение от зла и желание блага. Уклонение от зла не будет иметь места, поскольку основные болезни общества будут исцелены альтруизмом. Стремление к благу будет не слишком пламенным, поскольку оно уже будет в основном удовлетворено, так что это объединенное и примиренное человечество не будет видеть перед собой большего блага, чем то, каким оно уже обладает: таким образом, перед нами возникает человечество, замкнувшееся на самом себе и находящееся, так сказать, во власти самого безмерного или самого возвышенного эгоизма. Не может ли, в самом деле, существовать, помимо эгоизма индивида и эгоизма группы, еще и нечто вроде эгоизма человечества, взятого как единое целое? Так, во всяком случае, думает выдающийся современный критик альтруизма и гуманизма — Фридрих Ницше.

Ницше весьма уважал Огюста Конта, этого “великого и честного француза”, но при этом считал, что “со своей знаменитой моральной формулой “жить для другого” он *перехристианил* христианство”⁵. Разумеется, это не комплимент: религия Человечества — это христианство, а точнее, католицизм со всеми пороками, которые усматривает в нем Ницше, но без величия, сообщаемого ему верой в Бога, то есть в существо, *превосходящее* человечество. Эту критику мы находим в большинстве работ Ницше. Я рассмотрю короткий, но особенно впечатляющий пассаж из *Заратустры*, именуемый “Последний человек”. Заратустра только что произнес пророчество о пришествии Сверхчеловека. Присутствующие смеются или ухмыляются. Тогда Заратустра, чтобы привлечь их внимание, старается их задеть, спровоцировать и с помощью презрения разбудить, наконец, их гордость: “Буду же говорить я им о самом презренном существе, а это и есть *последний человек*”⁶. Но прежде чем говорить о Последнем Человеке, он рассказывает им, до какой крайности дошел современный

человек: “Настало время, чтобы человек поставил себе цель свою”. Свойство человека — ставить себе цель по ту сторону человека и человеческого; он должен стремиться к Сверхчеловеку (эта идея не является изобретением Ницше: она так же стара, как героическая и “эротическая” концепция человечества). Однако, говорит Заратустра, человек все меньше и меньше способен превосходить себя, он все больше и больше превращается в Последнего Человека. Заратустра так обращается к толпе:

Смотрите! Я показываю вам *последнего человека*.

“Что такое любовь? Что такое творение? Устремление? Что такое звезда?” — так вопрошает последний человек и моргает.

Итак, последний человек потерял смысл слов “любить”, “творить”, “желать”, — слов, которые выражают преодоление себя. Заратустра продолжает:

Земля стала маленькой, и по ней прыгает последний человек, делающий все маленьким. [...] последний человек живет дольше всех.

“Счастье найдено нами”, — говорят последние люди и моргают.

Ницше дважды упомянул о том, что последние люди “моргают”. Я не хочу долго распространяться по поводу этого глагола⁷. Последние люди выражают и проверяют свое согласие, не прибегая к объяснениям, путем простой констатации: “Счастье найдено нами”. Тут и говорить нечего: это счастье с начала и до конца состоит из самодовольства, на которое достаточно просто указать. Моргнуть, а точнее, подмигнуть — значит, намекнуть на общий секрет, скрыв его от непосвященных. Кто же может быть исключен из их сговора, если последние люди остались единственными обитателями, кишачими и торжествующими по всей Земле? Быть может, они сами в случае, если в них еще остались “сверхчеловеческие” надежды и желания... Заратустра продолжает:

Они покинули страны, где было холодно жить: ибо им необходимо тепло. Также любят они соседа и жмутся к нему: ибо им необходимо тепло.

Захворать или быть недоверчивым считается у них грехом [...].

От времени до времени немного яду: это вызывает приятные сны. А в конце побольше яду, чтобы приятно умереть.

Они еще трудятся, ибо труд — развлечение. Но они заботятся, чтобы развлечение не утомляло их.

Ницше описывает почти совершенное счастье и вместе с тем — злое. Единственная цель последних людей — любыми, даже самыми искусственными средствами удержать себя в состоянии субъективного довольства. Как я уже сказал, нормально мы воспринимаем реальность как зло, которому надо противостоять, и как благо, которого следует добиваться. Последние люди не знают этих двух модальностей отношения к миру. Они хотят игнорировать реальность. Вот что еще говорит Заратустра:

“Прежде весь мир был сумасшедший”, — говорят самые умные из них, и моргают.

Все умны и знают всё, что было; так что можно смеяться без конца. [...]

У них есть свое удовольствице для дня и свое удовольствице для ночи; но здоровье — выше всего.

“Счастье найдено нами”, — говорят последние люди, и моргают⁸.

“Прежде весь мир был сумасшедший”, — говорят самые умные... Самые умные — это ученые, интеллектуалы, профессора... “Прежде весь мир был сумасшедший”, это означает: прежде люди во что-то верили, в богов, в героев, они воевали, расстраивали себе пищеварение из-за вещей, которых не понимали. Мы-то знаем, — и снова подмигивают, — мы хорошо знаем, что помимо нас нет ни богов, ни героев, а главное, мы не должны стараться превзойти самих себя, мы должны сопротивляться любому соблазну превзойти самих себя, мы должны быть довольными самими собой. “Прежде весь мир был сумасшедший”, эта привычная формула содержит в себе позицию современного человека, позицию, которую Ницше в другом месте, пользуясь более благородным, философским стилем, называет “исторической точкой зрения”. Современные поколения охотно оглядываются назад,

они с удовольствием смотрят на римские дороги, соборы, дворцы, они охотно восхищаются этими произведениями, но это для них повод констатировать свою чуждость тем мотивам, которые эти сооружения произвели — вере в Бога, жажде славы — и которые, как они считают, основаны на иллюзиях, а потому все эти великие произведения, конечно, великолепны, но в конечном счете абсурдны. И современные поколения, как показывает Ницше, вместо того, чтобы пытаться подражать великим свершениям прошлого, вместо того, чтобы испытывать творческий порыв, предпочитают, моргая глазами, наслаждаться чувством счастливого облегчения оттого, что им не нужно превосходить самих себя. Они “подмигивают” потому, что испытывают свое превосходство над всеми предшествующими поколениями. Ницше показывает, что принцип научного превосходства современного человека, то есть опять-таки “историческая точка зрения”, порождает самый плоский настрой души, склонность к туризму. Истинная религия современного человечества — это туризм.

Огюст Конт и Ницше, при всех различиях между ними, стараются описать одно и то же: момент, когда человечество осознает себя как целое, развивающееся, развертывающееся в Истории. Вместо того, чтобы зависеть от Бога или от Природы, человек теперь зависит только от себя самого, поскольку все, что с ним происходит, с необходимостью занимает свое место в “фундаментальной серии различных человеческих событий”⁹. Так вот, там, где Конт видит условия для нового благочестия, наконец-то разумного, наконец-то человеческого, связанного в особенности с поклонением великим людям¹⁰, — Ницше усматривает предпосылки окончательной деградации: нынешнее поколение, становящееся благодаря исторической точке зрения действительно последним, смотрит на своих предшественников с чувством радикального превосходства, которое делает это поколение бесплодным, лишает его возможности творить в свою очередь. Для нас речь не идет о том, чтобы выбирать между Огюстом Контом и Ницше. Речь о том, чтобы очертить феномен, который мы уже не воспринимаем, потому что он стал для нас очевидностью, или, скорее, существенной частью нашего самосознания (люди XIX века воспринимали его гораздо

интенсивнее, потому что он впервые возникал и разворачивался перед их глазами и в их сознании). Что это за феномен? Это — объединение человечества в едином сознании, в сознании единства, которое позволяет нам, которое обязывает нас говорить: мы люди, мы человеческие существа...

Таким образом, в то самое время, как наличное человечество с гордостью заявляет, что ни один из ныне существующих человеческих элементов не исключается из его состава, оно же отчуждает от себя все свое прошлое, все минувшие поколения. В момент, когда человечество слилось в едином объятии, оно перестало себя понимать.

Есть, однако, пункт, в котором Огюст Конт и Ницше сходятся, даже если они интерпретируют его по-разному. Это — глубоко созерцательный или пассивный характер нового сознания человечества. У Конта любовь, преимущественными носительницами которой являются женщины, восхищение и преклонение перед великими людьми, — все эти чувства являются скорее консервативными, чем активными. Человечество позитивной эры будет все больше становиться предметом культа: предметом созерцания в большей мере, чем субъектом действия. Отсюда знаменитые формулы Конта: “Человечество состоит из большего количества мертвых, чем живых”; “Мертвые все больше и больше управляют живыми”. Согласно Ницше, над нами господствует историческая точка зрения, в высшей степени пассивная или созерцательная, как мы только что видели. Таким образом, за пределами технического прогресса, имеющего целью улучшение нашего комфорта и, если взглянуть глубже, установление господства над природой и гарантирование нашей независимости от всего, что не связано с человеческим фактором, призванного создать мир сплошь человеческий и только человеческий, в котором не будет ничего непредвиденного, — итак, за пределами технического прогресса современное человечество почти лишено предприимчивости: в своих глазах оно уже является целиком человеческим. Быть человеком — это факт, который следует констатировать и торжественно отметить, а не цель, к которой надо стремиться.

Примечания

¹ *J. Ortega y Gasset. La Révolte des masses, préface pour le lecteur français, [1937]. Paris, Gallimard, coll. “Idées”, 1961, p. 8–9.*

² *V. Hugo. La Légende des siècles. Paris, Garnier, 1964, p. 774–775.*

³ *Ibid.*, p. 790–791. Весь цикл этих стихотворений датируется “июнем 1858—3 апреля 1859”.

⁴ *A. Comte. Les Étapes de la pensée sociologique. Paris, Gallimard, 1967, p. 79.*

⁵ *F. Nietzsche. Aurore, §§ 542, 543.*

⁶ *F. Nietzsche. Ainsi parlait Zarathoustra. Prologue, § 5. Рус. пер.: Фридрих Ницше. Сочинения в 2-х томах. Т. 2, М.: Мысль, 1990, с. 11.*

⁷ Вы можете прочесть великолепный комментарий по этому поводу у Хайдеггера в работе “Что такое думать?”.

⁸ *F. Nietzsche. Ibid.*, § 5. Рус. пер.: там же, с. 12.

⁹ *A. Comte. Cours de philosophie positive. Op. cit.*, t. IV, p. 147.

¹⁰ “Поклонение действительно великим людям составляет существенную часть культа Человечества. Даже еще при своей реальной жизни каждый из них являл собой некую персонификацию Великого Существа. Тем не менее, их культовый образ требует идеального устранения серьезных несовершенств, часто искажающих лучшие натуры” (*A. Comte. Système de politique positive, t. II, p. 63*).

Глава XII

Тело и политический порядок

Идея “природы”, во всяком случае применительно к человеку, идея “человеческой природы”, сегодня окончательно скомпрометирована. Создается впечатление, что в ней сконцентрировались все виды подчинения, все виды неравенства, от которых демократия стремится нас избавить на протяжении, как минимум, двух последних столетий. Возьмем в качестве самого для нас ясного примера понятие “женской природы”. Оно немедленно связывается в наших глазах с целой группой понятий, скрепленных между собой именно идеей природы: с симметричным ему понятием “мужской природы”, с понятием “естественной дополнителности” между мужчиной и женщиной, “пары”, которую они “естественным образом” составляют и в которой мужчина “естественно” является главным — ведь он “глава семьи”, не так ли? Вернее, он был главой семьи, но нынче такое представление об отношениях полов дискредитировано, а его законодательное закрепление отменено. Кажется, ясно, что основание такой “структуры господства”, или, во всяком случае, такой неравной ассоциации, опиралось на идею природы. Именно эта идея, по-видимому, включает в себя все препятствия, которые так долго мешали демократическому стремлению к свободе и равенству. Кажется, это стремление может получить удовлетворение только наперекор идее “человеческой природы”, а в рассматриваемом нами случае только после того, как будет признан афоризм Симоны де Бовуар: “Женщиной не рождаются, ею становятся”. То же самое мы можем сказать на абстрактном языке, вошедшем у нас в повседневное употребление: женская идентичность не есть природный, естественный факт, но факт культуры, культурный элемент.

Это современное отрицание естественного характера различия между полами выглядит в глазах многих тем бо-

лее очевидным, что оно легко вписывается в насчитывающее сотню лет демократическое движение против различий и неравенств, традиционно принимаемых как естественные: различия и неравенства между расами и народами, различия и неравенства между меньшинством и большинством внутри каждого народа, а также различия и неравенства между родителями и детьми, между так называемыми нормальными индивидами и индивидами, страдающими врожденными дефектами, “сумасшедшими” или как-то еще от нас отличающимися. Бесплезно продолжать это перечисление. Дух современной демократии нам хорошо знаком: это наш дух, это воздух, которым мы дышим. Утверждать естественные различия означает, с нынешней точки зрения, нежелание видеть существенное сходство между человеческими существами, злонамеренное игнорирование понятия “*подобного себе*”, о котором говорил еще Токвиль и в котором он видел главный элемент, сердцевину демократического самосознания.

Судебный процесс был бы завершен, и идея природы была бы без зазрения совести объявлена достоянием прошлого, с его обскурантизмом и неравенством, если бы мы не помнили, что демократия и равенство первоначально заявили о себе *во имя природы*. В XVIII веке утвердилась идея *естественного равенства* между людьми, равенства, которое нужно обрести заново, восстановить наперекор унаследованному и условному социальному неравенству. Фигаро говорит Графу: “Раз вы большой сеньор, то и считаете себя великим гением”. Принцип естественного равенства поддерживает и порождает Декларацию прав человека: “Люди рождаются и остаются свободными и равными в правах”. Мы *рождаемся* людьми, с правами, которые с необходимостью вытекают из нашей принадлежности к человеческому роду и которые, следовательно, являются *естественными правами*. Как видим, “наши отцы 1789 года”, выражаясь словами Токвиля, не могли бы провозгласить столь дорогой им и нам принцип равенства, если бы не перевели его в “природную” плоскость. Представьте себе, что они сказали бы в духе Симоны де Бовуар: “Человеком, человеческим существом не рождаются, им становятся”. Тем самым мир неравенства был бы сохранен и упрочен. Это означало бы: чтобы быть человеческим существом, надо им стать, получить соответствующую

щее образование, которое может быть приобретено в полном объеме только малым числом избранных, аристократов. Ситуация, таким образом, оказывается более сложной, чем представлялось на первый взгляд. Равенство, демократия вошли в мир во имя природы; позднее, уже в наше время, демократия и равенство обратились против идеи природы, усмотрев в ней, в ее применении к человеку своего главного врага. Как это произошло?

Нам нужно вернуться назад, к моменту, когда родилось понятие природы, а произошло это одновременно с возникновением философии. Едва родившись в Греции, философия тут же обнаружила природу. Точнее говоря, философия возникла с различием *физис* и *номос*; *физис* обычно переводится как “природа”, а *номос* как “закон” или “соглашение”, при этом главенствующая роль отводится природе. *Номос* — это меняющиеся правила, вводимые людьми или богами. *Физис*, природа, — это то, что не меняется, над чем ни боги, ни люди не имеют никакой власти, то, что невозможно изменить, но можно понять, это, стало быть, то, что содержит последний интеллигибельный элемент мира. До открытия природы люди говорили: дела обстоят таким образом, потому что тот-то сделал то-то — например, Тезей прогнал разбойников из Аттики, — или потому что так захотели боги, или потому что таков священный обычай, завещанный нам предками. После открытия природы можно говорить: дела обстоят таким образом, потому что такова природа вещей и человеческая природа в частности. Вместо того чтобы сказать просто: город Афины был основан Тезеем, который прогнал разбойников из Аттики, — станут говорить: человек есть политическое животное, в соответствии со своей природой живущее в городах. Афины — один из таких городов. С помощью Тезея или без него, Афины являют собой частный случай города. Однако город имеет общие, неизменные, существенные черты, которые можно *познать*. Второе объяснение, по сути, превосходит первое, потому что оно, как мы говорим, обладает всеобщностью или универсальностью. Или, как мы можем еще сказать, только оно является научным.

Конечно, нарисованная мной картина очень схематична. Она оставляет в стороне обстоятельства рождения фи-

лософии — в данном случае политической философии. Этот пункт современные историки подчеркивают особо: появление и развитие политической философии тесно связаны с появлением и развитием гражданской жизни, в особенности демократической гражданской жизни. Чтобы Сократ мог проводить свою жизнь на публичной площади, задавая вопросы встречным и поперечным, надо было, чтобы предварительно создалась такая площадь, и чтобы стало возможным такое обращение к первому встречному... Солидарность и, если можно так выразиться, общность рождения демократии греческого полиса и философии получила самое яркое выражение в знаменитом определении Аристотеля, которое я уже цитировал: человек — это политическое животное. А это значит: человек от природы создан, чтобы жить в городе; он не осуществит себя полностью, если не будет жить гражданской жизнью, жизнью горожанина. В глазах философии, человеческий феномен раскрывается прежде всего в *политической* жизни.

Отношение между философией и городом состоит не только из солидарности и сотрудничества. Между ними возникает также напряжение и даже враждебность. Сократ убил город. Аристотель был вынужден покинуть Афины. Чтобы коротко резюмировать сложную проблему, достаточно сказать: философ как таковой не является гражданином этого города — Афин, Спарты или Фив, — он является “гражданином мира”. В то время как город, именно как город, всегда является особым, *этим* городом, отличным от других, — философ как таковой интересуется только всеобщим, тем, что имеет силу для всех людей во всех городах. Для блага города, как и для блага философа, это напряжение должно быть ослаблено. Именно определение Аристотеля, о котором речь шла выше, содержит в себе самое отважное усилие для сокращения этой напряженности: если человек — политическое животное, если город — естественная среда человека, то это означает, что человек реализует свою человечность, то есть свое универсальное призвание, будучи гражданином *этого* города, этого *конкретного* города. Итак, вы видите, язык человеческой природы — Аристотель по преимуществу философ “природы”, — который сегодня так нас шокирует, именно он позволяет Аристотелю найти универсальное в гражданской жизни, сделать как раз то, к чему мы стремимся.

Почему же в таком случае мы отбросили язык и ход мысли Аристотеля? Постараюсь кратко резюмировать долгую историю: природа, о которой говорит Аристотель, представляется нам внутренне противоречивой, ибо если она обуславливает и узаконивает равенство граждан, она в то же время обуславливает и узаконивает неравенство между гражданами и теми, кто таковыми не является, а именно — женщинами, детьми, рабами (и теми, кто, не будучи рабами, лишены гражданских прав, — людьми смешанной крови). Нам кажется, что функция, или, во всяком случае, следствие понятия природы в данном случае состоит в том, чтобы замаскировать противоречие между гражданским равенством и социальным и семейным неравенством. Рассмотрим этот вопрос более пристально.

Для Аристотеля не только город является порождением природы: ассоциации людей, все разнообразные связи между людьми также даны природой и соответствуют ее воле. Точнее говоря, город — это самое высокое и совершенное сообщество, сообщество по преимуществу, охватывающее и венчающее собой все другие человеческие сообщества. Человеческие существа всегда принадлежат к тому или иному сообществу, таков исходный пункт мысли Аристотеля. Первое сообщество, самое первоначальное, самое необходимое, — это семья, ойкос. Ойкос, которое можно было бы перевести также словом “дом” или “домашний очаг”, является на самом деле объединением трех отношений, трех связей, не равных между собой, хотя и в разной степени; все они объединяются в лице главы семьи. Этот глава, *despotes*, обладает женой, детьми и рабами. Эти три отношения являются неравными, в разной степени неравными, но, согласно Аристотелю, все они основаны на природе, а это значит, что они справедливы по своей сути и отвечают интересам обеих сторон: дети повинуются своему отцу, рабы — своему хозяину, но это повиновение соответствует их интересам не меньше, чем интересам отца и хозяина, потому что дети нуждаются в том, чтобы их воспитывали, а рабы — чтобы ими руководили (здесь, разумеется, речь идет только о “рабах по природе”, у которых хватает ума, чтобы следовать указаниям хозяина, но не хватает, чтобы самим управлять собой). Жена тоже повинуется мужу и тоже в собственных интересах. Ее положение не идет ни в какое сравнение с положением природного раба:

для греков рабство женщин, уравнивание их с рабами, есть признак варварства. Женщина — существо разумное, как и мужчина, — просто, по Аристотелю, она, как правило, обладает менее сильным умом, чем мужчина¹. (Отмечу попутно, что этот тезис Аристотеля, в той или иной форме, вплоть до самого последнего времени принимался в Европе почти единодушно, как мужчинами, так и женщинами.) Таково, во всяком случае, первое человеческое сообщество, которое, следовательно, является естественным, то есть одновременно необходимым и хорошим, но которому неизвестны равенство и свобода. Равенство и свобода могут развертываться и преобладать только за пределами семьи, за пределами “дома” — в публичном пространстве города. Равными и свободными являются только граждане, главы семей, которые, выйдя из своих домов, собираются на публичной площади, чтобы обсуждать общественные дела.

Таков греческий город, такова, в схематическом изложении, греческая демократия в соответствии с анализом Аристотеля. Они вызывают у нас сложные, даже противоречивые чувства. С одной стороны, они нам, конечно, весьма антипатичны, не только потому, что они включают в себя рабовладельческие отношения и подчиненность женщин, но также и потому, что они утверждают, будто такие установления являются естественными, а потому справедливыми и хорошими для рабов и женщин. Вся работа на первом этапе современной политической философии будет состоять в том, чтобы опровергнуть эти предпосылки, оппорить и решительно отвергнуть естественный характер бесправия рабов и подчиненности женщин, а также доказать, что дети обязаны повиноваться своим родителям лишь в той мере, в какой это необходимо для их воспитания. Там, где Аристотель утверждал естественный характер связей — различных связей, — Гоббс, Локк и Руссо утверждали естественный характер независимости, то есть отсутствия связей. Для Аристотеля люди рождаются связанными; для современных философов люди рождаются свободными от связей. Для Аристотеля люди рождаются в *ойкосе*, в “доме”; для современных философов люди рождаются в “природном состоянии” — свободными и равными. На этих радикальных оппозициях основано наше неприятие греческого города, а также греческой философии природы из-за того, что она оправдывает неравенство.

Вместе с тем, — и вот почему я говорил о сложности и противоречивости наших чувств, — люди нового времени, во всяком случае те из них, кто является рьяными демократами, не перестают восхищаться жизнью греческого города как законченным образцом гражданского общества. Я говорил об этом, когда мы изучали политические формы. Я указывал на XV главу III книги *Общественного договора*, в которой Руссо дает необычайно высокую оценку греческому полису. Ханна Арендт принадлежит к числу тех современных авторов, которые помогли возродить политическое доверие к Греции. В частности, она постаралась заново понять подлинный человеческий смысл того, что так сильно шокирует нас в греческой жизни, а именно — контраст между свободным порядком в городе и “деспотическим” порядком в семье: если *ойкос* действительно является местом, где царят несвобода, принуждение и неравенство, то лишь потому, что он есть место необходимостей — необходимости питаться, продолжать род, одним словом, необходимости поддерживать жизнь и жизненные процессы. Свобода может существовать только за пределами этого места необходимостей, за пределами “дома”. Именно это Ханна Арендт и объясняет в своей книге *Условия существования современного человека*:

Отличительной чертой семейной сферы являлось то, что люди там жили вместе в силу толкавших их к этому необходимостей и потребностей. Их заставляла действовать, таким образом, сама жизнь [...], которая, дабы получить продолжение в индивидуе и в роде, требует объединения в группы. Индивидуальное выживание было задачей мужчины, продолжение рода — задачей женщины, это было очевидно; обе эти естественные функции, мужчины — добывание пищи, женщины — производство потомства, диктовались одной и той же жизненной необходимостью. Естественное сообщество домашнего очага порождалось, следовательно, необходимостью, и такая же необходимость определяла характер деятельности каждого члена.

Сфера *полиса* была, напротив, сферой свободы; если возникали отношения между двумя сферами, разумелось само собой, что семья должна была обеспечивать все необходимое для жизни как условие свободы *полиса*.

И несколько далее:

Полис отличался от семьи тем, что все в нем были “равны”, в то время как семья была местом, где господствовало строжайшее неравенство. Быть свободным означало, что человек освобожден от жизненных необходимостей и от приказов другого человека [...]. Таким образом, в сфере семьи свобода не существовала, так как глава семьи, хозяин, считался свободным лишь в той мере, в какой он обладал властью покидать семейный очаг, чтобы вступить в политическую сферу, где все ее члены были равны. Конечно, это равенство было весьма отличным от того, как мы понимаем его сегодня [...].²

Анализ Ханны Арендт убедил и продолжает убеждать многих читателей. В то же время, он оставляет нас в недоумении, потому что, если строгое разделение между семейной жизнью, основанной на неравенстве, и эгалитарной публичной жизнью города является условием политической свободы и, следовательно, истинно человеческой жизни, Ханна Арендт должна была бы рекомендовать восстановление *ойкоса*, включая, конечно, подчинение женщин и сохранение рабства. Этого она, безусловно, не требует.

Наше недоумение отвечает необычной двойственностью греческого города, который связывает вместе крайнее неравенство и крайнее равенство. Эта двойственность вытекает из разделения между порядком в семье и гражданским порядком, разделения между телом и душой, между порядком/логикой тела — и порядком/логикой души. Любопытно, и даже весьма любопытно, что на протяжении всей истории после греческих городов и римской республики эти две логики никогда больше не будут связаны между собой, но будут разворачиваться попеременно. В истории Европы и Запада сначала получила развитие логика тела и семьи, затем — логика души и гражданственности. И здесь опять, чтобы понять специфику нынешней ситуации, надо восстановить генезис, точнее, понять, что наша демократия стремится установить политический и, следовательно, человеческий порядок, свободный, если воспользоваться выражением Клода Лефора, от “инкорпорации”, — чисто “духовный” политический и человеческий порядок. Эта идея как будто не соответствует внешним видимостям: разве наше общество не уделяет большое место телу и очень маленькое — душе? — но я надеюсь показать, что в

действительности наше общество в западной истории наиболее систематически сокращает место и роль тела, проявляет к нему наибольшее презрение.

* * *

Чем охарактеризовать додемократический порядок? Феодальной анархией? Неравенством сословий? Властью королей? Господством религии? Смешением всего этого? Если так, то в какой пропорции? Единственной обобщающей чертой, позволяющей резюмировать его сущность, является порядок *филиации* — преемственности от отца к сыну. Место каждого в обществе в принципе определено его рождением; имя и имущество переходят по наследству. В общем, существуют только семьи, бедные или богатые, простонародные или благородные, но каждая из них управляется главой семьи. В отличие от античного города, где, как мы видели, главы семей в качестве граждан действуют на равных началах в едином общественном пространстве, здесь, собственно говоря, нет общественного пространства, главы семей не равны, они образуют цепь, которая, по выражению Токвиля, протянулась от крестьянина до короля. Иначе говоря, общественное в данном случае является аналогом семейного, логика филиации и родства приводит к тому, что весь политический организм пронизывает единственное представление о человеческой связи: отец самой бедной семьи в принципе — король в своей семье; самый капризный король в принципе — отец своего народа, точнее, своих народов. В конечном счете, публичное представлено священной личностью, телом короля. Семья, конечно, укоренена в телесном, в его общей каузальности, но также в сопутствующих телу моментах. Так вот, логика, основанная на аналогиях с семьей, достигает кульминации в священном теле короля, которое исцеляет золотуху, но главное — дает стране наследника и тем как бы воспроизводит монархию. Тело короля, чье плодородие поддерживает сохранность политического организма, является, если я осмелюсь так выразиться, сердцем политического порядка.

Этот порядок инкорпорации сегодня нам кажется странным и варварским, неприятно физическим. Я, впрочем, очень упростил изложение, так как следовало бы учесть религиозный и теологический момент, связанный с

тем фактом, что тело короля рассматривалось в христологической перспективе, в контексте и ауры личности и тела Христа. Этот вопрос был тщательно исследован в знаменитой работе Эрнста Канторовича³, но я не буду на ней останавливаться. Я просто поразмышляю о форме этого порядка, о логике инкорпорации. Я уже сказал: этот порядок кажется нам странным и варварским. Если же мы захотим строить из себя умудренных знаниями софистов, то скажем попросту, отбросив иллюзии: такой была культурная система наших отцов, одна из многих; у нас совсем другая система, у наших внуков тоже будет другая, но по-иному... Так крутится калейдоскоп культур. Но на самом деле такой порядок инкорпорации представляет собой нечто большее. Это не просто “культурная конструкция”. Его сила, его продолжительность во времени, его почти универсальная власть над умами связаны с его укорененностью в *природном факте*, который резюмирует для человека всю природу: рождение и преемственность поколений. Даже в нашем демократическом обществе, радикально отличном и, как мы далее увидим, даже противоположном порядку филиации, мы все еще наблюдаем живой интерес к генеалогиям.

Логика инкорпорации имеет и другой, может быть, еще более важный аспект, который труднее рассмотреть и описать. Довольно долго в Европе употребляли выражение “политическое тело” в качестве родового термина по отношению к политическим организмам: городам, княжествам, королевствам и так далее. Этот обычай исчез почти полностью. Точнее, он был сознательно отброшен: термин “тело” в таком контексте, казалось, предполагал слишком “органистическое” или “холистическое” видение политической ассоциации, при котором индивид со всеми своими правами неявно, но неизбежно подчинялся коллективу, “целому”. На самом деле, надо разделять понятия “тело” и “организм”. Когда говорят “политическое тело”, можно иметь в виду “политический организм”, подразумевая тем самым функциональное и механическое подчинение части целому. *Органон* первоначально означал “инструмент”, а в “организме” — ту его часть, которую можно назвать “инструментом” всего. В таком случае мы имеем полное право отвергнуть подобное представление о социальной и политической жизни. Но тело — это не организм, а нечто

большее и нечто другое. В теле “все” присутствует в каждой части, общая жизнь оживляет каждую часть, ибо она оживляет целое. Именно это является самым значимым аспектом данного понятия, гораздо более важным, чем эвентуальное подчинение частей друг другу и целому. Таким образом, идея тела в применении к политическим сообществам отнюдь не является грубой и механической; напротив, это идея сложная и воистину духовная: она означает, что в политическом сообществе каждый элемент является самим собой и одновременно — всем, он живет своей собственной жизнью и одновременно — жизнью целого. И в этом смысле любое политическое сообщество каким-то образом представляет собой тело. Пусть оно состоит из неравных подданных или равных граждан, каждый член живет в нем одновременно своей собственной жизнью и жизнью сообщества.

Эти замечания помогают понять и измерить силу порядка инкорпорации, который соединяет и взаимно усиливает физическую идею зачинающего и порождающего тела — и духовную (некоторые скажут, мистическую) идею тела как вместилища жизни, присутствующей и в целом, и в каждой его части. И вот, этот порядок инкорпорации исчез. Вернее, он был намеренно разрушен. Клод Лефор точно определил чудовищный смысл этого процесса:

Старый режим состоял из бесчисленного количества малых тел, которые предоставляли индивидам ориентиры для самоидентификации. Эти малые тела соединялись внутри большого воображаемого тела, центром которого было тело короля, служившее обозначением целого и его гарантом. Демократическая революция, долгое время пробивавшая себе путь под землей, вырывается наружу, когда оказывается разрушенным тело короля, когда падает голова политического тела, когда тем самым распадается телесность социального. Тогда происходит то, что я осмелюсь назвать дезинкорпорацией индивидов. Феномен чрезвычайного значения [...]⁴.

Почему этот феномен имеет “чрезвычайное значение”? Потому что происходит инверсия социальной логики: если предшествующее общество было организовано, чтобы соединять своих членов, так что всё в нем было направлено на укрепление социальных связей, то наше общество

организовано так, чтобы освободить от связей своих членов, чтобы гарантировать их независимость и их права. В каком-то смысле наше общество стремится к разобществлению. Действительно, это — феномен чрезвычайного значения!

Предшествующее общество, странное и варварское с нашей сегодняшней точки зрения, воплощалось, становилось видимым и осязаемым в персоне короля. Что может таким же, или сходным образом, воплотить наше общество, его необычайный и парадоксальный *разобществляющий* характер? Мне кажется, им могло бы стать понятие “природное состояние”, представление настолько же абстрактное, мысленное и незримое, насколько тело короля было конкретным, осязаемым и видимым. Это понятие, о котором я уже несколько раз упоминал, первоначально было разработано философами, а затем ими же забыто. Но оно все более глубоко проникало в общество своими отдельными частями и составляющими. И вам оно знакомо. Вы его встречали у Руссо, у Гоббса, у Локка (это три выдающихся теоретика природного состояния). Вряд ли вы приняли это понятие всерьез, разве что, как говорится, “с исторической точки зрения”, как некую идею, которая имела значение в свое время, в определенном политическом и социальном контексте XVII и XVIII веков. Действительно, как можем мы заинтересоваться этим индивидом в природном состоянии, как его описывает, например, Руссо, — питающегося желудями и утоляющего жажду из первого попавшегося ручья? А ведь оно заслуживает нашего внимания, это неинтересное животное, потому что в конечном счете оно — это каждый из нас, в известном смысле мы все хотели бы им быть.

Коротко говоря, природное состояние определяется как состояние независимости, свободы и равенства. В этом смысле природное состояние — это наш горизонт. Сам термин “природа” нас отталкивает, это так, и я об этом говорил. Но мы здесь оказываемся жертвами оптического обмана. Если мы думаем, будто можем жить и мыслить, отбросив в прошлое идею “человеческой природы” как некую тяжесть, мешающую нашей свободе, то происходит это просто потому, что мы представляем себе нашу природу совсем иначе, чем это было в додемократическую эпоху, когда эта идея официально царствовала над умами.

В додемократическом порядке инкорпорации, который мы только что рассматривали, природа — это всё, или, скорее, это то, что позволяет существовать “целому”, что связывает, производит, зачинает и порождает. Ее питающей почвой и ее моделью является плодородное тело. Она заключена, скорее, в отношениях, связях, чем в самих связанных между собой индивидах. Например, быть отцом, находиться в отношениях отцовства, было в то время бесконечно важнее, чем быть *вот этим конкретным* отцом. Сегодня у нас противоположное понимание природы, обратное тому, о котором я только что говорил. Природа для нас уже не заключена в отношении, она вся целиком содержится в индивиде, в каждом индивиде, поскольку он независим от других. Вот почему наши философы заговорили о природном *состоянии*, не имея иного способа обозначить состояние, когда существуют только индивиды — естественные существа без естественных отношений. Отныне имеет значение только индивид, а не отношение. Быть *этим конкретным* отцом отныне несравненно важнее, чем быть отцом, быть частью в отношениях отцовства. И тогда *этого конкретного* отца даже его дети будут называть по имени, ибо в имени заключена его индивидуальность; они не будут называть его отцом, ибо слово “отец” указывает на отношение.

Конечно, в нашем обществе тоже существуют отношения между индивидами, завязываются связи, образуются пары и семьи... Но эти связи — во всяком случае, в принципе, идеально, — должны быть результатом ежеминутно подтверждаемого согласия, должны, так сказать, непрерывно возобновляться. Как только мы начинаем относиться к ним как к природной данности, они отчуждают нашу свободу и, следовательно, нашу истинную природу, состоящую в том, чтобы быть индивидами. Наши связи могут соответствовать нашей природе независимых индивидов только в том случае, если они непрерывно создаются нашим длящимся согласием. Я уже говорил об этом аспекте современной морали, напоминая в частности о сартровской свободе, враждебной всякой человеческой природе, но тем самым предполагающей такое природное состояние, в котором индивид ежесекундно должен быть готов начать жизнь заново. Я не буду к этому возвращаться. Напомню только о дилемме, перед которой оказывается наш

герой: либо я вступаю в сообщество, в ассоциацию, в отношение, в связь и тогда превращаюсь в часть некоего целого, “натурализуюсь”, “инкорпорируюсь” и теряю свою свободу, — либо я отказываюсь от всякой ассоциации, от всякого отношения, от всякой связи и не осуществляю свою свободу. То, как мы представляем себе нашу свободу и нашу индивидуальность, ставит нас перед такой дилеммой, которая в перспективе обрекает нас на паралич.

В то же время, наше общество, как и предшествующее, не доводит до конца характеризующие его тенденции. Оно не разобшилось, не стало “раз-обществом”. Опасение перед распадом, конечно, преследует его с тех самых пор, как в нем воцарилась демократия. Если это опасение до сих пор не оправдалось, то лишь потому, что непрерывный распад сопровождается в нем непрерывным восстановлением. Но в чем состоит новый принцип его единства, поскольку это больше не инкорпорация? Это — *репрезентация*. Порядок инкорпорации сменился порядком репрезентации, представительства. Это понятие нам, конечно, прекрасно знакомо. Почти все народы Европы и Америки, многие народы Азии живут при представительных правительствах. С конца XVIII века такая политическая организация кажется нам подлинно разумной и соответствующей правам человека. Нам хорошо известно, что она обладает недостатками, что иногда или даже часто мы чувствуем себя плохо представленными, но, в конце концов, она остается для нас не только самой удовлетворительной политической формулой, но единственной политически мыслимой. В то же время, она сохраняет в себе нечто глубоко мистическое.

Несомненно, именно Руссо лучше других чувствовал эту трудность. Вы знаете, что Руссо был радикально, абсолютно, почти неистово враждебен самой идее политического представительства, какую бы форму она ни принимала. Его главный аргумент чрезвычайно прост: “[...] воля никак не может быть представляема: или это она, или это другая воля, среднего не бывает”⁵. Резкие слова Руссо обращают наше внимание на странность принципа представительности. Воля членов общества производит новую политическую связь, во всяком случае, придает ей законность путем выборов. Но где же она, эта воля? Или она все еще принадлежит членам общества, и новая политическая

связь пока не создана; или она уже не принадлежит членам общества, она перешла к новому политическому телу, в новые политические институты, и теперь уже не является волей членов общества. Или — если вновь прибегнуть к уже использованной аналогии — придется считать, что воля членов общества каким-то образом непрерывно создает политическое тело, подобно тому, как Бог непрерывно творит мир, согласно философии Декарта? Принцип представительства, взятый в своем первоисточке, состоит в стремлении создать политическую связь, или, в более общем плане, — связь социальную и человеческую, посредством одной только воли, то есть с помощью одной только души. Возможно, наша эпоха не очень религиозна, но в своем политическом и социальном порядке она очень “спиритуалистична”. Мы хотим, чтобы все наши связи, в том числе и телесные, со всеми своими причинами, обоснованиями и долговременностью, имели главным первоисточком чисто духовное решение. В плане политическом, социальном и моральном мы хотим быть ангелами.

Этот парадокс производит на меня сильное впечатление. Мы спонтанно склоняемся к мысли, будто додемократические общества отдавали подавляющее преимущество душе по отношению к телу, будто душа там угнетала тело, а вот наши общества, напротив, отбросив чрезмерные притязания души, “реабилитировали” тело, или “плоть”, как выражались последователи Сен-Симона. И в известном смысле это так и есть. В то же время, справедливо и противоположное утверждение, но в другом смысле. Предшествующие общества основывались на инкорпорации, все связи они сводили к плодоносящему телу, выражением и кульминацией которого в конечном счете было тело короля. Такие связи кажутся нам, как я уже об этом говорил, невыносимо телесными и тем самым варварскими. Наши общества, напротив, основываются на представительстве и согласии, когда связи порождаются одной только душой. Мы зашли в этом направлении так далеко, что отвергаем саму идею, будто тело может создавать связи, будто могут существовать связи телесные или по преимуществу укорененные в телах. Отсюда слияние, или, быть может, скорее, смешение материнства и отцовства в семьях, возникших вместо распавшихся браков. Отсюда тот факт, что то, что раньше именовали “плотским общением” и что англичане

вслед за Библией называли *carnal knowledge* (“плотским познанием”), в наше время не создает само по себе связи, не имеет сущностного смысла: оно приобретает смысл, становится связью лишь в той мере, в какой воля порождает этот смысл или соглашается на эту связь. Воля свободна закрепить или разорвать этот смысл, эту связь именно по собственной воле. Мы ведем себя — или, вернее, поскольку жизнь сложна, хотели бы вести себя — как ангелы, у которых случайно появилось тело и которые могли бы по желанию его сбрасывать или обретать вновь.

В заключение я возвращаюсь к политике. Создается впечатление, что в результате “дезинкорпорации” все общество и наша жизнь внутри него приобретают черты тревожной неуверенности, неопределенности, одновременно возбуждающей и угнетающей. Клод Лефор лучше других современных авторов проанализировал этот аспект наших демократий:

Современная демократическая революция лучше всего опознается по следующему изменению: не стало власти, связанной с конкретным телом. Власть выглядит теперь как некое пустое место, а те, кто эту власть осуществляют, — как обыкновенные смертные, временно это место занимающие [...]. Не стало закона, который мог бы утвердиться, чьи приговоры не подлежали бы обжалованию, а исходные положения — оспариванию. Наконец, не стало представления о центре и о границах общества [...]. Демократия положила начало опыту по созданию неуловимого, нематериального общества, в котором народ будет, разумеется, именоваться носителем суверенности, но при этом он все время будет задаваться вопросом о своей идентичности, каковая будет пребывать в латентном состоянии⁶.

Вместо тела короля — осязаемого, плотского, слишком осязаемого, слишком плотского с нашей спиритуалистической точки зрения — пустое, абстрактное место власти, правда, занимаемое на время человеческими существами, нашими “представителями”, а в действительности — нашей волей, суверенной и неуловимой волей членов общества, — разве это не вдохновляющая ситуация, сопровождающаяся пьянящим чувством свободы, но также, как я уже говорил, чувством тревоги, рождающим мечты или фантазмы реинкарнации?

Примечания

- ¹ См. об этом в первой книге “Политики” Аристотеля.
- ² *Hanna Arendt*. *Condition de l’homme moderne*. Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 39–40, 41–42.
- ³ *Ernst H. Kantorowicz*. *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, [1957], trad. fr. Paris, Gallimard, 1989.
- ⁴ *C. Lefort*. *L’Invention démocratique. Op. cit.*, p. 172.
- ⁵ *J.-J. Rousseau*. *Du contrat social. Op. cit.*, III, 15. *Ж.-Ж. Руссо*. Тракаты. Цит. произв., с. 222.
- ⁶ *C. Lefort*. *L’Invention démocratique. Op. cit.*, p. 172–173.

Глава XIII

Сексуальное разделение и демократия

Я постарался подчеркнуть контраст между современным демократическим обществом, основанном на представительстве и логике представительства, с одной стороны, и старым обществом, основанном на “инкорпорации” и аналогии с телом, — с другой. То, как каждое общество представляет себе свое собственное зарождение, сегодня принято обозначать выражением “социальное воображаемое”. Как мы уже отмечали, демократическое общество видит свое зарождение в *духовном плане*: оно само себя порождает волей своих членов, которые путем голосования создают “национальное представительство”. Прежнее общество порождалось телесно плодородием тел или по аналогии с ним — отцами семей, королем, отцом подвластных ему народов, Богом, отцом всех людей. Я подчеркивал, что по сравнению с предшествующими обществами наше общество имеет “ангелический” характер, поскольку оно не хочет признать, что его создание имеет отношение к телесности, “крови” или к физическому “рождению”. (Разумеется, право быть избирателем, как и полномочие быть ангелом, предоставляется только тем, кто обладает национальностью данной страны. Но если национальность все еще в значительной степени связана с рождением — слова “нация” и “рождение” происходят от одного корня*, — даже и эта зависимость постепенно ослабевает.) Можно сказать, что идея чистого представительства, основанная исключительно на общей воле, относится не столько к воображаемому *производителю* нашего общества, сколько к политическому и социальному *соглашению*: каждый знает, что “это так только говорится”, каждый знает, что

* Так, во всяком случае, во французском языке. В русском — аналогичным образом обстоит дело со словами “родина” и “рождение”.

беспримесная общая воля является всего лишь весьма нечистым результатом смешения большого количества индивидуальных и коллективных волей, которые питаются социальными потребностями, общественными и политическими страстями. Короче, члены общества прекрасно понимают, что они не ангелы. Это ясно. В то же время, факт остается фактом: в своем волеизъявлении все избиратели равны, поскольку они хотят считать себя таковыми и поскольку в обществе нет существенных различий, связанных с общественным строем. Общая воля, если это и условность, то условность действенная. Создаваемое ею общество в высшей степени гомогенно: как бы ни различались между собой его члены по уровню доходов, профессиям и многим другим критериям, они сознают себя гражданами-избирателями, имеющими право выражать свою волю на равных основаниях с другими гражданами-избирателями. Отсюда власть идеи *подобия людей* в демократических обществах, — великое открытие Токвиля. Эта идея подобия будет неуклонно сближать и, так сказать, сплавлять вместе королей и подданных, хозяев и слуг, родителей и детей. Но в таком случае, в этом царстве равенства и сходства, под властью равных волей, что же происходит с различием между мужчиной и женщиной, являющимся, по меньшей мере, столь же фундаментальным, как и перечисленные мною выше? К тому же, это различие долгое время считалось самым *естественным*. Что происходит с сексуальными различиями в обществе индивидов?

Для начала я напомним о традиционном, додемократическом понимании брачной пары, с которым человечество прожило большую часть своей истории и которое продолжает господствовать и сегодня на обширных культурных пространствах. Затем я рассмотрю индивидуалистическую критику традиционной концепции, послужившую основой современного сексуального порядка. И, наконец, я проанализирую попытку синтеза, или точнее — реконструкции, предпринятую Руссо в “Эмиле”, где он описывает в высшей степени единую пару, состоящую из двух совершенно свободных индивидов. Дело не в том, будто бы тезисы Руссо убедительны во всем, а в том, что, среди всех современных авторов, а, может быть, и среди авторов всех времен, только он с такой тщательностью рассмотрел проблему различия полов. Или, скажем то же самое в менее абстрактной

форме: еще ни один мужчина не смотрел на женщин так внимательно и с таким пониманием, как Руссо.

* * *

Постараемся понять традиционный сексуальный порядок. Не для того, чтобы ему сочувствовать — он в высшей степени антипатичен и закономерно вызывает наше неприятие, — но для того, чтобы уловить его логику, которая является логикой политической. Впрочем, нигде эта традиционная политическая логика так не бросается в глаза, как в области сексуальных отношений, которые она старается подчинить своим законам. Как я уже неоднократно говорил, это — логика командования. Любой член общества является командующим или подчиненным, либо, как правило, тем и другим: подчиненным по отношению к начальнику, командующим по отношению к своим подчиненным. Или, если понятие командования звучит слишком по-военному, скажем так: каждый член общества есть управляющий или управляемый и, как правило, тот и другой одновременно: кто-то им управляет, кем-то управляет он сам. Не существует свободного человека в том смысле, в каком мы говорим о “свободном” электроде: каждый человек принадлежит к одному или нескольким сообществам, устроенным в соответствии с этим отношением командования или управления. Хорошо или плохо, но члены общества всегда и обязательно находятся под управлением. На практике в социальной жизни управляющими являются отцы, “главы семей”. Если ничто существенное не может происходить без разрешения отцов-правителей, то, само собой понятно, такая важная вещь, как брак детей, теснейшим образом зависит от воли или согласия отцов. Таким образом, брак детей в принципе решается отцом (с согласия матери или без него) не потому, что отец — обязательно тиран, но потому, что он, в глазах окружающих и в своих собственных глазах, отвечает за семью, за все существенное, что в ней происходит. Конечно, воля отца *естественно* ощущается детьми как тираническая, и дети, в ситуации, о которой идет речь, пользуются всевозможными хитростями, чтобы обмануть или околпачить тирана, как об этом свидетельствуют, например, многие комедии Мольера.

К сказанному следует добавить, что брак в обществе такого типа является не столько соединением двух индиви-

дов, сколько союзом двух семей. Повторяю: основой единства здесь выступает не индивид, но семья. Поскольку индивид рассматривается прежде всего как член или представитель семьи, то считается вполне естественным, что вопрос о союзе двух семей решается их главами. Такова в схематическом изложении логика, определяющая устройство традиционной семьи.

Разумеется, такой порядок оставляет мало места свободе сердечных чувств. Эта жертва была признана и принята обществом в качестве печальной, а может быть, и счастливой необходимости: ведь невозможно — так думали тогда — построить что-то прочное на страстях, чувствах, склонностях, на вещах столь мимолетных и обманчивых, как неустойчивые влечения молодых сердец... Неподвластные ослеплению страстей, отцы именно поэтому лучше знают, что подходит их детям. Такой патерналистский порядок был порядком рационалистическим. (Отметим, что при этом могла проявляться известная терпимость к эмоциональной жизни, протекавшей за пределами установленных рамок и вопреки им.)

Описанный выше порядок охватывал всех детей, но был особенно строг по отношению к девочкам. Их опекали и ими руководили с чрезвычайной тщательностью. Как правило, уже в очень молодом возрасте девочка переходила из-под опеки отца и матери под опеку мужа, который, будучи морально более зрелым, чем она, завершал ее воспитание.

Порядок, который я обрисовал в общих чертах и который нам хорошо знаком по литературе, был весьма целостным и потому очень крепким. Его целостность и прочность опирались на социальную логику, на природу общественных отношений: группа должна управлять индивидами. Конечно, такая система уязвима именно в силу своей тираничности, она неволит индивидов и нередко ранит их в самые чувствительные личностные места. Долгое время она подвергалась критике главным образом со стороны литературы, в которой звучали сетования женщин, насильно выданных замуж, или изображались сложные, порой комичные, порой мучительные, перипетии борьбы между волей отца и сопротивлением детей. Однако как бы критически ни выступал тот же Мольер против тирании отцов, он изображал отеческую власть как конституирующий — часто отвратительный, но все равно конституирующий — элемент социального ми-

ра: зрители радуются, когда молодые влюбленные добиваются своего, но принцип патернализма не подвергается сомнению. Он будет поставлен под вопрос, когда заявит о себе новый принцип.

* * *

Этот новый принцип мы часто встречали и анализировали. Это — принцип согласия. Его можно формулировать по-разному. Я уже цитировал определение Гоббса, который очень четко охарактеризовал новое, демократическое отношение к закону: законными являются только те обязательства, на которые я дал свое предварительное согласие. Брак содержит в себе такие обязательства, и, если применить к нему принцип Гоббса, отцовская власть в этой области может быть оспорена радикальным образом. Но есть и другая формулировка, которая еще более подходит к нашему случаю (она также принадлежит Гоббсу и с конца XVII века получает широкое распространение): каждый является лучшим судьей в том, что касается только его; в несколько ином выражении она стала аксиомой нового общества: каждый является наилучшим судьей в том, что относится к его материальному или моральному интересу. Раньше, как мы видели, лучшим судьей частного интереса человека считался тот, кто управлял целым, частью которого данный человек являлся: это мог быть король по отношению к членам политического тела, отец — по отношению к членам семьи, и так далее. Лучшим судьей был тот, кто мог взглянуть на вещи с наиболее высокой точки. Отныне лучшим судьей считается тот, кто видит вещи с самого близкого расстояния. Такое изменение обнаруживает связь демократической революции с самоощущением каждого человека.

В качестве эпистемологических посылок, каждая из двух установок может быть поддержана солидными аргументами. Преимуществом старой установки является то, что она принимает во внимание целое, и по сравнению с ней современная установка выглядит намеренно односторонней, позволяющей части считать себя важнее целого. Впрочем, о чем вообще можно сказать, что это касается *только меня*? Разве наш частный интерес, как правило, можно отделить от общего интереса? Этот аргумент теряет силу, когда его пытаются применить к чувствам, особенно любовным: что может быть более индивидуальным, не-

объяснимым и невыразимым, чем любовные чувства? Принцип согласия дает законную силу любовным чувствам, а эти последние сообщают принципу согласия нечто вроде естественной очевидности. Как только эти два элемента смыкаются, индивидуалистический порядок окончательно и необратимо внедряется в ту сферу жизни, которую принято называть “частной” и в которой старый порядок дольше всего удерживал свои позиции.

Все это предполагает предварительное увеличение ценности, а затем легитимацию чувства и страсти и, следовательно, отказ от морального рационализма, о котором я упомянул в первой части. Для того чтобы было признано превосходство страстного стремления молодого человека над рациональным суждением отца, надо было предварительно признать права и законность чувства и страсти. Иначе говоря, надо было предварительно согласиться с тем, что жизнь чувств — это важная и даже самая важная часть жизни и потому заслуживает быть признанной и включенной в социальные установления, — в данном случае, чтобы гражданский брак был признан выражением частных чувств. Эта идея, однако же, возникла недавно.

В греческом и римском мире главными делами были политика и война. Любовь тогда находила выражение главным образом в двух регистрах: эротическом в обычном смысле слова и в регистре *durus amor*, то есть бурной и уже в силу этого мучительной страсти, потому что она не встречает ответного чувства, или встречает его в недостаточной мере, — почитайте Сафо или IV книгу “Энеиды”, в которой Вергилий рассказывает о несчастной любви Дидоны к Энею... Христианский мир более благосклонен к любовной страсти, поскольку он менее политичен и менее воинственен. Но также в силу еще одной позитивной причины: именно в христианском контексте разработана такая важнейшая составляющая современной любви, как идеализация женщины. Конечно, христианская религия не очень благосклонно смотрит на эротическую, “плотскую” составляющую любви, видя в ней один из трех великих “соблазнов” грешного человека. И, быть может, на более глубоком уровне, она осуждает идолопоклонство, которое, как она полагает, заключено в любовной страсти, направленной на конкретный предмет. Таким образом, именно в христианском мире, но после ослабления религии, сенти-

ментальная жизнь смогла обрести все атрибуты законности и почитания как “жизнь истинная”.

Третья перемена, сделавшая возможным установление индивидуалистического порядка, это, конечно, решительное утверждение равенства женщин. В действительности, это очень запутанный вопрос, так как сам термин “равенства” в данном контексте весьма неясен. В предшествующих обществах, основанных на неравенстве, подчиненное положение женщин было всего лишь одним из аспектов общего порядка. В демократическом обществе, чей моральный горизонт определяется не только идеей равенства прав, но еще и понятием “сходства”, всякое неравенство в положении женщин выглядит как шокирующее отрицание принципа, на котором построено общество. Нам сегодня трудно представить себе не только додемократические общества, но даже первые шаги демократического общества, когда идея равенства женщин казалась совместимой с их реальным неравноправием, в частности — с их исключением из политического пространства. При этом необходимо сказать, что, вопреки распространенным карикатурным представлениям, никогда в античной или средневековой Европе идея естественного и сущностного неравенства женщин не пользовалась поддержкой. Мы видели, что даже Аристотель, которого известная школьная традиция стремится представить философом естественного неравенства, видит в женщине существо, наделенное разумом, как и мужчина. Как мужчина, — это не значит, в такой же степени. Речь не идет об интеллекте, или талантах, или, тем более, о добродетелях; речь идет о силе разума, то есть о способности ставить суждение разума над всеми другими соображениями. В этом пункте, вне всякого сомнения, традиция утверждала известную женскую неполноценность, известную женскую “слабость”. Таким образом, признавалось, что женщины по природе менее способны, чем мужчины, руководить собой, но, повторим еще раз, это суждение не имело столь шокирующего характера в мире, где большинство мужчин тоже считались неспособными или мало способными направлять свои поступки. Именно потому, что, как предполагалось, женщина менее способна руководить собой, она и должна, выбывая из-под родительского руководства, сразу переходить под руководство мужа.

Остановлюсь на последнем моменте, который сегодня кажется нам достаточно странным и почти непонятным.

Вплоть до XVI века господствовало убеждение, продолжавшее существовать в последующие столетия и вплоть даже до сегодняшнего дня, будто женщины менее способны управлять собой именно потому, что тело имеет над ними бóльшую власть, особенно в силу неограниченности их сексуальных appetитов. В XIX веке возникнет асимметрия противоположного характера, связанная с “романтической” идеализацией женщины.

Все эти сомнительные соображения об относительной “политической слабости” женщин, об их недостаточной способности руководить собой, а, следовательно, и другими, были в конечном счете сметены нарастающим чувством равенства и схожести между мужчиной и женщиной.

* * *

Теперь пора поговорить о попытке Руссо. Сначала возникает желание сказать, что в этом вопросе, как и в других случаях, Руссо делает первую попытку соединить старый, холистический, подход с новым, индивидуалистическим, и что подобный синтез представляется утопическим и противоречивым. На самом деле исходный пункт Руссо является радикально индивидуалистическим и в этом смысле глубоко современным. Почему? Да просто потому, что в его глазах человеческое существо по своей природе является индивидом, то есть “замкнутым и изолированным целым”¹. Это означает: каждый любит только себя и не может любить кого-либо другого. В то же время, каждый может вести истинно человеческую жизнь, содержащую всю гамму человеческих чувств и добродетелей, только при условии, что он расширит свое существование, возлюбит других людей, возлюбит, как самого себя, нечто более великое, чем он сам. Следовательно, каждый должен создать в себе вторую природу, которая позволит ему парадоксально, но истинно любить только себя, любя другого. Эта вторая природа может быть основанием для нового града, план которого предлагает “Общественный договор”. Но Руссо все меньше верит в политику. Обстоятельства современного мира делают в его глазах почти невозможным восстановление истинного патриотизма на античный лад. Что это за обстоятельства?

Развитие больших Государств, экспансия торговли, влияние христианства — всё это необратимо индивидуа-

лизировало политическую, социальную и моральную жизнь. Следовательно, требуется иной тип общности, чтобы преодолеть разлагающий индивидуализм, когда каждый становится врагом каждого. Такой тип общности, не непосредственно политической, — это семья, но семья нового образца. Традиционная семья, основанная на главенстве отца, ущемляет индивидуальность жены и детей, урезает их свободу. Что касается так называемой “новой семьи”, получившей в XVIII веке распространение среди “просвещенной” части общества, семьи, которая отдаст своих детей сначала кормилице, затем — в пансион, а супруги, по-видимому, женятся лишь для того, чтобы иметь возможность обманывать друг друга, — то такая семья является чем-то противоположным союзу. Руссо хочет создать такую семью, которая была бы настоящим и равным союзом. Союзу без равенства он себе не мыслит.

Но как может осуществиться истинный союз, если природа создала каждого индивида “замкнутым и изолированным целым”? А дело в том, что природа сделала так, что мужчина и женщина дополняют друг друга, причем не только физически, в целях размножения, но особенно — в моральном плане. Эта идея дополнительности сама по себе банальна. Кроме того, она отторгается современным образом мыслей, поскольку выглядит как предлог и прикрытие для продолжающегося подчинения женщины. Конечно, эту идею в грубой форме можно использовать и для этой цели. Руссо, напротив, использует ее очень тонко, чтобы доказать, что взаимная дополняемость цивилизованного мужчины и цивилизованной женщины может создать новое существо, более полное и более богатое, чем каждый из индивидов, взятый порознь. Даже если у этой пары нет детей, она сама по себе образует некое новое единство, отличное от каждого из составляющих его индивидов.

Очевидно, что сексуальная политика Руссо неотделима от его морального демократического проекта. Естественно, что человеческие существа желают творить и проявлять себя; они хотят также воспроизводить себя в потомстве, но сейчас я говорю только о первых двух моментах. Творить и проявлять себя означает создавать произведения, которые будут восприниматься другими людьми. Когда творчество и самопроявление мобилизуют индивидуальные таланты, это пробуждает у людей желание выделиться, а желание выде-

литься стимулирует индивидуальные таланты. Таков, согласно Руссо, механизм социального разложения, действующий особенно разрушительно в наше время, когда разделение труда стимулирует и возбуждает таланты. Так вот, образование семьи, или хотя бы супружеской пары, является для Руссо актом создания произведения, которое удовлетворяет потребность в творчестве и самопроявлении, не включая при этом роковое стремление выделиться, поскольку констатирующий и оценивающий взгляд, увенчивающий создание произведения, в данном случае находится внутри семьи. Такое творчество доступно всем людям доброй воли, а не только победителям в соревновании талантов. Здесь заключены человеческие возможности, которые Старый режим не использовал, да и не мог использовать из-за особенностей старой семьи, но которые сыграли большую роль в развитии демократического общества, даже если, что вполне вероятно, лишь немногие семьи приблизились к идеалу, нарисованному Руссо.

Как обстоит дело сегодня? Этот тип семьи широко дискредитирован под названием буржуазной семьи или традиционной семьи. Определение “буржуазная семья” можно считать подходящим: “семейная жизнь” была одним из самых характерных выражений “буржуазной жизни”. Определение “традиционная семья” менее адекватно, поскольку фактически речь идет о новой семье, явно иной и явно менее долговременной, чем патриархальная, основанная на неравенстве семья, существовавшая при Старом режиме, — именно ее и следовало бы называть “традиционной”. Однако, как ни называй современную семью, сегодня она, как я уже сказал, широко дискредитирована. В то же время, многие стремятся избегать слишком поспешных решений в ту или иную сторону, а семья вышеописанного типа дает им такую возможность. Американское кино предлагает нам трогательные картины жизни семьи, в которой мужчина берет на себя все тяготы суровой конкурентной борьбы, а женщина заботится о тепле домашнего очага. Но такая возможность становится всё менее реальной, поскольку произошел массовый выход на рынок труда женщин, принимающих активное участие в соревновании и конкуренции. К тому же, это совсем не тот компромисс, который имел в виду Руссо, хотевший, чтобы и мужчина мог избежать порчи, связанной с соперничест-

вом. Повторим еще раз: в супружеской паре и в семье Руссо хочет видеть такое произведение человеческих усилий, которое в результате какого-то естественного чуда оказалось бы свободным от порчи, неотделимой от дел человеческих. Очень хорошо ставит этот вопрос Клод Хабиб:

Сегодня уже никто не решится рассматривать семью как произведение. А между тем, именно так думал Руссо, считая каждую семью произведением, в создании которого задействована основная часть женской свободы, и потому ответственность здесь ложится на женщину.

Сказать, что на создание семьи уходит основная часть женской свободы и изобретательности, не значит обрекать на бесплодие другие дары природы, которыми может обладать женщина, но они, безусловно, должны быть подчинены главной цели.

Для Руссо в этом нет ни самоотречения, ни жертвы: как раз стремление первенствовать со стороны женщины было бы ложным. [...] Вечная дилемма современных женщин, разрывающихся между карьерой и частной жизнью, невысказана в руссоистской системе мышления: надо полагать, они сами симулируют эту дилемму именно в силу отсутствия частной жизни. Если бы они знали, что такое жизнь женщины, по искреннему порыву становящейся возлюбленной и матерью, они бы избрали именно такой образ жизни, и конфликт был бы устранен. [...]

Если для женщины развитие собственного таланта становится самоцелью, то это значит, что она обращает свои дары себе же во вред и себе на горе. Ей кажется, будто она дает выход своим силам, на самом деле она искажает свою природу. Суть в том, что она не понимает своей слабости: ей не добиться счастья в одиночку, она может его достичь только через свободно принятую зависимость².

Конечно, мы можем отнестись серьезно к тому, что говорит Руссо, только в том случае, если принимаем тезис о взаимодополняемости мужчины и женщины. Повторю еще раз: это «холистическое» представление идет вразрез с нашими глубоко укоренившимися «индивидуалистическими» мыслями и чувствами. Но Руссо сумел придать убедительность своему тезису. Он полагает, что эта взаимодополняемость имеет много аспектов, и надо прочесть пространные выдержки из V главы «Эмиля», чтобы составить себе правильное представление о том, что он имеет в

виду. Но исходный смысл этой взаимной дополняемости, на котором Руссо так настаивает, заключается в том, что половое вождение является взаимным, но не симметричным. В этом, по его мнению, и состоит главный секрет природы. Асимметрия выражается в том, что со стороны женщины на первом месте стоит стыдливость, а со стороны мужчины — инициатива. Мы ничего с этим поделать не можем: таково соотношение, заданное природой. Руссо резко нападает на современную философию просвещенных людей, — которая была современной в его время и вновь ею стала в наши дни, — объявившую стыдливость «предрассудком»³. Конечно, можно отказаться от стыдливости, но тогда пропадает истинность желания. Как видим, Руссо защищает женскую стыдливость вовсе не из любви к морали или закону. Закон он терпеть не может, поэтому он так интересен нам, ведь мы, как и Руссо, ненавидим закон, отчасти под его влиянием. Руссо не собирается регулировать вождение извне, с помощью закона, будь то закон Бога или закон Природы. Или, если уж говорить о законе Природы, то им является само вождение. Вождение же регулируется асимметрией, осью которой является женская стыдливость⁴. Один из интересных выводов из этого анализа состоит в том, что вождение, собственно говоря, не может быть познано, что его нельзя обуздать посредством знания, науки, — короче, то, что мы сегодня называем «сексом», не существует. А если нет «секса», то нет и «сексологии». Таким образом, одной наукой, подлежащей изучению, оказывается меньше, и это — не единственный подарок, которым мы обязаны Руссо. Мы не знаем, что такое вождение, потому что вождение не знает, чего оно желает.

Я здесь не ставлю себе целью излагать мысли Руссо или предлагать его в качестве учителя нравов. Вы сможете познакомиться с великолепными объяснениями и проницательными комментариями в книгах Аллана Блума⁵ и Клода Хабиба, хотя эти авторы нередко противоречат один другому. Но знакомство с работами Руссо и их изучение помогают нам почувствовать странность нынешнего положения. Современная демократия настойчиво ратует и за индивидуальность, и за сексуальность. Легко заметить внутреннюю противоречивость этого двойного утверждения. Оно агрессивно нападает на старый авторитарный и

холистический порядок: индивидуализм хочет отменить всё, что могло бы претендовать хоть на какой-то авторитет, пусть даже и в отношении индивида, между тем как сексуальная свобода бросает вызов Закону и порядку в том, что они содержат в себе наиболее древнего и укорененного. Но индивидуальность и сексуальность всегда ли легко уживаются между собой? В конце концов, если свети эти вещи к самому главному, то быть индивидом означает быть независимым, а жить сексуальной жизнью означает быть зависимым. Затруднение пытаются обойти, представляя вождение как выражение, и даже как высшее выражение, индивидуальности. Такое представление может оказаться верным лишь в том случае, когда вождение ищет некий предмет, о котором оно ничего не знает, и встречает другое асимметричное вождение, находящееся в таком же растерянном поиске, и когда оба вождения соединяются во взаимном согласии, которое по традиции именуется любовью; иначе говоря, когда вождение углубляется в делание, действительно, в высшей степени индивидуальное, описанное Руссо и являющееся созданием брачной пары. Индивидуальность и сексуальность могут соединиться только в любовной связи, которая, будучи связью, решительно отвергает гипотезу или постулат независимости. Выражаясь современным несколько приблизительным языком, мы могли бы сказать: Руссо не враждебен сексуальной свободе, потому что он ненавидит закон; но он также и не сторонник сексуальной свободы, потому что в том виде, в каком она нам предлагается, она не берет в расчет очень деликатную природу вождения, самой же природой и созданного, причем так, что мы своей волей не можем его ни обуздать, ни познать, а лишь регулировать в соответствии с его же правилами.

Я не говорил еще об одном аспекте проблемы, который для Руссо был самоочевидным, а для нас совсем не является таковым. Речь идет, конечно, о ребенке. Для Руссо супружеская пара по своей природе является детородной, но ему не нужно рассуждать об этом в “Эмиле”, поскольку это произведение анализирует возникновение пары из двух независимых индивидов, а ребенок будет только естественным следствием этого союза.

Для нас пара не является детородной по природе, поскольку она может ею быть или не быть по своему жела-

нию. И это “господство над деторождением” является одним из самых значительных и чреватых последствиями аспектов “господства” над природой, составляющего, во всяком случае, со времен Декарта, перспективу европейского человека. С изобретением противозачаточной пилуоли это господство захватило и саму природу человека, включая то, что в ней есть самого интимного, что является высшим выражением ее природного характера. Перед нами, если я осмелюсь так выразиться, необычайный философский эксперимент с целью выяснить отношения между человеческой природой и человеческим искусством или человеческими ухищрениями, дабы оценить проект деятелей Просвещения по овладению природой. В заключение я ограничусь двумя очень простыми замечаниями.

Первое из них относится, конечно, к демографии. Свобода, предоставляемая пилуолей, имеет индивидуальный характер: каждая пара в принципе может иметь столько детей, сколько захочет. Но глобальный эффект всех этих микро-решений ускользает из-под человеческого контроля. На практике это означает, что почти во всех странах, широко использующих современные противозачаточные средства, уровень рождаемости не обеспечивает смену поколений. Иногда дефицит оказывается значительным, как в Японии, Германии или Италии. Всякий видит, какие проблемы — общественное здоровье, пенсионное обеспечение и так далее — влечет за собой этот важнейший демографический факт. И дело не в том, что мы не знаем, как разрешить эти проблемы, — прежде всего мы не знаем, как их поставить, настолько они новы. Население, которое быстро стареет и сокращается, или будет быстро сокращаться, без каких-либо войн или эпидемий, как это происходит в Японии, — это совершенно небывалое явление, последствия которого никто не способен проследить или измерить. Мнения экспертов по этому вопросу еще более противоречивы, чем обычно. Я ограничусь замечанием, что во всем этом присутствует высшая ирония. Мы оказались сильнее природы, мы ее обуздали, мы ее подчинили, но подчинили до такой степени, что нам ее теперь не хватает и она косвенным образом вновь обретает над нами власть. Раньше мы имели детей больше, чем хотели, и иногда больше, чем могли прокормить и воспитать; теперь у нас детей меньше, чем это необхо-

димо для смены и обновления поколений. Мы все время пытаемся установить равновесие между человеком и природой, в том числе его собственной, но это нам никак не удается. В этом отношении надежды Декарта и деятелей Просвещения до сих пор не оправдались: несмотря на небывалые возможности, которыми мы располагаем, мы пока не стали “хозяевами природы”. Как говорили самые древние из греческих философов, природа любит скрываться и ускользать...

Другое замечание также касается наших отношений с природой и идеей “контроля над рождаемостью”, но на этот раз речь идет о качественной характеристике. Конечно, пара может легко избежать рождения детей. Здесь она обладает реальной, но негативной властью. Однако она не может выбирать, каких именно детей она согласна или желает иметь. Ставшее в наши дни расхожим выражение “сделать ребенка” свидетельствует о стремлении к позитивному господству, которое пока не в нашей власти: старое и скромное выражение “иметь ребенка” более соответствует реальности. В этом смысле человеческие существа остаются такими же слепыми и безоружными, какими они были в начале существования человека как вида. Вопреки всем возможностям науки, наши отношения с природой, в данном случае — нашей собственной, продолжают основываться в конечном счете на доверии и вере, а вовсе не на господстве.

Примечания

¹ J.-J. Rousseau. Du contrat social. *Op. cit.*, II, 7. Рус. пер.: Жан-Жак Руссо. Трактаты. Цит. произв., с. 179.

² Claude Habib. Le Consentement amoureux. Paris, Hachette-Littératures, 1998. p. 127–128.

³ См. об этом в Письме д’Аламберу: “Народные предрассудки! — кричат мне. Детские заблуждения! Обман, порожденный законами и воспитанием! Стыдливости не существует. Она не что иное, как изобретение социальных законов для прикрытия прав отцов и мужей и поддержания какого-то порядка в семьях. Почему мы должны стыдиться потребностей, которые нам дала Природа? С какой стати видеть источник стыда в акте, который столь безразличен сам по себе и столь полезен по своим последствиям, ибо способствует продолжению рода? Коль скоро вождение одно и то же с обеих сторон, почему его проявления долж-

ны быть различны? Почему один пол более, нежели другой, должен отказывать себе в склонностях, которые являются общими для них обоих? Почему люди в этой области должны руководствоваться иными законами, чем животные?

Твоим “почему”, отвечает Бог, видно не будет конца.

Эти вопросы надо адресовать не человеку, а его создателю. Разве не смешно, что приходится объяснять, почему я стыжусь естественного чувства, если этот стыд мне присущ точно так же, как и само это чувство? Разве я должен давать отчет в том, что сотворила Природа? Рассуждая таким образом, те, кто не понимает, почему существует человек, должны были бы отрицать его существование”. (Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p. 168–169).

⁴ См. об этом также в книге: *C. Habib. Le Consentement amoureux. Op. cit.*, p. 97–101.

⁵ См. *Allan Bloom. Love and Friendship. New York, Simon & Schuster, 1993.*

Глава XIV

Вопрос коммунизма

Позволительно усомниться в том, что разновидности тоталитаризма должны стать предметом изучения, пусть даже краткого, в проводимом нами анализе современной политической ситуации. В конце концов, “коричневый” тоталитаризм (фашизм и нацизм) вот уже полвека как капитулировал без всяких условий и за истекшее время не проявил сколько-нибудь заметных попыток возрождения. Безусловно, такие “ксенофобские” партии, как Национальный фронт во Франции или Либеральная партия в Австрии, могут вызывать чувство неловкости и беспокойства. Сознательно резкие высказывания их вождей, пусть даже затем смягченные, подтверждают наши опасения относительно их намерений. Но, по правде говоря, эти партии мало похожи на фашистские. Нет у них того наступательного запала, они не применяют насилия против своих политических противников, они не предлагают никакого революционного проекта переплавки политических и социальных институтов, они лишены амбиций и надежд, они всего лишь, если можно так выразиться, агрессивно оборонительны. Бдительность по отношению к ним законна и даже необходима, но всеевропейская истерия, которая периодически начинается после их очередного электорального успеха, доказывает только одно: не то, как хорошо мы помним, а то, как основательно мы забыли, чем же были на самом деле фашистские режимы.

Что же касается другого тоталитаризма, коммунистического, то он не пошел на безусловную капитуляцию, а с 1989 года просто объявил себя не существующим, давая понять устами Горбачева, что по-настоящему он никогда не существовал и, скорее всего, был просто выдуман антикоммунистами и другими “врагами мира”. Короче, коммунистический режим как бы испарился, и либеральная де-

мократия стала восприниматься как единственно мыслимый порядок. Правда, надежды, связанные с новой Россией, не сбылись, и последующие события подтвердили многие опасения. Нынешнее правительство, видимо, стремится сохранить или реставрировать некоторые из самых отвратительных черт советского режима, очень многие кадры которого так и остались на руководящих постах. Вместе с тем, и здесь тоже недостает самых специфических элементов тоталитарного режима, прежде всего — партии и идеологии, и ничто не свидетельствует о том, что их собираются восстанавливать. Поэтому может показаться, что изучение разновидностей тоталитаризма должно быть сегодня отдано в ведение исторической науки. Я же считаю, напротив, что такое изучение не только законно, но и необходимо для понимания текущего момента.

Нацизм представляется нам целиком сотканным из преступных намерений, с единственной целью — уничтожение: сначала — уничтожение евреев, затем — других “неполноценных” (славян, цыган, инвалидов), затем, очевидно, — других народов и, в конечном счете — самого немецкого народа, оказавшегося недостойным тех возвышенных целей, которые были перед ним поставлены его вождями-сверхчеловеками. Если нацизм и не смог достичь всех своих смертоубийственных целей, убивал он так много, так быстро и в таких условиях, что оставил нам две загадки. Одна из них имеет “локальный”, частный и исторический характер: как одна из самых цивилизованных наций Европы могла направить свои усилия и таланты на осуществление такого предприятия? (Этот исторический вопрос имеет не только “историческое значение”: он позволяет обозначить на крайнем примере проблему “разложения” политического тела). Другая загадка имеет общечеловеческий характер: как это вообще стало возможно? Как стали возможны преступления — такие преступления! — против человечности? Я уже отмечал, что наше современное восприятие человечества, наше понимание человеческого феномена в решающей степени окрашены совершёнными преступлениями против человечности, в особенности преступлениями нацизма. Немецкий философ Адорно задал вопрос: как можно писать стихи после Аушвица? Я усматриваю в такой постановке проблемы ненужную патетику, но, действительно, трудно не испытать

чувства, что перейден некий рубеж, который не должно было переступать.

Коммунизм выглядит иначе. Во-первых, он ставит политическую проблему, так как сам всё еще является политической реальностью. Мы часто рассуждаем так, как будто коммунизм уже исчез, да я и сам только что высказался в этом духе. Действительно, коммунизм исчез из Европы, и “международное коммунистическое движение”, центром и арсеналом которого был Советский Союз, также перестало существовать. Но остались коммунистические режимы в Азии, один из которых, в Северной Корее, попросту ужасен. Как определить режим громадного Китая, который вот уже несколько лет как открыл путь развитию по “капиталистическому” пути в своих приморских провинциях, но который продолжает управляться одной коммунистической партией, свирепо отстаивающей свою монополию на власть? Весьма неясное положение сложилось во многих местах огромной территории бывшего Советского Союза, распавшегося на полтора десятка постсоветских государств. Почти все эти государства управляемы весьма мало демократическим способом бывшими руководителями компартии или КГБ. Иначе говоря, если эти страны и не являются больше коммунистическими в том смысле, что они уже не претендуют на “построение” коммунистической утопии, они продолжают в очень большой степени быть управляемы бывшей коммунистической элитой, или номенклатурой. Так же обстояло дело вплоть до 2000 года и в Сербии, то есть в самой Европе.

Эта странная смерть коммунизма, являющаяся одновременно и его странным выживанием, заставляет задуматься. В отличие от нацизма, очень концентрированного во времени и пространстве, коммунизм захватил почти весь XX век и распространился во всех частях света. В отличие от нацизма, который по всему фронту и откровенно противостоял современному развитию — демократии, равенству, но при этом с энтузиазмом приветствовал технический прогресс, — коммунизм хотел быть воплощением современности, кульминацией и конечной точкой прогресса во всех его проявлениях. Он соединил в грубом, но сильном синтезе некоторые из великих идей XIX века, когда демократическое движение полностью осознало свою силу и сформулировало свои ожидания: человечество, мыслимое

как коллективный субъект, способный изменить и подчинить себе природу, в том числе и свою собственную; мир, освобожденный от всякого господства и всякой эксплуатации (на языке последователей Сен-Симона: эксплуатация человека человеком должна уступить место коллективной эксплуатации природы); равенство, ставшее, наконец, “реальным”, а не “формальным” или “правовым”, как раньше и так далее. В этом смысле коммунизм как идея принадлежит демократическому миру; под определенным углом зрения коммунизм и демократическая идея могут даже сливаться. Вот причина той странной снисходительности, которой коммунизм пользовался в демократических обществах и продолжает пользоваться до сих пор.

Вместе с тем, успех “идеи коммунизма в XX веке”¹ выглядит тем более странным, что режим, взявшийся его реализовать, начал сразу же и чрезвычайно вызывающим образом делать все наперекор идее: вместо изобилия — нищета; вместо равенства — “двойной паек” для функционеров и “новый господствующий класс”; вместо братства — всеобщая подозрительность и слежка; вместо свободы — самое мелочное, нелепое и унижительное принуждение. Дальше хуже. Режим периодически в небывалых масштабах проводил кампании насилия и совершал массовые убийства, сравнимые только с преступлениями нацизма². Фактически эти два враждующих режима в некоторых отношениях и в некоторые эпохи стали походить друг на друга до такой степени, что исследователи как раз по этой причине были вынуждены выработать родовое понятие тоталитаризма, а коммунизм и нацизм рассматривать как его разновидности³.

* * *

Чтобы несколько упорядочить эти заметки о коммунизме, я сначала рассмотрю очень спорный вопрос о *природе* коммунистического режима; затем я постараюсь описать механизм того, что Франсуа Фюре называет “коммунистической иллюзией” с ее таинственной способностью выживать вопреки всем опровержениям практического опыта; наконец, опираясь на анализ Клода Лефора, к которому я уже обращался в ином контексте, я поставлю вопрос об отношении между коммунистическим тоталитаризмом и демократией.

В глазах греческих философов главный инструмент анализа политической жизни — это понятие *режима*. Настоящие политические перемены — это перемены политического режима; настоящие политические расхождения связаны с различием политических режимов: если вы, например, живете при олигархическом режиме, жизнь в ее различных аспектах представляется вам иначе, чем если вы живете при демократическом режиме. Я говорю: вся *жизнь*, а не только политическая жизнь. Политический режим некоторым образом охватывает все аспекты жизни, влияет на них. В этом смысле, по выражению Руссо, “все связано с политикой”. Политический режим — это не просто организация властей — то, что принято именовать конституцией, — это также общая тональность совместной жизни, определяемая теми, кто управляет, теми, кто, по точному выражению, “задает тон”. Поэтому политическая философия достигает своей высшей точки в создании *классификации* политических режимов.

Однако с развитием больших “суверенных” государств — построенных вокруг понятия “суверенитета” — вопрос политического режима уже не кажется столь важным. На то есть две принципиальные причины. С одной стороны, поскольку структура больших государств определяется в первую очередь различием между государственным аппаратом с его администрацией — и гражданским обществом, постольку сложная множественность режимов, анализом которых занимались греки, уступила место простому противоположению между Государствами с представительным правлением и Государствами с правительствами не представительными. С другой стороны (и это — вторая причина, очевидным образом связанная с первой), поскольку социальные изменения, эмансипация общества по отношению к политическому и религиозному командованию имеют тенденцию к обесцениванию политической сферы, к уменьшению ее значения, — постольку появляется ощущение, что политика связана с подавляющими и архаическими структурами, что ее неплохо бы отменить или, во всяком случае, сузить, что у нее нет будущего.

И вот неожиданно такие новые феномены, как большевизм и фашизм, вернули политике всё её значение и даже сделали его большим, чем когда-либо, они как никогда “политизировали” жизнь. Короче говоря, проблема *режима*

вновь стала актуальной. В то же время, казалось невозможным дать строгое определение этим режимам: в наличной классификации им не находилось места. Прежде всего, именно поэтому их назвали “тоталитарными”: новая реальность требовала для своего обозначения нового термина. Впрочем, этот термин был сначала употреблен самими фашистами для обозначения амбиций фашистских Государств “стать формой и внутренней нормой [...], дисциплиной личности в целом”⁴. Этот термин вскоре приобретет принципиально критическое или разоблачительное звучание. Но важен не сам термин. Важно постараться уловить специфику этих режимов, в данном случае — коммунистического режима.

Ален Безансон поставил перед собой такую задачу, подойдя к ней с предельной прямоотой в тексте, который так и озаглавлен: “О трудности определения советского режима”⁵. Текст начинается следующей фразой: “Советский режим проворно ускользает от классификаций Аристотеля и Монтескье”⁶. Классификация Аристотеля, как вам известно, различает три типа хороших режимов — монархию, аристократию и политию: они хороши, потому что при этих режимах тот, кто управляет (это может быть один человек, небольшая группа или же много людей), делает это в общих интересах; Аристотель, кроме того, различает три “отклонения” от этих хороших режимов, а именно: тиранию, олигархию и демократию, которые плохи потому, что тот, кто управляет (один человек, группа или много людей) делает это (или делают это) в своих собственных интересах. Безансон показывает, что эта классификация в конечном счете неприложима к советскому режиму, потому что, если верить тому, что он сам говорит о себе, он сливается с тремя хорошими режимами, а если посмотреть на реальные факты, то он сливается с тремя плохими режимами. Если верить доктрине, режим подходит на монархию, в которой Генеральный секретарь печется об интересах народа; на самом деле перед нами тирания (Генеральный секретарь заботится главным образом о своей власти.) Советский режим похож также на аристократию (роль которой играет Партия, компетентная и преданная народу), но на деле оказывается олигархией (каковой является некомпетентная и эгоистическая Партия). Похож он также на хорошую демократию, “поли-

тию”, в которой народ управляет ради блага народа, но на деле оказывается плохой демократией (так как наиболее бедные и необразованные притесняют тех, у кого есть хоть какой-то достаток и хоть какое-то образование). Короче говоря, все аристотелевы ключи входят в советский замок, но ни один не открывает дверь. Режим, безусловно, обладает чертами тирании, олигархии и демократии, но его специфика в другом.

Затем Безансон рассматривает классификацию Монтескье, которая различает республику, основанную на добродетели, монархию, основанную на чести, и деспотизм, основанный на страхе. Он задается вопросом, не принадлежит ли советский режим именно к третьей разновидности. Он допускает, что такой взгляд является вполне правдоподобным. Но он отмечает, что описанный Монтескье деспотизм, “восточный деспотизм”, угрожает прежде всего вельможам, которым есть чего бояться; что же касается народа, то деспот обычно оставляет его в покое, как не трогает он и традиционные институты. Но коммунистический режим ведет себя иначе, он добирается до самого последнего гражданина, чтобы превратить его в “хорошего коммуниста”, в “нового человека”. Итак, самая знаменитая из древних классификаций, как и самая знаменитая современная классификация, обе не способны уловить специфику коммунистического режима. Стержень аристотелева анализа, противоречие между общим интересом граждан и частным интересом правителя (или правителей), здесь не работает, потому что коммунистический режим не стремится ни к общему благу населения, ни к частному благу правителей. К чему же он стремится? Ален Безансон отвечает: он стремится к тому, к чему его обязывает стремиться коммунистическая идеология. Коммунистический режим привязан к коммунистической идеологии, являясь всего лишь ее орудием. Безансон пишет: “Абсолютное отличие этого режима от всех, нам известных, почему его нельзя ни представить себе заранее, ни понять, пока не испытаешь его на опыте, связано с местом, которое занимает в нем идеология. Именно она является принципом и конечной целью режима, а тоталитаризм служит ей средством. [...] Более чем *тоталитаризм*, здесь подошло бы слово идеократия [...]. Скажем просто [...] *идеологический режим*”⁷.

Тезис, согласно которому коммунистический режим является в первую очередь и по сути своей режимом идеологическим, распространен довольно широко среди наблюдателей и исследователей. Помимо Безансона, давшего этому тезису наиболее решительную и убедительную формулировку, следует назвать Ханну Арендт, Арона, Солженицына и ряд других. Если эти авторы указывают на идеологию как на решающий фактор, то происходит это потому, что они поражены некоторыми действиями режима, принадлежащими к наиболее абсурдным и преступным и прямо вытекающим из идеологии, например, и в первую очередь — коллективизацией земли Сталиным. Такая мера противоречила всякой осторожности — экономической, политической и даже военной. Тем не менее, режим бросил все свои силы на то, чтобы довести ее до конца. Единственное рациональное объяснение столь иррационального поведения состоит в том, что этого требовала идеология, согласно которой отмена частной собственности на землю сама по себе приведет к небывалому расцвету советского сельского хозяйства. Сталин верил, что новый человек и новое небывало процветающее и справедливое общество станут результатом коллективизации. Он верил в это как в абсолютную истину марксизма-ленинизма.

Наверняка правы те, кто видит в идеологии одну из специфических черт коммунистического режима. В то же время, способ взаимодействия между идеологией и режимом остается загадкой. Говорят, что эти люди выполняют нелепые действия или совершают чудовищные преступления потому, что верят в идеологию, которая, по-видимому, и диктует им их действия и преступления. Тогда встает вопрос: как они могут верить в идеологию, которая заставляет их совершать эти нелепые действия и невероятные преступления? И если они приняли эту идеологию *до того*, как пришли к власти, почему они не отказались от нее, когда она подвела их к краю абсурда и преступления? Вместо того, чтобы считать идеологию причиной преступления, мы можем перевернуть это утверждение и сказать, что преступление было источником идеологии. Выражаясь точнее: проект тоталитарной власти был причиной изобретения идеологии или, во всяком случае, соответствующего применения идей, разработанных первоначально

для других целей. Идеология могла вызвать тиранию; но и тирания могла вызвать идеологию в такую эпоху, когда всякая политика имеет идеологическую или абстрактную составляющую.

Все, или почти все, согласны с двумя фундаментальными позициями. С одной стороны, тирания — это феномен, такой же древний, как и политика, он принадлежит к условиям человеческого существования. С другой стороны, современные тирании, тоталитарные и идеологические, представляют собой совершенно новое явление. Следовательно, чтобы понять феномен коммунизма, следовало бы разобраться, как этот новый феномен связывается со старым. Мне кажется, что пока еще никто не сумел описать эту связь удовлетворительным образом. Лео Штраус по крайней мере сформулировал эту проблему чрезвычайно ясно и четко: “Современная диктатура, в отличие от диктатуры классической, основывается на бесконечном прогрессе в “завоевании природы”, ставшим возможным благодаря современной науке, равно как и на популяризации и распространении философского и научного знания”⁸. Это общее определение особенно хорошо подходит к коммунизму, который, с одной стороны, объявил себя авангардом человечества в завоевании природы (Советский Союз затратил колоссальные средства для осуществления технических достижений, которые должны были доказать превосходство его режима), а с другой стороны, представлял коммунистические преобразования как гигантский научный социальный *эксперимент*, в котором Партия выступала как экспериментатор, а остальное население — как его материал.

То, что многие исследователи называют “идеологией”, Лео Штраус характеризует как популяризацию науки и философии. Действительно, марксистско-ленинская философия не переставала провозглашать свой совершенно научный характер, считая популярность важнее научной строгости. Такая характеристика дает еще и то преимущество, что ставит современную тиранию в общий контекст положения философии и науки в современных обществах, вместо того чтобы связывать ее со случайными причинами, такими как особенности русской истории. Вместе с тем, такая характеристика вносит столько же ясности, сколько и путаницы. Ибо идеи бесконечного прогресса в завоевании природы,

как и популяризации философии или науки, неотделимы от современной демократии. Следовательно, Штраус дает понять, что некоторые понятия, свойственные современной демократии, сыграли решающую роль в установлении современной тирании, коммунизма в особенности, в превращении старой тирании в тиранию современную. Коммунизм является противоположностью демократии и одновременно в известном смысле ее творением: он актуализирует, он осуществляет в чрезвычайно упрощенной и жестокой форме идеи, свойственные современному демократическому миру. Рассмотрим это более внимательно.

Вы помните определение, которое Кант дал веку Просвещения? На вопрос: “Что такое Просвещение?”, он отвечает: “[Это] *выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие — это неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие, по собственной вине имеет причиной не недостаток рассудка, а недостаток решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. Sapere aude! — Имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения*”. Таково самое простое и самое благородное определение поступательного движения демократии. Кант утверждает, что прошло время жизни под опекой, — под опекой Бога (точнее, его представителей), государей, прошлого — всего, что навязывается законом извне, законом, *отличающимся* от человеческого разума, прошло время всего, что навязывает нам *гетерономию*. Человечество должно, наконец, набраться мужества и стать *автономным*. В то же время, в этой кантовской концепции современной свободы человеческое существо, эмансипируясь от других людей, не эмансипируется от закона: оно повинуется закону разума, закону, который оно ставит само себе как разумное существо⁹. А вы знаете, что кантовский закон автономии — один из самых строгих законов.

Однако вот в чем проблема: в благородном кантовском законе очень трудно сохранять надлежащее равновесие между *autos* и *potos*. Человечество оказывается между двумя соблазнами: соблазном несовершеннолетия, если

продолжать кантовскую метафору, — и соблазном отбросить всякий закон, полагать свою свободу в отвержении всякого закона, воображать и полагать себя в качестве суверенного творца человеческого порядка. Начиная, по меньшей мере, с XVII века европейская философия и политика захвачены идеей человеческого порядка, *задуманного и желаемого* в качестве некоего механизма, некой большой машины, которая будет наводить порядок в природном беспорядке. Суверенное государство, то есть сфера политики, и есть эта большая машина, агент порядка. Но вместе с тем сохраняется идея человеческой природы как чего-то *определенного и данного*. В течение XVIII века произошла большая перемена. Идея человеческой природы, ограничивавшая суверенитет человека, стала отступать и вскоре рухнула. Отныне человека определяет не его природа, а факт его существования в “истории”, его развития в истории, — то, что он “историческое существо”. У человека нет природы, он эволюционирует, трансформируется, сам создает себя на протяжении исторического времени. Так вот, соедините эти две идеи, я имею в виду идею политического порядка как искусственного устройства, как машину машин, — и идею человека как исторического существа, перемешайте эти идеи между собой и вы получите фундаментальную предпосылку тоталитаризма. Весь прошлый мир разрушим, и создание нового человека — в наших руках.

Ленин и его соратники тем более уверены в себе, что в их распоряжении, как они думают, имеется марксизм — историческая наука, то есть знание, как формировать человека с помощью человека. Их насилие, сразу же принявшее крайние формы, их действия, отрицающие всякую меру, проистекают именно из этого опьянения своим всезнанием и всемогуществом. Партия большевиков была не просто партией, привыкшей к секретам и конспирации и желающей завладеть всей полнотой власти; это была группа людей, которые со смертельной серьезностью считали себя передовым и активным отрядом человечества. Остальная часть человечества была для них в лучшем случае пассивной и невежественной массой, которую можно обманывать и притеснять, а в худшем случае — скоплением “вредных насекомых” (это выражение Ленина), которых надо истребить.

Итак, коммунисты считали, что ими начат великий эксперимент, великое *дело* — сотворение нового человека, никак не меньше. В таком деле обычные моральные нормы, само собой, применяться не должны. Партия выше любого закона: она сама закон. Но и правила здравого смысла также теряют силу. И даже *законы* восприятия. Я здесь имею в виду тот факт, что коммунизм сохранял свой престиж или хотя бы доверие к себе еще долго после того, как рассеялись не только коммунисты и “сочувствующие”, но и “нейтральные наблюдатели”, тогда как непредубежденное, именно “нейтральное” наблюдение за коммунистическими режимами должно было бы выявить лживость их притязаний. После падения Берлинской стены западные немцы, увидев экономическую и техническую отсталость ГДР, растерянно спрашивали себя: как же мы могли *не увидеть* то, что было у нас перед глазами? В этом действительно есть что-то сбивающее с толку. Возможное объяснение состоит в том, что коммунисты и им сочувствующие заставляют разделять свои убеждения наблюдателей, желающих быть нейтральными: коммунистическая реальность не имеет объективно фиксируемых признаков, она выступает как феномен, имеющий единственную характеристику — свою волю к творчеству. Ее реальность — это и есть такая воля, которой наплевать на реальность. Всё в коммунистической жизни направлено на демонстрацию этой воли, на то, чтобы не дать увидеть то, что перед глазами.

Такая интерпретация коммунистического проекта как формирования человека человеком в историческом процессе позволяет объяснить или понять многие, может быть, почти все аспекты данного феномена. В то же время, она наталкивается на возражение здравого смысла, с которым мы уже встречались. Эти идеи, которые представляются решающими в генезисе коммунизма — и прежде всего, идея человека как суверенного организатора человеческого мира, человека как исторического существа, — не являются исключительной принадлежностью коммунистов. Поэтому не только с субъективной искренностью, но и с известной долей исторической обоснованности, коммунисты могли утверждать, что они всего лишь приняли всерьез демократическую идею и что, в сущности, только они, коммунисты, являются истинными демократами. Такое утверждение смутило и испугало многих

хороших демократов — и продолжает смущать *до сих пор!* Они, конечно, чувствовали его лживость, но одновременно странным образом ощущали в нем и некую правду. Поэтому я хотел бы закончить свои замечания коротким размышлением об отношениях между коммунизмом и демократией, опираясь на текст Клода Лефора, к которому я уже неоднократно обращался.

* * *

Коммунистические “идеи” в значительной части являются “идеями” демократического движения как оно развивалось на протяжении последних веков. Однако коммунистический режим и демократический строй диаметрально противоположны. В чем же заключается различие между коммунистическим и демократическими проектами? Демократия, как и коммунизм, провозглашает, что человек суверенен и сам создает себя в историческом процессе. Но *как* она это провозглашает? Одновременно с утверждением этой истины, она выдвигает тезис, согласно которому никто не вправе объявить себя исключительным ее обладателем. Демократическая власть, демократическое Государство являются инструментами общества, выразителями социальной воли, которая в принципе является суверенной, инструментом создания человека им самим, но место этой власти при демократии, по меткому выражению Клода Лефора, *остаётся вакантным*. Те, кто его занимают — правители, наши правители, — занимают его временно: после очередных выборов, либо после следующих, они уступят его своим преемникам. В отличие от королей, которые воплощают общество, которые ощущают себя *своим* обществом, демократические правители его только представляют, они *не являются* обществом. Тело короля является конкретным присутствием. Члены представительной власти являются в каком-то смысле абстрактным присутствием. Это — главный стержень демократии, ее центр и ее смысл, но одновременно — и та щель, через которую проникает соблазн коммунизма. Возникает некий смущающий и даже болезненный контраст между сущностью этой власти — власти народа — и ее видимостью, которая при демократии является также и ее реальностью: я имею в виду неизбежно разочаровывающие нас фигуры этих индивидов, которые сменяют друг друга на месте власти. Лефор пишет:

Политическая власть, заключенная внутри общества, локализованная в нем и в то же время дающая ему предписания, постоянно оказывается перед опасностью утонуть в мелочах, возбудить по отношению к себе то, что Макиавелли считал опаснее ненависти, — презрение. Подобным же образом те, кто осуществляют эту власть или стремятся к ней, рискуют выглядеть как индивиды или банда индивидов, занятых исключительно удовлетворением собственных appetitов. При тоталитаризме место власти занимает некий контингент, который стремится устранить такую опасность, вновь сплотить власть и общество, стереть все линии социальных различий, изгнать неопределенность, тяготеющую над демократическим экспериментом. Но эта попытка [...] сама питается из демократического источника, она доводит до окончательного утверждения идею Единого народа, идею общества как такового, самому себе понятного, для самого себя прозрачного, идею абсолютно нормативного массового мнения, идею Государства-опекуна.

Так тоталитаризм создает себе тело, исходя из демократии и против нее¹⁰.

Это тело, разумеется, уже не является живым и плодоносящим телом короля. Теперь речь идет об абстрактном теле, о теле, так сказать, мертвом. Коммунистический порядок, в центре которого находится мумия Ленина, имеет теперь единственной целью всячески продемонстрировать и инсценировать единство власти и общества, фантом Единого народа, над которым царит не король, имеющий живое тело, но имидж, фотография, угрожающее и подавляющее присутствующее отсутствие того, кого Лефор, вслед за Солженицыным, называет *Эгократом*. В дни праздников на трибуне мавзолея видно едва различимое помахивание руки, лишенной лица и тела...

Остается рассмотреть вопрос, почему соблазн коммунизма, кажущийся непреодолимым в определенные эпохи и в определенных странах, совершенно не действует в иные эпохи и в иных странах. В общих словах можно было бы сказать, что соблазн с большей или меньшей силой возникает тогда, когда политическому телу не удается по тем или иным причинам усвоить нравы представительного правления. Это может быть связано с отставанием демократического развития в мире, где в основном преобладает демократическая идея. Действительно, как замечает

вслед за многими другими Клод Лефор, коммунизм “находит для себя почву [...] прежде всего в странах, где демократические преобразования находятся еще только в начале¹¹”. Или же соблазн может быть связан с первоначально столь интенсивным опытом представительства, что гражданам затем трудно примириться с прозаическими особенностями своих представителей: если Франция оказалась одной из немногих стран некоммунистического мира, несмотря на то, что коммунистическая партия и коммунистическая идея на протяжении многих поколений являлись фундаментальным элементом ее национальной жизни, то связано это, безусловно, с историей революционного создания современной Франции, опирающейся на представительную базу, хотя при этом страна с подозрением относится к контингенту своих представителей и привержена идее Единого народа.

Как бы там ни было, исчезновение коммунизма с европейской сцены оставило в неприкосновенности демократию со всеми характерными для нее проблемами. Место правительства пусто более чем когда-либо, его все более абстрактно занимают частные лица, все более взаимозаменяемые. Поэтому не будет ничего неожиданного, если, вопреки нашей долгой привычке к представительной системе, в будущем возникнут новые соблазны и новые попытки установления тоталитаризма, столь же неожиданные по своим формам, каким был большевизм в 1916 году.

Примечания

¹ См. *François Furet. Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX siècle.* Paris, Robert Laffont et Calmann-Lévy, 1995. Рус. пер. В.И. Божовича: *Франсуа Фюре. Прошлое одной иллюзии.* // Библиотека Московской школы политических исследований. М.: Ad Marginem, 1998.

² Особенно запомнился голод, организованный Сталиным на Украине в начале 1930 года. На эту тему, хорошо документированную и одновременно мало известную, можно прочесть в частности: *Robert Conquest. Harvest of Sorrow.* 1986; франц. перевод под названием “Кровавая жатва” опубликован в книге *Robert Conquest. La Grande Terreur.* Paris, Robert Laffont, coll. “Bouquins”, 1995; а также: *Vassili Grossman. Tout passe.* Paris, Julliard-L'Âge d'homme, 1984; *Vassil Barka. Le Prince jaune.* Paris, Gallimard, 1981.

³ См. *Hannah Arendt. The Origins of Totalitarianism*, [1951]. New York, Harcour Brace & Co, 1973. Рус. пер.: *Ханна Арендт. Истоки тоталитаризма*. М.: ЦентрКом, 1996. О пригодности понятия тоталитаризма как “общеродового” можно прочитать недавнюю работу Пьера Хасснера в “Communisme et nazisme” // *Commentaires*, № 92, hiver 2000–2001, p. 898–902.

⁴ *Giovanni Gentile*. Цит. из: *Renzo De Felice. Le Fascisme: un totalitarisme à l'italienne?* Paris, Presses de la FNSP, 1988.

⁵ Первоначально опубликован в 1976 году в журнале *Contrepoint*, № 20, затем помещен в *Présent soviétique et passé russe*. Paris, Hachette-Pluriel, 1980. Рус. пер.: *Ален Безансон. Советское настоящее и русское прошлое*. Сб. статей. М.: Издательство “МИК”, 1998. С. 77–88.

⁶ *Ibid.*, p. 135.

⁷ *Ibid.*, p. 146–147.

⁸ *Leo Strauss. On Tyranny*, [1950], Ithaca N. Y.: Cornell University Press, 1968, p. 190.

⁹ См. уже у Руссо: “Подчиняться закону, который ты сам для себя установил, есть свобода”. *Du contrat social*, I, 8.

¹⁰ *C. Lefort. L'Invention démocratique. Op. cit.*, p. 174–175.

¹¹ *Ibid.*, p. 170.

Глава XV

Существует ли тайна нацизма?

Для нас речь идет об изучении политического феномена. Наша задача — чисто научная. Она не относится к тому, что сегодня называют “долгом памяти”, при всей законности и необходимости такой памяти. Как я уже отмечал, нацизм являет собой ярчайший пример, на который наука и даже современная политическая философия не обратили большого внимания. Это пример разложения определенного режима, Веймарского режима, или даже целого политического тела, в данном случае Германии. В статье, написанной им в конце жизни, Раймон Арон ясно показывает, в чем заключается трудность: “Предположим, что некий историк формулирует вопрос: почему, в силу каких обстоятельств народ высокой культуры поддался такому демагогу, как Гитлер, и пошел за ним до окончательной развязки, почти вплоть до национального самоубийства? Сформулированная таким образом, проблема нацизма никогда не получит удовлетворительного решения, или — что сводится к тому же — получит несколько решений, из которых ни одно не будет совершенно ошибочным, а все вместе не дадут убедительного ответа. Зато на большинство вопросов “почему?”, касающихся отдельных сторон нацизма, историография дает возможные или обоснованные ответы”¹.

Таким образом, каждый феномен нацистского переворота, взятый отдельно, может быть понят, во всяком случае, в такой же мере, как и любой другой исторический эпизод. Непонятно целое, всё движение, идущее от 1933 к 1945 году, то, каким образом отдельные его аспекты соединяются между собой, чтобы произвести конечный результат, который не только никто не мог предвидеть заранее, но и ретроспективно неизвестно, как к нему подступиться, настолько он представляется выходящим за пределы “доступного пониманию”. Различные причины

вступают в контакт, соединяются между собой тем, что в них есть потенциально наихудшего, — это и есть разложение, которое так трудно понять. Создается впечатление, что уже ничто не в состоянии принести доброго плода, что все порождает только зло. Например, военная честь, которая должна была бы побудить Вермахт отказаться от повиновения Гитлеру (запоздалая попытка такого рода имела место 20 июля 1944 года), привела к принципиально противоположному результату — к безоговорочному подчинению Гитлеру, которому лично приносили присягу офицеры. Вот уже двести лет, как мы являемся стихийными “прогрессистами”, мы думаем, что игра разнообразных причин в конечном счете и в глобальном плане обязательно приведет к позитивному итогу. В случае же, подобном этому, совокупность причин во весь опор устремляется к ужасной катастрофе.

* * *

Я уже неоднократно повторял вслед за многими другими: если вы хотите понять главные события века, нужно вернуться к основополагающему событию, к первопричине; в нашем случае это будет первая мировая война. Вот оно, первое звено в цепи катастроф: в ноябре 1918 года Германия побеждена, но, подписав перемирие, она отказывается признать свое поражение. Разумеется, любой народ неохотно соглашается со своим разгромом, он скорбит, он противится, иногда восстает против правителей и вождей, которые в его глазах ответственны за поражение. Но в данном случае вступает в действие момент более радикальный и, быть может, исключительный: субъективно Германия не считает себя побежденной, в конечном счете она даже считает себя победительницей. У нее для этого есть основания, я хочу сказать, — основания объективные: германская территория не была захвачена; до последнего момента немецкая армия угрожала своим противникам, почти до последнего момента она была на краю победы. И если Германия была вынуждена запросить перемирия, то произошло это из-за все более массивной высадки американских войск. Их роль, в общем и целом, доказывает, что в обычных европейских рамках Германия “должна была бы” выиграть войну. Но на эти объективные факты, или на эти соображения, предиктивные объективными фактами, наслон-

лись элементы совсем иного рода. Именно немецкая армия потребовала у своих гражданских руководителей заключения перемирия. Но едва перемирие было официально заключено, военные заявили, что их обманули, что Германию предали, и начали распространять легенду “об ударе кинжалом в спину”. Таким образом, демократические политики, в особенности социал-демократы, которым предоставили неблагодарную задачу управлять большой побежденной и отчаявшейся страной, немедленно впавшей в жестокую анархию, сразу же оказались дискредитированными в глазах значительной части общественного мнения, в том числе и в руководящих кругах: на них стали смотреть как на виновников разгрома, да просто как на предателей.

Режим Вильгельма, существовавший в Германии до 1914 года, был демократическим только наполовину. Установить полностью демократический строй в условиях разгрома было со всех точек зрения чрезвычайно трудно. Но Веймарский режим был к тому же презираем, его обвиняла в измене значительная часть социальных властей: его задача была почти невыполнима. Дело не только в том, что значительная часть социальных элит была настроена враждебно по отношению к режиму, она была к тому же и недобросовестна: она лгала всем, в том числе и самой себе. Те, кто считал себя хранителями немецкой чести, избрали своим оружием ложь и недобросовестность. Решающую роль в этот роковой момент сыграл человек, который, прикрываясь номинальной властью Гинденбурга, был истинной главой армии, — генерал Людендорф. В 1923 году он участвовал в мюнхенском путче Гитлера. Таким было первое звено роковой цепи.

Я еще не упомянул об одном хорошо известном и, конечно, очень важном факте: подписанные в Версале мирные договоры не были заключены в соответствии с традициями публичного европейского права, но были навязаны Германии, которую объявили виновницей войны и которая за это должна была разоружиться и платить репарации. С этого момента ненависть к Версальскому “диктату” стала одной из главных страстей немецкого народа в целом. Поэтому Германия стала, по сути, враждебна европейскому порядку, возникшему из первой мировой войны, и в то же время она не была настолько ослаблена навязанными ей договорами, чтобы не стремиться всеми средства-

ми ликвидировать последствия “диктата”. Гитлер утвердился в мнении народа и армии именно потому, что сумел за три года ликвидировать последствия “Версаля”.

Таким образом, после войны еще более усугубились и без того трудные отношения между Германией и тем, что они издавна называли “Западом”, имея в виду прежде всего французов, англичан и американцев. Режим Вильгельма — лишь наполовину демократический — был побежден старыми демократиями Запада. Новая Веймарская демократия была, в общем, выражением немецкого поражения. Но на карту было поставлено нечто более глубокое, чем демократические институты. Франция и Англия были больше чем нации, с которыми Германия соперничала. Франция и англо-американцы представляли “цивилизацию”, две её стороны. Франция владела искусством общения, “манерами”; сила Англии основывалась на личной инициативе, на “коммерции”. И вот, с начала XIX века, может быть, даже с конца XVIII, всё большая часть немецкой философии и просвещенного немецкого общества отвергает Западную цивилизацию как “внешнюю”, то есть лишенную внутреннего содержания и духовности, “поверхностную” и “развращенную” — как французенка, “алчную” и “вульгарную” — как англичанка и американка. Западной цивилизации Германия противопоставляет свой особый путь, свой *Sonderweg*, и подлинную культуру духа, *Bildung*.

Противопоставление “культуры” и “цивилизации” может принимать очень тонкие, “диалектические” формы и тем самым обогащать европейский спор. Но оно начинает становиться все менее утонченным, во всяком случае, все более радикальным. Впрочем, какими бы ни были заслуги французской цивилизации, тон новому миру все больше задает англосаксонская цивилизация индивида и коммерции. Как говаривал Ницше, современные идеи — это “английские идеи”. Однако мир индивида и коммерции — это мир, основанный на частном интересе и “расчете”, следовательно, это мир, враждебный подлинному великодушию и бескорыстной, то есть истинно человеческой жизни. Во всяком случае, так говорят противники и критики духовных последствий коммерции и современной экономической жизни, а таких противников немало во всех странах Европы, причем они очень горласты и нередко блестящи. Но именно в Германии отказ от коммерческой цивилиза-

ции, презрение к английскому пути выкристаллизовался в особый духовный, социальный и политический феномен, имеющий большое значение и чреватый роковыми последствиями.

Если коммерция, расчет частного интереса враждебны человеческому величию, то как это величие сохранить или обрести? Существует ли такой вид человеческой активности, о котором можно сказать, что он *не основан* на расчете частного интереса? Имеется один единственный вид такой деятельности: это — война. Единственный действительно бескорыстный поступок — это умереть за родину². И так, в то время как философы либерализма, такие как Монтескье и Констан, радуются, видя, что коммерция все больше подменяет собой войну в качестве главной активности цивилизованных народов, критики коммерции, особенно в Германии, проповедуют возврат к войне, которая рассматривается не как прискорбная принадлежность варварских времен, преодолеваемых цивилизацией, но как подлинная человеческая жизнь, поскольку только на войне человек действует поистине самоотверженно. Немецкая философия, от Гегеля до Ницше и далее, проявила особое благорасположение к войне. Эту позицию можно резюмировать следующим образом: война — свойство благородной природы; коммерция — порождение низменной и вульгарной цивилизации.

Такое расположение духа, поддерживавшее во время Империи то, что иначе как немецким милитаризмом не назовешь, подверглось радикализации после первой мировой войны и в ходе ее; оно превратилось, по словам Лео Штрауса, в нигилизм. “Фронтовой опыт” станет для многих молодых немцев чем-то вроде решающего жизненного испытания, по сравнению с которым ничтожными и смешными покажутся все другие проявления социальной жизни, все другие способы цивилизованного существования. Такое мироощущение получит особенно яркое выражение в творчестве и в жизни одного немецкого писателя-солдата, или солдата-писателя — Эрнста Юнгера, весьма ценимого во Франции и вообще очень дружественного к нашей стране. Лео Штраус цитирует несколько строк из его эссе, опубликованного между двумя войнами и получившего широкий резонанс: “Какого рода умом должны обладать те, кто даже не в состоянии понять, что не может быть более глубокого сознания, чем сознание солдата, *любого*

солдата, павшего на любом поле боя, на Сомме или во Фландрии? Вот критерий, который нам нужен”. Это было написано, или, во всяком случае, опубликовано, в 1931 году, десять лет спустя после окончания Большой войны!

Тексты, подобные этому, показывают, что нацизм не может адекватно расцениваться как возврат к “варварству”, как это порой считают. После первой мировой войны немалая часть образованной немецкой молодежи, хотя бы той, что читала Юнгера, сознательно отбросила принцип цивилизации ради “подлинного” опыта, образцом и критерием которого была для нее фронтовая жизнь. Среди этих молодых людей не все станут нацистами, далеко не все. Юнгер никогда не был нацистом. Но в них была опасная готовность к любой аванюре, позволявшей отбросить цивилизацию, установленный порядок, “систему”. В этом смысле они заранее соглашались на варварство, делали выбор в его пользу. Варварство, которое выбрали, пожелали, — это нечто другое и худшее, чем варварство, так сказать, естественное, предшествующее цивилизации.

В этой связи встает вопрос. Почему эти молодые немцы, о которых идет речь, не стали коммунистами? В конце концов, коммунисты демонстрировали такую враждебность к коммерции и буржуазному образу жизни, что большего, казалось, и нечего было желать. И если эти молодые люди нуждались в аванюре, то почему бы им не броситься в коммунистическую авантюру, в построение “нового человека”? Во многих европейских странах многие молодые и не очень молодые люди устремились по этому пути. Конечно, и в Германии коммунистическое движение привлекло немало сторонников. Но странно: в этой стране оказалось много решительных врагов буржуазного мира, которые не только не стали коммунистами, но, наоборот, проявили себя их яростными ненавистниками. В их глазах, коммунизм означал не свержение капитализма, но его высшую стадию. Коммунизм для них представлял собой окончательную, сокрушительную, необратимую победу “самого презренного человека”, о котором говорил Заратустра у Ницше, “Последнего человека”, живущего своими потребностями и их удовлетворением, человека полностью “экономического”.

Притом, что они презирали и ненавидели коммунизм, он производил на них впечатление и вызывал робость.

Они с тревогой спрашивали себя, не принадлежат ли ему и в самом деле ключи от будущего, не покатится ли современная цивилизация неотвратно в сторону коммунизма? К тому же они нередко разделяли с коммунистами идею, что человек — существо “историческое” и что он “творит себя” в историческом процессе. На глазах у ошеломленного буржуазного мира, трусливого и глупого, коммунисты были готовы овладеть историей. Надо было им помешать любой ценой, а для этого двинуть против коммунистической революции — революцию антикоммунистическую, против человека потребностей — человека риска и войны. Сама по себе такая реакция против коммунизма не была лишена известных оснований. Вместе с тем, молодые антикоммунисты не знали меры. Они игнорировали человеческие ценности, носителями которых все еще были демократические и либеральные режимы; они были лишены сколько-нибудь широкой и сложной идеи о человеке и человечестве; вступая в поединок со своим смертельным врагом, они замыкались в текущем историческом моменте. Они позволили себе увлечься логикой единоборства, уподобляясь противнику в худшем и доходя до крайностей.

* * *

Повторю еще раз, что эти замечания, относящиеся к антикоммунистической и нигилистической молодежи, а не к нацистам в собственном смысле слова, помогают поставить вопрос о взаимном подражательстве нацизма и коммунизма. Я не говорю сейчас об особых случаях, когда эпизоды, имевшие место в одном режиме, вызывали аналогичные действия в другом. Многие историки утверждают, например, что идея “партийных чисток” была подсказана Сталину действиями Гитлера во время “ночи длинных ножей”. Я говорю о сущностном, каузальном миметизме, на который указывал немецкий историк Эрнст Нольте, считавший нацизм ответом на коммунизм, ответом несоразмерным и преступным, но все-таки ответом³. За этот тезис Нольте подвергался резкой критике. Его упрекали в том, что он приписывал Гитлеру смягчающие вину обстоятельства: начал, мол, Сталин! Я не думаю, что у Нольте были такие намерения. Но действительно, исходя из реальных исторических фактов, на которые он справедливо обратил внимание, он построил неубедительную концепцию. Явно

нелепым является утверждение, будто нацисты убивали потому, что чувствовали прямую угрозу со стороны большевиков, убивали, чтобы не быть убитыми самим. Это означает принимать самооправдание преступника за объяснение преступления. Этот вопрос миметизма следует рассмотреть более детально.

Верно то, что коммунизм подал пример дерзкого, амбициозного, крайне жестокого действия, которое, казалось, увенчалось успехом. Антикоммунисты реагировали на этот вызов в зависимости от своих духовных качеств: одни постарались сохранить или обрести вновь в мыслях и действиях человечность, поставленную под угрозу коммунизмом; другие, будучи преступниками, взяли на вооружение коммунистические методы манипуляции и насилия, чтобы совершить преступления, которые они сами задумали и стремились осуществить. Не исключено, что имело место своего рода “преступное соревнование”, но это ни в коей мере не является смягчающим обстоятельством для нацизма. Тот, кто подражает преступным действиям своих врагов, которых сам же обличает, но при этом старается их перешеголять, проявляет себя еще худшим злодеем.

* * *

Антикоммунизм, нигилизм — это феномен интеллектуальный и духовный. Прямым личным интересам таких антикоммунистов — студентов, писателей, военных — коммунизм непосредственно не угрожал. Но различные экономические и социальные кризисы 1920–1930-х годов привели к пролетаризации значительной части средних классов и свободных ремесленников в большинстве европейских стран. Эта часть населения отреагировала на угрозу деклассирования, щедро отдав свои голоса фашистским или нацистским партиям, которые, как они надеялись, защитят их от пролетаризации, поскольку сами являются врагами пролетарских партий. Так фашистские и нацистские партии смогли политически использовать страх перед коммунизмом, широко распространенный в обществе.

Можно спросить себя, почему социальные слои, оказавшиеся перед угрозой пролетаризации, отреагировали на эту навязанную им капитализмом судьбу, обратившись против коммунизма. А дело в том, что коммунизм прида-

вал окончательный характер судьбе, от которой при капитализме еще можно было надеяться ускользнуть. К тому же, нацизм объявлял себя в такой же мере антикапиталистическим, как и антикоммунистическим. Он разоблачал *Zinsknechtschaft*, рабство у денежного интереса и банковского процента. Он обещал восстановить наследственные фермы, *Erbhof*, защитить мелких коммерсантов, ремесленников, антрепренеров против концернов и так далее. Голосовать за нацистов означало голосовать против коммунизма и *против капитализма*. В этом, конечно, было что-то вынужденное, искусственное. Какой третий путь предлагался? Нацизм не предлагал третьего пути: в основном он сохранял капитализм в неприкосновенности. Но он осуждал капитализм наравне с коммунизмом и разжигал ненависть к той части населения, которая для значительной части общественного мнения выступала как “общий фактор”, связывающий капитализм и коммунизм: речь идет о евреях. Было трудно сформулировать в рациональных терминах, что же это за третий путь, не коммунистический и не капиталистический. Но стоило только представить капитализм и коммунизм как “еврейские предприятия”, в равной мере занятые эксплуатацией и грабежом немецкого народа, — и становилось проще просто быть одновременно и антикоммунистом, и антикапиталистом: достаточно было быть антисемитом. Здесь начинает действовать механизм простой, но неодолимый, на который я обращаю ваше внимание. В ту смутную эпоху многие немцы — и это происходило и в других европейских странах — были одновременно антикоммунистами и антикапиталистами. Так вот, они разрешали свою интеллектуальную путаницу — или им казалось, что они ее разрешали, — тем, что становились антисемитами: маятник их недовольства и гнева, качаясь без конца между антикапитализмом и антикоммунизмом, неизменно проходил через “общую точку”, через “связующий фактор”, и таким фактором представлялись евреи. Многие нацисты сами были захвачены этим механизмом, что не мешало им использовать его с предельным цинизмом. Но прежде чем рассматривать нацистский антисемитизм, мне нужно сказать несколько слов о нацистской “концепции мира”, поскольку нацисты усиленно претендовали на обладание таковой.

* * *

Я уже сказал в начале, что в основе нигилизма, подготовившего путь нацизму, лежит решительный, презрительный и непримиримый отказ от цивилизации: отказ от “низкой” цивилизации во имя “благородной” природы. Но о какой же природе здесь идет речь? Это не природа в старинном смысле, сначала аристотелевском, позже — христианском, природа, понимаемая как восходящая иерархия форм, достигающая своей кульминации в Идее, Разуме, Боге, то есть в Мире*. У нацистов природа — это синоним войны, это — Война. Вспоминается определение “природного состояния”, данное Томасом Гоббсом: “война всех против всех”. Но, по Гоббсу, жизнь в природном состоянии является “*solitary, poor, brutish, nasty and short****”⁴, короче — невыносимой; потому-то люди и вышли из состояния дикости и создали цивилизацию. Те же люди, о которых я сейчас говорю, хотят *вернуться* в состояние дикости, в состоянии войны, понимаемое как естественное состояние в противоположность искусственной цивилизации. В общем, это прямо противоположно тому, чего хотел Гоббс.

Есть и еще одно различие, тоже очень важное. В понимании Гоббса природное состояние включает в себе решающий опыт равенства: война всех против всех заставляет каждого почувствовать, что опасность грозит ему *наравне со всеми*. По достопамятному выражению Гоббса, самый слабый все-таки способен убить самого сильного. Почувствовав свою равную уязвимость, человеческие существа обнаруживают источник своего равенства. Именно потому, что они убедились в своем равенстве, они смогли в дальнейшем договориться между собой и создать мирный и цивилизованный политический порядок.

Для новых адептов природы, о которых я говорю, природное состояние по сути своей основано на неравенстве. Предоставленная самой себе, природа обеспечивает победу сильным. Здесь они повторяют формулу, восходящую еще к Калликлесу и гласящую, что цивилизация — это хитрость слабых, чтобы подчинить себе сильных. Но к этой старой идее присоединяется идея более современная, на-

* Здесь “мир” — как отсутствие войны, раздора.

** Одинокая, бедная, свирепая, мерзкая и короткая (англ.).

учная, биологическая: что природа — это “борьба за жизнь” (*struggle for life*), — мысль, из которой Дарвин и его последователи сделали основу своей теории Эволюции. К старой ненависти, которую Калликлес испытывал к цивилизации, маскирующей и стирающей подлинные природные различия, присоединяется новое утверждение, что выживание наиболее приспособленного — это и есть закон жизни. А раз так, то именно устраняя слабых, мы наилучшим образом помогаем жизни. Тот, кто убивает, способствует жизни и трудится на благо человечества. Такое извращенное толкование дарвинизма сыграет главную роль в самооправдании нацизма.

В более общем плане следует подчеркнуть, что нацисты придают совершенно противоположное значение понятию природы. Традиционное понимание природы, включающее в себя “закон природы”, ставит определенные пределы человеческому произволу: если существует “человеческая природа”, то существует и “естественный закон”, люди не могут делать все, что им хочется. Здесь же, наоборот, природа понимается таким образом, что воля человека может творить с ней всё, что угодно, коль скоро предполагается, что речь идет о природе “слабых” и о воле “сильных”.

При таком представлении о борьбе за жизнь, когда выживает наиболее приспособленный, главным протагонистом является не индивид, а “раса”. Здесь тоже я могу быть кратким. В этом пункте нацисты пользуются банальным понятием современной антропологии. Существуют расы, которые являются в известных отношениях неравными, во всяком случае, находятся на разных стадиях развития, — такая идея была распространена в конце XIX и в начале XX веков. Но нацизм абсолютизирует идею расы вплоть до разрушения самого понятия человеческого рода.

* * *

Нацистский антисемитизм может казаться частным случаем нацистского расизма: евреи в этом случае рассматриваются как самая низшая ступень на лестнице рас, как такая раса, которая подлежит не только подчинению, как славяне, но полному уничтожению. С другой стороны, антисемитизм занимает столь важное место в нацизме, становится для него столь навязчивой идеей, что его уже нельзя рассматривать как частный случай расизма. Скорее, уже

расизм должен расцениваться как “обобщение” антисемитизма. Во всяком случае, антисемитизм — это центр тяжести нацизма: отсюда всё исходит и сюда всё возвращается. Вы скажете, что это самоочевидная вещь. Некоторые историки, тем не менее, хотят видеть в “окончательном решении”, в уничтожении евреев в Европе, — скорее, результат стечения связанных с войной обстоятельств, чем продуманное намерение. Я думаю, что этот “функционалистский” тезис не выдерживает критики, и что “интенционалистский” тезис является единственно убедительным. Не убивают за три года шесть миллионов человек — среди них большинство женщин, детей и стариков, не представляющих потенциальной военной угрозы, — в результате стечения обстоятельств.

Остается главный вопрос, главная тайна: откуда эта убийственная ненависть к евреям? Конечно, не нацисты изобрели антисемитизм. Вместе с тем, нацистский антисемитизм, по-видимому, не может считаться просто частным и наиболее острым случаем общего и рассеянного антисемитизма. Вы знаете, что обычно проводят различие между антисемитизмом и юдофобством⁵. Юдофобством называют традиционную враждебность к евреям, как она проявлялась в христианском мире первоначально по религиозным причинам. Такое юдофобство предполагает и производит разделение: евреи живут в гетто. Юдофобство превращается в антисемитизм или проявляется как антисемитизм, когда в результате Французской революции и ее последствий происходит эмансипация евреев, которые начинают участвовать в общественной жизни. Антисемитизм — это ответ на эмансипацию и ассимиляцию евреев. Но откуда такая реакция?

На этот вопрос трудно дать удовлетворительный ответ. Впрочем, ответить на этот вопрос, дать антисемитизму убедительное объяснение — разве это не значило бы так или иначе его оправдать? Здесь перед нами всего лишь частный, но весьма значительный и острый, и требующий объяснения, случай проявления зла.

Я уже дал частичный ответ, сказав, что антисемитизм осуществил нечто вроде синтеза между двумя политическими и социальными страстями, в иных отношениях враждебных друг другу, — антикоммунизмом и антикапитализмом. В одной из предыдущих лекций я предложил

одну более общую точку зрения. Евреи сыграли заметную роль в некоторых внушающих беспокойство процессах современного мира: я имею в виду финансовый процесс, который захватил и сознание, и интеллектуальную сферу и сделал современное общество чем-то вроде невидимой и неуловимой сети. Эта невидимость, неуловимость является фактором тревоги. Я говорил уже много раз, что современное общество заменяет коммерцией командование и что постепенное исчезновение командования вызывает беспокойство: люди хотят знать, *кто управляет*. А когда, собственно говоря, не управляет *никто*? Тогда у некоторых людей возникает неодолимое желание *идентифицировать* тех, кто управляет обществом, которым никто не управляет. Кто управляет? Ответ: евреи. Евреи — “короли эпохи”, как гласит название одной из первых книг, выразивших этот современный антисемитизм. Конечно, это фальшивый ответ, точнее, “иллюзорный”; он отвечает социальному беспокойству и легко приобретает бредовые формы.

Допустим, что мы согласны с этим анализом, скажете вы. Но почему тогда невидимая власть приписывается евреям, а не любой другой группе или сегменту населения? На самом деле обвинения часто предъявляются и другим группам: иезуитам, франкмасонам, капиталистам и так далее. Но призрак невидимой власти неумолимо возвращается к евреям, потому что современная история евреев, кажется, являет собой модель общего процесса: евреи, ассимилируясь, исчезают как евреи именно в тот момент, когда видимая командная власть проявляет тенденцию к растворению. Таким образом, именно евреи как будто хотят сделаться незаметными в тот самый момент, когда власть вообще становится невидимой. Следовательно, эта невидимая власть и есть тайная власть евреев. Таков вывод, к которому приводят страх и бред.

Другой важный момент: демократическая политика в XIX и XX веках имеет “территориальный” характер. Традиционные аристократическое и религиозное сословия пересекали границы, не обращая на них внимания. Новый национальный порядок зиждется на обостренном уважении к территории и границам. Вопреки своим искренним желанием “ассимилироваться”, вопреки патриотизму, который они проявляют в каждом из своих европейских оте-

честв, евреи производят впечатление “наднационального” народа, “лишенного родины”, *heimaltos*.

Последнее замечание покажется вам чрезмерно изощренным. Оно, действительно, парадоксально. Современный национализм утверждает особость нации как таковой. Но в современном демократическом контексте трудно придерживаться одного лишь отличия, базироваться только на отличии: ведь уже полностью выявилась универсальность. Человечество как ансамбль человеческих существ окончательно раскрылось. Как может нация в качестве единичной обособленности — пусть даже эта нация такая необыкновенная, как утверждают националисты, — уравновесить универсальное? Отдельная нация должна иметь универсальную задачу. Эта национальная задача может и в самом деле быть универсальной, содержать в себе проект цивилизации, адресованный другим нациям. Но по такому возвышенному пути трудно идти. Есть низменный путь, и он очень соблазнителен. Посредством хитрого извращения антисемитизм дает самому узкому национализму то, чем тот не может обладать по определению: разновидность универсализма, разновидность карикатурную, гримасничающую, извращенную, но, тем не менее, разновидность универсализма. Если евреи являются врагами рода человеческого, то нацисты, выдвигая их уничтожение в качестве своей первоочередной задачи, служат благу человечества и выступают в качестве верных защитников универсального. Именно объявляя евреев врагами рода человеческого, нацистский “партикуляризм” достигает такого универсализма, на который он способен. В этом смысле, антисемитизм — это универсализм нацистов.

* * *

Лагерь уничтожения — это наиболее полное выражение нацистского проекта, его истинная суть. Как было верно замечено, нацистский лагерь демонстрирует и осуществляет безграничную, тотальную власть, которую одна группа людей присваивает себе над другими человеческими существами. Господство посредством лагеря отличается от всех других видов господства. Это не господство победителей, как оно проявлялось в римских триумфах, где победитель наслаждался тем, что его торжество признавалось побежденным; это даже не господство садиста, кото-

рому нравится причинять страдания, даже если индивидуальный садизм широко практиковался в лагерях. Речь идет о том, чтобы довести до конца дегуманизацию человека, заставить определенную категорию людей признать нацистскую доктрину, что они не люди, а животные, причем вредные животные, причем осуществить все это не заинтересованно, а как исполнение сурового долга и как научную программу. Это — немыслимое предприятие, переломное которого скрыт от человеческого взгляда: речь идет о том, чтобы, так сказать, “растворить” человека. Прямо Леви с щемящей простотой описал этот опыт дегуманизации:

Вот мы снова снаружи, среди голубоватого утреннего обжигающего холодом снега; держа в руках узелки с одеждой, голые, босиком, мы должны пробежать метров сто до соседнего барака. Там, наконец, нам разрешают одеться.

Проделав эту операцию, каждый из нас остается сидеть в своем углу, не смея поднять глаза на других. Здесь нет зеркала, но каждый видит себя отраженным в сотне других изможденных лиц, в сотне жалких и отвратительных марионеток. Вот мы и превратились в такие же призраки, какие видели вчера вечером.

Тогда в первый раз мы замечаем, что у нас нет слов, чтобы выразить это оскорбление: разрушение человека. На какое-то мгновение, в почти пророческом видении, мы прозреваем наше положение: мы опустились до самого дна. Ниже некуда: невозможно представить себе людей в более жалком положении, чем мы. Нам больше ничего не принадлежит: они забрали нашу одежду, нашу обувь, даже наши волосы; если мы говорим, они нас не слушают, а если бы стали слушать, все равно не поняли бы... Они заберут у нас даже наши имена [...].

Теперь представьте себе человека, лишенного не только тех, кого он любит, но также дома, привычек, одежды, — всего, буквально всего, чем он обладает: это будет опустошенный человек, сведенный к страданию и элементарной нужде, утративший способность рассуждать, забывший о всяком достоинстве: ведь нередко бывает так, что, потеряв все, теряешь и себя самого; это будет человек, которого можно убить с легким сердцем или оставить в живых без всяких соображений человеческого свойства, ну разве что с учетом критерия полезности. Вы поймете тогда двойной смысл термина “лагерь уничтожения” и то, что мы понимаем под выражением “опуститься на дно”⁶.

Примечания

¹ *Raymond Aron*. Existe-t-il un mystère nazi? // *Commentaires*, № 7, automne 1979.

² См. *Leo Strauss*. “Le nihilisme allemand”, trad. O. Sedeyn // *Commentaires*, № 86, été 1999, p. 309–324. Эта лекция 1941 года, которая не была предназначена для публикации, является самым глубоким из известных мне анализов духовного контекста нацизма. Я часто ее здесь использую.

³ *Ernst Nolte*. Der Europäische Bürgerkrieg, 1917–1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus, 1987; trad. fr. Paris, Éd. des Sirtes, 2000. См. дискуссию с Франсуа Фюре в: *François Furet et Ernst Nolte*. Fascisme et communisme. Paris, Plon, coll. “Commentaires”, 1998.

⁴ *Gobbs*. Leviathan, chap. XIII.

⁵ См. *Leon Poliakov*. Le Mythe aryen. Paris, Calmann-Lévy, 1971.

⁶ *Primo Levy*. Si c’est un homme, trad. fr. Paris, Julliard, 1987, p. 30–31.

Глава XVI

Господство права

I

Среди иллюзий, соблазнительных для нашей лени, сегодня особенно распространена следующая: право является и будет все больше становиться регулятором социальной жизни. Настоятельно необходимо показать пустоту этой иллюзии.

Что такое иллюзия? В самом широком смысле я понимаю ее так: иллюзия — это представление, связанное с каким-либо желанием. Но о каком желании идет речь? В конце концов, если мы говорим о праве, то желание, чтобы все человеческие отношения были организованы и упорядочены в соответствии с правом, — это и есть проект цивилизации, и в нем нет ничего иллюзорного. Мы говорим о “римском праве”, или о “германском праве”, или о *common law* как о великих достижениях цивилизации. Но я имею в виду нечто более специфическое, характеризующее современную ситуацию: не просто желание, чтобы право господствовало, но чтобы господствовало *только оно*. Кант уже в 1795 году предложил энергичную формулу: “Природа неодолимо *хочет*, чтобы право получило, в конце концов, неодолимую власть”¹. Мы бы, конечно, не решились сказать, что “природа хочет” того-то или того-то, но *мы хотим*, чтобы “право получило, в конце концов, неодолимую власть”. И многие из нас убеждены, что история *неодолимо* движется в этом направлении. Это современное убеждение содержит много аспектов, которые мы постараемся выявить, но два мотива нашего восторженно-го отношения к праву сразу же бросаются в глаза.

Первый из них весьма стар, он восходит к самым истокам современного демократического строя. Мы уже подробно говорили о том, что современное человечество объявило себя совершеннолетним, провозгласив свои права, права человека. Люди не рождаются подданными зако-

на, закона предков или Божественного закона, вообще — закона “вышестоящих”, они “рождаются и пребывают свободными и равными в правах”. Человек — это существо, обладающее правами. Конечно, от провозглашения прав еще далеко до их осуществления и до их обеспечения постоянно действующими институтами, однако вполне естественно, что общества, родившиеся под знаком прав человека, в конце концов, открыто поставили эти права в центр своей деятельности и своего сознания и захотели, чтобы в них целиком и полностью правил закон.

Второй мотив гораздо более недавнего происхождения: он связан с ослаблением национального государственного регулирования и территориальных политических суверенитетов; это движение, получившее широкий размах, мы обозначаем словами “глобализация” или “мондиализация”. Повидимому, наша жизнь все больше и больше протекает в рамках этого мирового гражданского общества, состоящего из индивидов, предприятий, всякого рода неправительственных организаций, особенно гуманитарных, — мирового, во всяком случае, транснационального, гражданского общества, все больше регулируемого негосударственными и неполитическими институтами, судами или квазигосударственными организациями, задача которых — обеспечить свободу торговли, правила конкуренции, вообще права человека, короче — правовой порядок; добавим сюда же *рейтинговые* агентства и арбитражные кабинеты. Эти последние не являются судами, они, скорее, заменяют суды, когда, например, два предприятия, вместо того чтобы судиться, поручают им распутать и урегулировать их разногласия; но они в еще большей степени, чем собственно юридические институты, способствуют разгосударствлению и деполитизации правил социальной жизни.

Поэтому вполне естественно, что, признавая уже на протяжении двух веков моральный авторитет прав человека и соблюдая в течение известного времени функциональную логику “мондиализации” — то есть цивилизации без границ, — мы все больше рассматриваем социальную жизнь в юридической (в широком смысле слова) перспективе, то есть как жизнь, во все большей степени и даже исключительно регулируемую в соответствии с законными правилами, которые призваны поддерживать и гарантировать судьи или квази-судьи. Но почему процесс, который

кажется таким естественным, занял так много времени? Ответ нам известен: в течение примерно двух веков, от Французской революции до второй мировой войны, европейцы хотели осуществить права человека в рамках и с помощью национального суверенного Государства — того самого, которое подтачивалось прогрессом гражданского права и гражданского общества, так что, вероятно, в конечном счете от национального суверенного Государства осталась бы одна пустая оболочка. Таким образом, наши отцы пытались “придать реальность” правам человека посредством того самого суверенного Государства, которое сегодня представляется нам главным врагом этих прав, так что мы стараемся, по крайней мере, обеспечить им независимость от него: мы рассматриваем возможность создания такого мира, в котором права человека были бы гарантированы без участия национального Государства. Историю и направление этой трансформации я сначала рассмотрю *внутри* Государств: как мы пришли к тому, что стали считать “государство судей” лучшим, наиболее цивилизованным способом регулирования общей жизни. Во время следующей лекции я взгляну на тот же вопрос со стороны международного порядка: если суверенные Государства слабеют, имеют тенденцию превращаться в пустые раковины, то утверждается, или, во всяком случае, приближается перспектива такого международного порядка, который перестанет считаться с логикой межгосударственных отношений — логикой независимости, конкуренции и, в конечном счете, войны; это будет международный порядок, основанный, наконец, на подлинном *международном праве*, то есть не на межгосударственном, а на истинно *космополитическом* праве, субъектами которого будут уже не Государства, а индивиды и группы, не принадлежащие к Государствам и обладающие правами просто потому, что это человеческие права.

* * *

Я уже сказал в начале, что для обществ, родившихся под знаком прав человека, вполне естественно в конце концов поставить право в центр своей деятельности и своего сознания, захотеть, чтобы право руководило ими целиком и полностью. Довод вполне убедительный, но в то же время и обманчивый, ибо исторически и политически де-

ла шли иначе. Короче говоря, права человека первоначально утвердились вопреки закону, посредством Государства.

Современное Государство в век Просвещения противопоставило свой рациональный закон (или закон, который оно хотело считать таковым) невообразимой путанице “феодалных”, церковных, семейных прав и “обычаев”, которые были в ходу и потому имели силу, поскольку перешли от предыдущих поколений как выражение их “юриспруденции”. Существовало много прав, имевших различные источники, что вело к неразберихе и злоупотреблениям. Права рождались в разных местах. Отныне правила и законы рождаются в одном месте, где всякая власть, в том числе и законодательная, принадлежит Государству: это может быть Королевский совет или Парламент, или король вместе со своим Парламентом (*King-in-Parliament*), Национальное собрание... Единое место, откуда исходит закон, гарантирует беспристрастность и рациональность закона.

Эта логика современного Государства яснее всего просматривается в учении Гоббса. Я коротко излагаю главный путь в ходе его рассуждения. В *естественном состоянии* люди живут в состоянии войны всех против всех. Происходит это потому, что человеческие особи желают одного и того же и оказываются в положении конкуренции; потому, что они горделивы, и каждый желает быть первым (или первой); потому, что каждый понимает истину по-своему и хочет навязать свое понимание другим. В результате этой войны люди живут в постоянной опасности: я уже цитировал знаменитое определение жизни в природном состоянии: *solitary, poor, brutish, nasty and short*.

Люди рискуют своей жизнью и таким образом обнаруживают, что больше всего они хотят жить и не могут противиться этому желанию. Они рискуют потерять то немногое, что имеют, и убеждаются, что хотят сохранить и даже преумножить свою собственность. Они рискуют своей свободой и убеждаются, что хотят сохранить свободу и не могут противиться этому желанию. Война всех против всех заставляет людей задуматься об их условиях жизни, которые оказываются общими и равными для всех: они обнаруживают, что каждому из них в *равной степени* грозит опасность — их жизни, собственности и свободе.

Жить, сохранять и даже преумножать свою собственность, защищать свою свободу — это их права: обнаружив, что права каждого находятся под равной угрозой, они убеждаются, что обладают равными правами. Поэтому они желают, все, сколько их есть, чтобы их права были защищены. Как же в таком случае защитить права членов общества? Воздвигнув *над* обществом *особое, нейтральное* место, которое будет занимать *суверен*, причем суверен *абсолютный*. Назвать суверена абсолютным значит возвысить его над всеми остальными членами общества, как козырь оказывается сильнее всех остальных карт. Если этого не сделать, если власть суверена не будет превышать любую другую власть внутри общества, члены этого общества просто не смогут выйти из состояния войны. Таков, грубо говоря, стержень доктрины Гоббса, но также и стержень построения современного Государства.

Здесь необходимо сделать два замечания, чрезвычайно важных для нашего рассуждения. Первое: суверенное Государство — это инструмент защиты прав. Оно должно быть суверенным, чтобы обладать силой их защищать. Точнее говоря, суверенное Государство необходимо, чтобы гарантировать *равные* права. Вместе с тем, такое Государство, конечно, представляет опасность для прав и свобод членов общества, поскольку его сила намного превосходит любую другую общественную власть. Мы сегодня особенно чувствительны, и не без оснований, к этому второму аспекту проблемы, к тому, что Государство может представлять опасность для прав. Мы, однако, не должны забывать о первом аспекте: без суверенного Государства в обществе неизбежно восторжествует природная логика неравных отношений. Это, конечно, не означает, будто суверенное Государство является единственным гарантом равенства прав, но оно является гарантом в последней инстанции, потому что оно обладает монополией в применении общественной силы. Именно это мы имели возможность наблюдать в Соединенных Штатах в 1960-е годы в связи с “движением за гражданские права”: никогда не удалось бы добиться равенства прав для черных в южных штатах, если бы оно не было установлено *общественной силой* Федерального Государства. Можно было бы сказать, что при современном строе Государство и права являются одновременно союз-

никами и противниками, но противниками именно в силу их исходной солидарности. Это — что касается первого замечания.

Второе замечание имеет более технический характер. Гоббс критикует с позиций юридической логики обычное право, юриспруденцию, *common law*, общественные власти — все то, что наши революционеры будут рассматривать как обветшалые лохмотья феодального общества и Старого режима. Чтобы преодолевать конфликты, зарождающиеся внутри общества, необходима, как я уже говорил, нейтральная инстанция, не зависящая от сторон тяжбы, обладающая непререкаемым авторитетом и выносящая решения, не подлежащие дальнейшему обсуждению; нужен непререкаемый арбитр, то есть Верховный суд. Остальные судьи и вообще остальные инстанции обладают властью лишь по поручительству и с разрешения высшего судебного органа. Другие судьи или власти, церковные или светские, опираются на истину — юридическую истину, содержащуюся в *common law*, либо на религиозную истину, содержащуюся в догматах веры: эти различные истины не могут сформировать высший закон общества, потому что они разнородны, и каждый из них может интерпретироваться по-разному. Поэтому высший закон общества состоит в следующем: только верховный судья, только суверен провозглашает закон. Окончательная формула Гоббса звучит так: *auctoritas, non veritas, facit legem**.

Мы можем суммировать эти два замечания следующим образом. Смысл существования и назначение современного Государства — защита законов; и оно развивается и действует в соответствии с логикой арбитра или юридической логикой. В этом смысле феномен, о котором я говорил в начале — право, претендующее быть единственным регулятором общества, — соответствует общему направлению развития современного Государства как Государства-арбитра, но с одной существенной инверсией. Суверена, провозглашающего право, замещает, или имеет тенденцию замещать, суверенное право. В общем: мы перешли, или хотим перейти, от суверена-судьи к судье-суверену.

* Власть, а не истина создает закон (лат.).

* * *

Но между этими двумя крайними формулами, или между двумя периодами, ими определяемыми, долгое время превалировало другое идеальное представление о праве и его месте в свободном обществе: идеал разделения властей, которого придерживаемся сейчас и мы, во всяком случае, в принципе. Разделение властей позволяет разрешить проблему, которую Гоббс оставил в подвешенном состоянии: как избежать того, чтобы власть Государства, созданная для защиты общества, не превратилась в силу, притесняющую общество? А вот как: разделив ее и распределив различные обязанности между ее частями: властью законодательной, исполнительной и судебной. Как известно, именно Монтескье наиболее строго и искусно проанализировал механизм разделения и распределения властей. Мы говорили об этом на второй лекции. Точнее, мы говорили тогда о взаимодействии между исполнительной и законодательной властью. Но почти ничего не сказали о власти судебной. Пора к ней вернуться.

Тезис Монтескье часто понимают ошибочно или расплывчато. Для него не существует судебной власти *вообще*. Форма и функция этой власти зависят от политического строя. При монархическом строе, который существовал во Франции во времена Монтескье, когда и исполнительная, и законодательная власть принадлежали королю, имело большое значение то, чтобы судебная власть была действительно самостоятельной и твердой, так как иначе режим превратился бы в деспотический. Парламенты, состоящие из судей, являющихся пожизненными обладателями своих должностей, судят частных лиц, но кроме того им следует вменить в обязанность “хранить основные законы” Государства². При современном республиканском режиме, то есть “английском” режиме, функции и природа судебной власти совсем другие. Как мы видели, свобода там создается и гарантируется двумя другими ветвями власти в результате их взаимодействия. Поэтому судебная власть не является там защитницей свободы, как при монархии. И даже, чтобы помочь свободе, она должна в каком-то смысле исчезнуть как власть. Это возможно, так как, с одной стороны, законы при таком режиме устойчивы и ясны, и необходимость их

интерпретации сведена к минимуму³; с другой стороны, суд осуществляют присяжные, то есть люди, “извлеченные из народного тела” и туда же возвращающиеся после вынесения приговора. Таким образом, правосудие осуществляется без того, чтобы судьям нужно было выступать в своей роли судей. Монтескьё резюмирует свой анализ в знаменитом пассаже: “Таким образом, судебная власть, столь страшная для людей, не будет связана ни с известным положением, ни с известной профессией; она станет, так сказать, невидимой и как бы несуществующей. Люди не имеют постоянно перед глазами судей и страшатся уже не судьи, а суда”⁴.

Эти рассуждения Монтескьё чрезвычайно интересны для нашего предмета. Конечно, они недостаточно точны исторически: в Англии XVIII века судьи играли гораздо большую, а присяжные — соответственно гораздо меньшую роль, чем пишет здесь Монтескьё. Мы не находим никаких упоминаний о *hanging judge** на страницах его труда, посвященных английской Конституции. Но эти неточности допущены намеренно. Речь идет о том, чтобы нарисовать идеальный механизм республиканского представительного режима. Как видим, такой режим не имеет понятия о том, что мы называем “властью судей”. Для нас это удивительный факт, потому что мы привыкли ставить знак равенства между либеральным режимом и властью судей, измерять качество либерального режима количеством власти у судей. Монтескьё — самый проницательный аналитик и самый компетентный теоретик либерализма, и, однако, он хочет свести к минимуму власть судей, сделать ее, так сказать, “невидимой” и “несуществующей”. Почему? Потому что “власть судить ужасна”. Разница восприятия между ним и нами разительна: власть, которая нам кажется самой безобидной и поистине спасительной, в глазах Монтескьё является по существу самой ужасной, даже если он допускает, что она, вне всякого сомнения, необходима и полезна.

Монтескьё был бы удивлен энтузиазмом сегодняшней Европы по поводу власти судей, но его не удивил бы тот факт, что в самой свободной стране, Соединенных Штатах Америки, где судьям предоставлена наибольшая

власть, самое большое число жителей находятся в тюрьме или под юридическим контролем. Попутно замечу: если мы не опасаемся юридической власти, то происходит это потому, что она в принципе не прибегает к произволу и ограничивается тем, что “применяет закон”. Да, это так, но ее достоинство грозит превратиться в недостаток, отсутствие произвола — в механическую прямолинейность, которая способна накапливать весьма уродливые последствия, как мы можем это видеть в Соединенных Штатах, где некоторые федеральные законы и законы Штатов настолько “прозрачны” и суровы, настолько “неподвижны”, как сказал бы Монтескьё, что судьи могут их применять только строго и неукоснительно, посылая виновных в незначительных нарушениях на десять и двенадцать лет в тюрьму, если дело касается наркотиков, или, как это происходит в Калифорнии, осуждая на пожизненное заключение без права досрочного освобождения рецидивиста, даже если речь идет, опять же, о незначительном нарушении. Вы скажете, что здесь нельзя говорить о злоупотреблении судебной властью, потому что эти неразумные законы были предварительно вотированы законодателями, а судьи их только применяют. Это так, но это лишь означает, что законодательная власть перекладывает на власть судебную заботу о разрешении некоторых социальных проблем посредством репрессий, которые многие считают чрезмерными. Так реализуется возможность, которую Монтескьё, судя по всему, не предвидел: именно потому, что судебная власть является “невидимой”, ей поручают “ужасную” задачу.

* * *

Как бы ни обстояло дело с нашими последними сообщениями, одно теперь ясно: возрастание власти судей не заложено ни в матрице суверенного Государства, ни в матрице либерального Государства как такового. Но тогда откуда же идет это возрастание? Оно идет, отвечает Филипп Рейно “от политического опыта либеральных режимов, особенно тех, которые вышли из англосаксонской традиции”⁵. Он подчеркивает решающую роль революции и американского конституционного опыта. Что же отличает этот конституционный опыт? Особенностей, конечно, много, но Рейно подчеркивает две. С одной сто-

* Судья, выносящий смертный приговор (англ.).

роны, в отличие от французов и англичан американцы очень рано ощутили опасности деспотизма, таившиеся в представительной, то есть законодательной системе: американские колонисты чувствовали себя жертвами Лондонского парламента, который считался их представительным органом, хотя в нем не было их “представителей”. С другой стороны, в силу федеративной природы их Государства, американцам была нужна сложная письменная Конституция, которая распределяла бы полномочия и функции между различными уровнями федеративной конструкции, и эта Конституция дала форму и душу американскому политическому телу. Рейно пишет: “Совершенно логичная эволюция ведет от принятия тринадцатую Штатами *Декларации прав*, ограничившей власть законодателей Конституции 1787 года, — к контролю конституционности федеральных законов Верховным судом Соединенных Штатов (поправка Марбури и Медисона, 1803)”⁶. Власть конституционных судей, конечно, не является суверенной. Как уже указывали авторы *Федералиста*, данное суду право объявлять недействительными законодательные акты может опираться только на высший авторитет Конституции, то есть на народный суверенитет, провозглашенный в Конституции⁷. Но чтобы Конституция заговорила, судьи должны ее интерпретировать.

Что значит “интерпретировать Конституцию”? По этому поводу среди американцев разгораются жаркие споры, которые, более чем в других странах, становятся частью политических дискуссий. По мнению консерваторов, чтобы интерпретировать Конституцию, надо неизменно возвращаться к *original intent** Отцов-основателей. По мнению прогрессистов, речь идет о том, чтобы приспособлять правила к новым потребностям и новым взглядам. Если согласиться с последней точкой зрения, то получается, что судья “творит” право. Конечно, деление на консерваторов и прогрессистов очень приблизительно. Такой философ права, как Рональд Дворкин, дает “рациональное” объяснение своему “прогрессизму”. Я снова цитирую Рейно: Дворкин “старается избежать упрека в «юридическом активизме», делая из судьи гаранта единого права,

* Первоначальные намерения (англ.).

который шаг за шагом выявит, освободив от различных установлений, когерентную концепцию правосудия и справедливости и который, какой бы ни была его свобода, внутренне будет исходить из того, что для каждого случая существует «правильный ответ»”⁸.

Глубокие изменения, произошедшие недавно на французском конституционном поле, нельзя понять, если не признать большого влияния американского опыта и американских дискуссий. Несколько упрощая, можно сказать, что если бы не было американского Верховного суда, то не было бы у нас Конституционного совета, или, во всяком случае, этот Совет не получил бы тех полномочий, которые он приобрел за последние годы наперекор французской конституционной традиции, или даже наперекор двум нашим взаимно враждебным конституционным традициям: с одной стороны, республиканской, революционной, “законоцентрической” (называйте, как хотите), которая отдает приоритет законотворчеству, а с другой — традиции консульской, “ревизионистской” или голлистской, как вам угодно, которая стремится усилить исполнительную власть.

Конечно, этого объяснения недостаточно. Эволюция Французской конституции происходит не только под американским влиянием. Она отвечает также и, может быть, прежде всего, на новую политическую и моральную ситуацию демократий, которые все более и более отвергают политическую власть как таковую и в начале две ее ветви, законодательную и исполнительную, — ради моральных требований, столь же громогласных, сколь и неопределенных. Отдавая предпочтение судебной власти, мы одновременно удовлетворяем двум условиям, негативному и позитивному: с одной стороны, судебная власть является политически “невидимой”, даже когда она осуществляет политическую революцию, как это произошло недавно в Италии; с другой стороны, судебная власть в конечном счете принимает во внимание только правосудие и мораль, поскольку, особенно во Франции, Декларация прав человека имеет конституционное значение и используется как окончательное обоснование для всех судебных решений. Можно сказать и проще: судебная власть кажется властью не политической, а духовной. Я вернусь к этому вопросу на последней лекции.

II

Мы рассмотрели поступательное движение права во внутреннем порядке наций, или, если говорить точнее и прозаичнее, поступательное движение “правления судей” внутри наций. Конечно, перспектива “господства права” не ограничивается внутренним порядком, она захватывает и внешний порядок, порядок международный, или транснациональный, или мировой — как вам будет угодно. Это то, что имел в виду президент Буш, когда во время войны в Заливе он заговорил о “новом мировом порядке”. Иракское вторжение в Кувейт было отбито и наказано международным сообществом: военная коалиция, возглавленная Соединенными Штатами, задействовала нечто вроде “полицейской власти”, направленной уже не против индивидов-нарушителей, но против нарушителей-Государств. Я уже отмечал, что американцы употребляют особое выражение для Государств, которые, с их точки зрения, представляют особую опасность для мира и коллективной безопасности: они их называют *rogue States*. Нас здесь интересуют, разумеется, не особые обстоятельства войны в Заливе и не формы американской внешней политики, но, скорее, если употребить модное нынче выражение, “изменение парадигмы”, о котором свидетельствует или которое намечает это новое развитие событий. Я хотел бы рассмотреть более внимательно последствия этого изменения парадигмы применительно к тому, что раньше рассматривалось как “международное право”.

Сегодня принято предполагать, не всегда, правда, это четко осознавая, что Государства могут быть побуждаемы к действиям, в том числе и военным, исключительно заботой о соблюдении права, вне всякой связи с их частными государственными интересами. Если военные действия являются международной полицейской акцией, то те, кто эту акцию проводят, лично заинтересованы в ней не больше, чем полицейские, которые арестовывают убийцу или грабителя банка. Полицейские арестовывают налетчика потому, что он нарушил закон, а не потому, что он напал на их банк и забрал их сбережения. В этом смысле они совершенно не заинтересованы. Можно ли представить себе, что Государства постепенно станут вести себя в соответствии с такими принципами, отбросив заинтересован-

ность — национальную заинтересованность, — законность которой до сих пор всеми признавалась? Во всяком случае, именно перемены такого масштаба были затронуты недавно двумя большими военными акциями Соединенных Штатов и их союзников: войной в Заливе и бомбардировкой Сербии с последующей интервенцией в Косово и, в конечном счете, с привлечением Милошевича к суду международного Гаагского трибунала.

Конечно, можно тут же возразить, что эти недавние события свидетельствуют вовсе не о каких-то серьезных политических изменениях, а разве что о росте международного лицемерия, во всяком случае, лицемерия американского и западного: во время событий в Заливе, как и в Косово, американцы и их союзники всего лишь облекли в правовые формулировки свои действия, продиктованные собственными интересами, то есть повели себя так, как всегда и вели себя Государства. Я не думаю, чтобы такая “циничная” оценка, хотя и весьма распространенная, может рассматриваться как исчерпывающая. Можно предположить, что война в Заливе могла бы быть легко связана с прямыми интересами Соединенных Штатов и их союзников в этом регионе, но этого никак нельзя сказать об интервенции в Косово. Конечно, не следует недооценивать ни значения интересов, ни роли лицемерия. Вместе с тем, наши идеи, наши представления о мире, в котором мы действуем, влияют на наши поступки не менее прямо, чем наши интересы. К тому же, мы осознаем наши интересы только в контексте определенного представления о мире, а это представление отнюдь не прямо вытекает из наших интересов. Поэтому не следует *a priori* недооценивать роль представления о виртуально едином человечестве, представления, которое делает недействительной старую логику межгосударственных отношений.

* * *

При традиционном порядке вещей, который царил на протяжении большей части истории человечества, право обладает собственным значением только *внутри* политических тел. Регулируя жизнь сообщества, право имеет силу только в рамках общей жизни, коммуны, града. Конечно, в Европе уже давно распространено понятие *jus gentium*, переводимое на французский язык неясным выражением

droit des gens (право людей). Это понятие восходит к римскому праву и содержит неопределенное указание на все права, которые не имеют отношения к *jus civile*, гражданскому или политическому праву, действующему внутри города. *Jus gentium*, таким образом, означает, иногда одновременно, иногда раздельно, международное право (как мы его называем сейчас), но также право людей как таковых, независимо от их политической принадлежности (например, право иностранца) и права, связанные с принадлежностью к институтам, общим для всех народов (например, общее семейное право: будет не правовым действием разлучать детей с родителями, даже для того, чтобы воспитать их в истинной религии, даже для того, чтобы гарантировать им более свободную или более обеспеченную жизнь, и так далее); кроме того, это право иногда применяется и к животным, хотя бы к некоторым их видам. Еще раз повторим: неопределенность и множественность смысла данного понятия связано с тем, что оно охватывает “чохом” все формы права, не относящиеся к гражданскому праву или праву отдельных городов. Следовательно, это отрицательное определение подтверждает приоритет и центральное положение внутреннего права политических тел.

Эта двойственность и асимметрия в правовой области проясняется и находит свою классическую форму с установлением “европейского публичного права”; его постепенное развитие происходит с XVII по XIX век, — скажем, с Вестфальских договоров до Берлинской конференции 1878 года. В соответствии с положениями европейского публичного права, право является прежде всего внутренней прерогативой Государства, следовательно правом гражданским или политическим. Оно является таковым тем более строго, что Государства, все более и более “суверенные”, уже решительно разделяют внутреннее и внешнее. И там, где речь идет о внешнем порядке, Государства выступают как единственные субъекты права — индивиды могут быть субъектами права только как “принадлежащие” какому-либо Государству. Это “внешнее” право является “правом международным”, которое сводится главным образом к межгосударственным соглашениям. Это — кое-что, ибо эти соглашения кодифицируют отношения между государствами, в особенности такое отношение, которое по самой своей природе чуждо всякому праву, — речь идет о войне: вой-

на должна быть объявлена, послам и полномочным представителям гарантируется безопасность и свобода, гражданское население не должно страдать, с военнопленными должны обращаться хорошо, применение определенных видов оружия запрещается и так далее. Эти соглашения выражают тот факт, что в цивилизованной Европе, согласно поразительной формуле, которую мы встречаем в частности у Руссо, война есть отношение Государства с Государством, а не человека с человеком. Нет никакого сомнения, что европейское публичное право стало большим достижением цивилизации, именно потому, что оно, худо-бедно, придало форму и эффективность этой спасительной фикции.

В то же время, всем понятно, что, поскольку субъектами права являются Государства, а Государства — независимы и суверенны, постольку соглашения действуют лишь до тех пор, пока Государства считают, что они отвечают их интересам. Совершенно очевидно, что международные соглашения подчинены государственным и национальным интересам, даже если некоторые из них, вроде тех, которые я перечислил выше, видимо, соответствуют нормальным интересам всех и потому пользуются особым авторитетом. Таким образом, вопреки всем соглашениям и договорам, Государства, в конечном счете, живут в природном состоянии, то есть без вышестоящей инстанции, которая обладала бы властью предписывать им правила и законы и следить за их соблюдением. (Вы знаете, что Томас Гоббс, когда он хочет дать представление о первобытных условиях жизни человечества в природных условиях, ссылается на преобладающие отношения между Государствами. Государства остаются в первобытном состоянии, в то время как индивиды из такого состояния выходят именно благодаря созданию Государств.) Схематически европейское публичное право может быть выражено следующим образом: право в собственном смысле слова существует только внутри суверенных государств; вовне, между суверенными государствами, царит природное состояние, которому приданы цивилизованные формы благодаря непрочным, но весьма ценным соглашениям.

К сказанному следует кое-что добавить. Подобный международный порядок представляется весьма хрупким. Ведь естественное состояние — это, в конечном счете, состояние войны или перманентная угроза войны. Европа

публичного европейского права должна была бы находиться в состоянии постоянной войны или в непрерывном страхе перед войной. Однако вопреки кровавым войнам и длительным военным циклам — таким, например, как война за Испанское наследство, войны Революции или Империи, — с XVII по XIX век наблюдается, скорее, тенденция к укреплению мира. Одной из причин этого, конечно, является, как я уже говорил, развитие коммерции, которая заменяет духом обмена дух завоевания. Но здесь действует и другой фактор, непосредственно касающийся международных отношений и тоже стимулирующий оптимизм европейцев. Речь идет о “европейском равновесии” или о *balance of power**. В ту эпоху господствовал реалистический и научный подход; то были ньютоновские времена: люди верили, что действие равно противодействию и что отношения между государствами, как и отношения между планетами, образуют стабильную, предсказуемую, закономерную систему. В Европе — и в этом состоит как бы тайна ее цивилизации — разные нации, с помощью заключаемых и расторгаемых союзов, составляя коалиции различной конфигурации, располагаются по отношению друг к другу таким образом, что ни одна из них не в состоянии серьезно угрожать остальным и тем нарушать европейское равновесие. Соединенное Королевство было, бесспорно, осью этого механизма; вся английская политика состояла в том, чтобы, с одной стороны, обеспечивать свое господство на морях, а с другой стороны, путем прямой военной интервенции или финансовой помощи своим союзникам на континенте, не позволять ни одной континентальной державе добиться гегемонии на континенте. Поэтому нам надо дополнить наш эскиз классического европейского порядка: право в собственном смысле слова принадлежит к внутренней жизни Государств; Государства суверенны, их действия принципиально и закономерно мотивируются национальными интересами; между государствами существуют природные отношения, которым соглашения придают цивилизованные формы; такое природное состояние тяготеет к поддержанию мирного равновесия, потому что его регулирует, идеально и реально, *balance of power*.

* Равновесие сил (англ.).

Эта формула, которая превалировала на протяжении самого славного периода европейской истории, была, как я уже говорил, не лишена достоинств. В глазах многих людей того времени она представляла собой значительный прогресс цивилизации. Также и ретроспективно — в свете сверхмасштабных войн XX века, когда перестали делать различие между военными и мирным населением, когда стали считать, что все средства хороши, особенно наихудшие, — тот период представляется чем-то вроде золотого века. Конечно же, то не был золотой век, несмотря на Фанфана-Тюльпана. И другие современники считали эту формулу неприемлемой. К ним принадлежали оба философа, наиболее критически настроенные по отношению к европейскому политическому устройству, к европейскому публичному праву, — Руссо и Кант. Кант, например, считал, что система *balance of power* — это “химера”, и сравнивал ее с “домом Свифта, который был построен со столь строгим соблюдением всех законов равновесия, что тотчас рухнул, как только на него сел воробей”⁹. Что же касается Руссо, то вот как он опровергает классическую политическую формулу:

Мы посмотрим, не сделали ли мы слишком много или слишком мало в социальном институировании; если индивиды подчинены законам и людям, в то время как общества в отношениях между собой сохраняют первобытную независимость, то не получается ли так, что индивиды вынуждены терпеть зло обоих этих состояний, не пользуясь ни одним из их преимуществ, и что не лучше ли было не иметь в мире ни одного гражданского общества, чем иметь их несколько? [...] Разве не эта частичная и несовершенная ассоциация порождает тиранию и войну, а тирания и война разве не являются самыми большими бичами человечества?¹⁰

Для этих двух философов совершенно невозможно удовлетвориться существующим *status quo* цивилизации. Именно Кант с наибольшим упорством станет стремиться ради достижения “вечного мира” преодолеть политический и человеческий порядок, который предполагает и включает в себя войну. (Руссо не столь богат надеждами и слишком скептическичен по отношению к человеческим возможностям, чтобы добиваться этого всерьез). Мы постара-

емся вкратце проследить ход рассуждений Канта, воспользовавшись для этого изложением Пьера Хасснера¹¹.

Кант не является “блеющим пацифистом”. Он признает цивилизаторские и формирующие возможности, заключенные в агрессивных склонностях человека: “Поэтому да будет благословенна природа за неуживчивость, за завистливо соперничающее тщеславие, за ненасытную жажду обладать и господствовать! Без них все превосходные задатки человечества остались бы навсегда неразвитыми. Человек желает согласия, но природа лучше знает, что хорошо для человеческого рода; и она хочет раздора”¹². Конечно, в то же время Кант ненавидит войну. Таким образом, Кант говорит одновременно: “Величайшие бедствия, терзающие благовоспитанные народы, — это последствия войны, а именно не столько последствия происходящей ныне или происходившей, сколько не ослабевающих и даже непрерывно увеличивающихся *приготовлений* к будущей”; и в то же время он говорит: “На той ступени культуры, на которой человечество еще стоит, война является неизбежным средством, способствующим ее развитию, и только при достижении (Бог ведает когда) законченной культуры постоянный мир мог бы быть для нас благодетелем, и только при этом условии он был бы единственно возможен”¹³. Здесь возникает двусмысленность. Кант говорит: мир будет морально необходим, когда он станет возможным; но одновременно: мир возможен, потому что он морально необходим. В самом деле: “Морально практический разум произносит в нас свое неотменимое *veto*: никакой войны не должно быть; ни войны между мной и тобой в естественном состоянии, ни войны между нами как Государствами [...]. Следовательно, вопрос уже не в том, реален ли вечный мир или нереален [...]; вопрос в том, что мы должны поступать так, как если бы было реально то, чего, быть может, нет, должны содействовать обоснованию его [...]. Можно сказать, что установление общего и постоянного мира составляет не просто часть, а всю конечную цель учения о праве в пределах одного лишь разума”¹⁴.

Но как привести в действие этот императив морально практического разума, как действовать с целью обоснования вечного мира? Наиболее четко свои идеи на этот счет Кант обосновал в своем “Проекте вечного мира” (1795).

Мирное соглашение, условие и средство установления мира, по Канту, содержит три пункта:

1) *В каждом Государстве гражданская Конституция должна быть республиканской*. Почему? Потому что в такой Конституции, “чтобы решить, быть войне или нет, требуется согласие граждан”, каковые “зрело поразмыслят, прежде чем начать столь скверную игру”¹⁵.

2) *Право людей (Völkerrecht) должно основываться на федерализме свободных Государств*. Что Кант имел в виду? Это неясно, и мнения комментаторов разделились. Имел ли он в виду некую универсальную республику, что-то вроде мирового федеративного Государства? Думается, он имел в виду более практическую идею слабо объединенного союза, или, если обстоятельства позволят, более тесной ассоциации республиканских Государств, выступающих против войны.

3) Третий пункт касается “космополитического права”. Он исходит из того, что “отношения (более или менее тесные) будут связывать большинство народов земли, так что нарушение прав в *одном* месте будет отзываться во всех других местах”. С наступлением такого момента космополитическое право, защищающее каждого человека как человека, — сегодня мы сказали бы “гуманистическое право” или просто “права человека” — перестанет быть фантазией. Можно только приветствовать у Канта предвидение проблем, столь близких нам сегодня. В то же время нас поражают те узкие рамки, в которые Кант заключает это “космополитическое право”. На практике он сводит его к праву на “всеобщее гостеприимство”, что означает “право каждого чужестранца на то, чтобы тот, в чью страну он прибыл, не обращался с ним как с врагом”¹⁶.

Кант оставляет нас в состоянии неуверенности. Хотелось бы сказать, что он самый большой идеалист среди философов-реалистов или самый большой реалист среди философов-идеалистов, но, сказав так, мы недалеко уйдем. Я хотел бы, однако, в нескольких фразах резюмировать и обсудить предлагаемую им перспективу.

Всеобщий мир или царство права морально желательны и, следовательно, морально необходимы. К ним можно приблизиться благодаря прогрессу цивилизации: прогрессу республиканской Конституции внутри Государств, прогрессу коммуникации, коммерции между Государствами и,

конечно, прогрессу “республиканского сближения” между Государствами. Но этот прогресс, как и любой прогресс цивилизации до сих пор, предполагает возбуждение агрессивных возможностей человека — надо, чтобы люди “сражались за республику”, — возбуждение того, что Кант называет “неуживчивой общительностью”. Можно, следовательно, представить себе дело так, что человечество все больше приближается к этому всеобщему миру по асимптоте, так и не достигая его в реальности, с неизбежными отступлениями или провалами, неизбежными при активизации агрессивных склонностей человека. Лео Штраус резюмирует это противоречие в эпиграмматической форме: прогресс ведет к вечному миру путем вечной войны.

С другой стороны, каковы *мотивы* людей, выступивших в этот длинный поход к миру? В большинстве случаев, здесь имеет значение личная заинтересованность: это может быть “материальный” интерес тех, кто видит в мире, прежде всего, гарантию своего личного “благоденствия”; или “моральная” заинтересованность; или самолюбие тех, кто хочет “выиграть битву за мир”, “окончательно победить зачинщиков войны” и так далее. Во всяком случае, эти мотивы не являются “моральными” в том строгом значении слова, который придает ему Кант: редко, очень редко встречаются среди “борцов” такие, кто действует из чистой преданности нравственному закону! Таким образом, даже если предположить, что мир достигнут, это будет мир внешний, то есть всего лишь отсутствие войны. Однако, если целью наших стремлений является подлинный, полный мир, следовательно, также внутренний и моральный, то надо себе представить, что для этого человечество в целом должно будет произвести некий скачок, совершить некое моральное обращение, а между тем такое моральное обращение, принятие нравственного закона может оказаться по силам лишь очень немногим индивидам. Кант подвергает нас, все человечество, танталовым мукам, все ближе и ближе поднося нам мир, достигаемый посредством права и успехов цивилизации, но в момент, когда мы уже готовы схватить желанный плод, он лишает нас его полностью, так как этот мир — вовсе не мир, а только внешний покой, доступный даже “для дьяволов (если только они обладают рассудком)”¹⁷. Но можно ли представить себе счастливых дьяволов? Дьяволов, живущих между собой в мире?

И снова мы оказались на том же месте. Я хочу сказать, что дальше Канта мы так и не продвинулись. Мы разделяем и его надежды, и его неуверенность, и колебания. Мы тоже стремимся к миру посредством права и прогресса в крайней точке асимптоты цивилизации, коммерции и коммуникации. Но мы признаем также необходимость морального обращения — сегодня мы сказали бы “торжества гуманного сознания”, — но мы не лучше Канта представляем себе, как можно установить зависимость между внутренними переменами и внешними преобразованиями: между теми и другими нет естественной и необходимой связи. А ведь наличие такой связи необходимо, чтобы иметь право всерьез надеяться на мир, подлинный мир, основанный на праве. И в конце концов, мы, как и Кант, приходим к мысли, что наш долг — работать ради этого мира, основанного на праве, на который мы не имеем права надеяться, но на который мы все-таки надеемся.

* * *

Я хотел бы закончить несколькими замечаниями о тех трудностях, с которыми сталкивается сегодня наше “кантовское понимание” войны и мира. Я возвращаюсь, таким образом, к начальным соображениям этого раздела.

Я только что сказал, что Кант заставляет нас испытать танталовы муки. Это, разумеется, образное выражение. Танталовым мукам мы, современное человечество, подвергаем себя *сами* в результате наших, быть может, неумеренных надежд. Мы думаем, будто непрерывно приближаемся к миру, что никогда прежде мы не были так близки к нему, что *мир должен быть здесь*. А если его здесь нет, думаем мы, то этому мешают некоторые политические деятели, которых мы называем врагами мира, например Государствнарушители, эти *rogue States*, список которых каждый год составляет Государственный департамент: Ирак, Ливия, Иран и так далее. После разрушения Мирового торгового центра в Нью-Йорке никто не станет отрицать, что некоторые Государства, или группы террористов, действуют так, как будто они одержимы ненавистью к роду человеческому, и что жизненно необходимо лишить их возможности творить зло. Но в то же время — и к этому я хотел бы привлечь внимание — мы действуем так, как будто после того, как виновные наказаны, мир снова готов расцвести. Одна-

ко такая предпосылка тавтологична, или даже эсхатологична. Тавтологична, потому что, если мы устраним мысленно все факторы беспокойства, то что же нам и останется, кроме мира и спокойствия? (Мы всего лишь забываем подумать о новых факторах беспокойства, которые не преминут возникнуть.) Эсхатологична, потому что мы предполагаем, что настали “последние времена” и что после “последнего сражения” мы будем наслаждаться золотыми плодами мира. И вот мы опережаем эти “последние времена”, мы опережаем этот будущий мир и ведем себя так, *как будто* он уже наступил. Следствием этого, как я уже указывал в начале, является то, что войны, которые мы сейчас ведем, оказываются войнами небывалого типа: наши правительства представляют их как полицейские операции. Мы подвергали Сербию массированным бомбардировкам в течение семидесяти восьми дней, не объявляя ей войны. Я думаю, что мы совершили тем самым серьезную ошибку, не потому, что воевали с Милошевичем, а потому, что делали это, говоря, будто мы не воюем.

Мы вступили в область широкомасштабной моральной лжи: мы обманываем других и самих себя относительно того, что мы делаем. Вместо того чтобы сказать простую и достойную правду о том, что мы ведем войну по причинам политического и морального характера, неотделимым друг от друга, мы стали в исключительно моральную позу, стали строить из себя образец всяческих добродетелей: мы, мол, ведем чистое сражение во имя справедливости и права, наши албанские друзья тоже сражаются за свободу и права народов... Соответственно наш противник должен был выглядеть, конечно, как шайка преступников; а поскольку совершенных ими реальных преступлений было недостаточно, чтобы успокоить нашу совесть, мы приписали им и те преступления, которых они не совершали... Все это было не очень-то красиво.

Отказ объявить войну был связан не только и даже не столько с нашим “лицемерием”. Безусловно, самые разные интересы кипели в дискуссионных котлах западных организаций, но эти организации были как бы заморожены, с одной стороны, чистой идеей человечества, а с другой — чистой идеей преступления против человечества. Наши правительства, казалось, не могли ни шагу сделать, ни слова сказать, не прибегая к этому контрасту. Если бы

неравенство сил не было столь вопиющим, — а оно настолько бросалось в глаза, что придавало комический вид нашим воинственным позам, — нам пришлось бы дорого заплатить за подход, до такой степени искажающий реальность.

Самое опасное политическое последствие отказа признать, что мы ведем войну, — это, конечно, необыкновенная трудность заключить мир. В Боснии, в Косово, в Македонии мы оказались в положении оккупантов и протекционистов. И пусть у нас были добрые намерения, но, увы: мы только и руководствовались, что добрыми намерениями, находясь среди народов, которые живут потребностями и страстями. Чаще всего эти народы *не хотят* жить вместе. А мы *не хотим* этого замечать. И предпочитаем говорить о преступных “этнических чистках”. Мы хотим рассматривать политику только с чисто моральной стороны. Поэтому, разрываясь между неизменностью границ, к которым мы не решаемся прикоснуться, и чисто моральной политикой, которую мы претендуем навязать людям, имеющим все-таки право не быть ангелами, мы не можем связать то, что есть, и то, что должно быть, мы не рассматриваем то, что является политически возможным. Во имя гуманности мы ведем себя бесчеловечно.

Я говорил о нашем “кантовском сознании” применительно к войне и миру. В действительности мы в этом пункте более кантианцы, чем сам Кант. Мы полностью поставили войну вне закона, чего Кант не делал, даже если и был близок к этому. Достаточно перечитать то, что он писал в своей *Доктрине права*: “Морально практический разум произносит в нас свое неотменимое *veto*: *никакой войны не должно быть*”. Мы признаем войну только как войну против войны, тирании, преступления, то есть во имя чистой справедливости, и поэтому мы отказываемся называть войну войной и объявлять о ее начале. В чем причина или следствие такого отказа? Мы отказываемся признать, что Государства, политические тела, могут иметь собственные интересы, способные расходиться настолько, что может возникнуть хотя бы *риск* войны. Мы предполагаем, что материальные и моральные интересы политических сообществ либо находятся в естественной гармонии, либо могут быть гармонизированы с помощью общих правил, которые ни от кого не потребуют неприемлемых жертв. Это благо-

творный постулат, поскольку в конкретной ситуации он побуждает каждого искать в первую очередь мотивы для согласия, а не для раздора. Убеждение, что мир возможен, что он является нормальным состоянием, что он необходим, безусловно, помогает находить пути к миру. В то же время этот постулат исключает возможность того, что в конкретной ситуации какое-нибудь политическое тело или Государство может законно счесть, что его материальные или моральные интересы ущемляются или игнорируются настолько, что использование силы остается для него единственным способом защитить свою свободу и свое достоинство. Что мы можем об этом знать? Утверждая в качестве постулата, что свобода и достоинство какого-либо политического организма никогда не оправдывают риска войны, не лишаем ли мы, во имя морали, политическую жизнь ее важнейшей моральной составляющей?

Примечания

¹ *Emmanuel Kant*. *Projet de paix perpétuelle*, trad. fr. Paris, Vrin, 1984, p. 46. Рус. пер.: *Иммануил Кант*. “К вечному миру”. Собр. соч. в 6 томах. Т. 6., М.: 1966, с. 286.

² См. *Ch. Montesquieu*. *De l'esprit des lois*. II, 4. В рус. пер.: “Таким учреждением могут быть лишь политические коллегии, которые обнаруживают вновь изданные законы и напоминают о существующих, когда о них забывают”. (*III. Монтескьё*. Избранные произведения. Цит. произв., с. 177.)

³ “Чем более правление приближается к республиканскому, тем определеннее и точнее становится способ отправления правосудия” (*Ibid.*, VI, 3. Рус. пер.: там же, с. 226).

⁴ *Ibid.*, XI, 6. Рус. пер.: там же, с. 292.

⁵ *Philippe Raynaud*. “Juge”, in *Philippe Raynaud et Stéphane Rials* (dir.) // *Dictionnaire de philosophie politique*. Paris, PUF, 1996, p. 313. См. также весьма содержательное развитие темы у того же автора в: “Un nouvel âge du droit?” // *Archives de philosophie*, № 64, 2001.

⁶ *Ph. Raynaud*, “Juge”. Art. cité, p. 314.

⁷ См. особенно *Federalist*, № 78.

⁸ *Ph. Raynaud*. “Juge”. Art. cité, p. 314.

⁹ “Sur le lieu commun: il se peut que ce soit juste en théorie mais, en pratique, cela ne vaut point” (*Emmanuel Kant*. *Oeuvres philosophiques*. Paris, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1986. Т. III, p. 279. Рус. пер.: *Иммануил Кант*. Собр. соч. в 6 томах. Т. 4, ч. 2. М.: 1965, с. 106.)

¹⁰ *J.-J. Rousseau*. *Émile*, dans *Oeuvres complètes*. Paris, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, t. IV, 1969, p. 848.

¹¹ См. его статью “Война и мир” в *Dictionnaire de philosophie politique*. *Op. cit.*, p. 257–266. См. также его “Kant” в: *Leo Strauss et Joseph Cropsey* (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, trad. fr. O. Sedeyn. Paris, PUF, coll. “Léviatan”, 1994.

¹² *E. Kant*. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, 4^e proposition, in *Opuscules sur l'histoire*. Paris, Garnier-Flammarion, p. 75. Рус. пер.: *Иммануил Кант*. *Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане*. Собр. соч. в 6 томах, т. 6, Москва, 1966, с. 12.

¹³ *E. Kant*. *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*, Remarque final, *Ibid.*, p. 161. Рус. пер.: *Иммануил Кант*. *Предполагаемое начало человеческой истории*. Собр. соч. в 8 томах. Т. 8. М.: 1994, с. 86.

¹⁴ *E. Kant*. *Doctrine du droit*, dans *Métaphysique des moeurs*, II partie, Conclusion. Paris, Garnier-Flammarion, p. 182–183. Рус. пер.: *Иммануил Кант*. Собр. соч. в 6 томах. Т. 4, часть 2. М.: 1965, с. 282.

¹⁵ *E. Kant*. *Projet de paix perpétuelle*. *Op. cit.*, p. 16–17. Рус. пер.: там же, с. 268.

¹⁶ *Ibid.*, p. 33 et 29. Рус. пер.: там же, с. 276.

¹⁷ *Ibid.*, 1^{er} supplément, p. 44. Рус. пер.: там же, с. 285.

Глава XVII

Господство морали

С самого начала этого курса я подчеркивал то, что мне представляется важнейшим моментом современного мира, а именно возникшее напряжение между, с одной стороны, старым порядком (некоторые скажут: “естественным” политическим порядком), а с другой — проектом некоего нового, надполитического или постполитического, порядка объединенного человечества. Я неоднократно подчеркивал, что, вопреки предсказаниям и надеждам многих, политический порядок пока остается преобладающим, что жизнь людей все еще в основном определяется политическими обстоятельствами и ограничениями, политическим строем и формами правления.

Существует два главных способа представлять себе человечество, преодолевшее политические условия существования или поднявшееся над ними: человечество, организованное в соответствии с правом, и человечество, живущее в соответствии с моралью. О человечестве, живущем в соответствии с моралью, в уважении к человеческому достоинству, я поговорю позже. О человечестве, организованном в соответствии с правом, я рассуждал в двух предыдущих лекциях, проводя различие между внутренним правом и правом внешним (международным и “космополитическим”). Говоря о внутреннем праве, я рассмотрел усилившуюся власть судей и в этой связи употребил выражение “духовная власть”. Вы задали мне вопрос, какой смысл я вкладываю в это выражение, ведущее свое происхождение от Сен-Симона.

Употребление этого словосочетания, по моему мнению, оправдано тем, что власть судей сегодня опирается в конечном счете не на законы данной нации и даже не на ее Конституцию, а на то, что является принципом законов и Конституции, что возвышается над ними, а именно — на

“права человека” и идею “человечества”. Отодвигая в сторону местные законы, обычаи, условности и международные соглашения, судьи все больше и больше претендуют на то, чтобы говорить *непосредственно* от имени человечества. Это выглядит как прогресс, и по вполне понятным мотивам: сложные формальности, которые замедляли, а иногда даже делали невозможным осуществление правосудия, отброшены, как бумажный мусор; судья обладает правом прямо привлечь к ответственности предполагаемого преступника, кем бы он ни был и где бы он ни находился, — так, как это сделал недавно испанский судья, добившись ареста бывшего генерала Пиночета английскими властями, так, как действует Международный трибунал в Гааге, ведя процесс над Милошевичем, бывшим президентом Югославии. Каким бы естественным и законным ни было наше желание, чтобы преступники понесли наказание, эта безусловная юрисдикция, которую все больше и больше присваивают себе судьи, сопряжена с серьезными затруднениями. Оставляя в стороне нелепость нынешней политической и юридической ситуации, — и, прежде всего, тот вопиющий факт, что Соединенные Штаты потребовали явки Милошевича в трибунал, законность которого они сами отказываются признать, — я укажу на три главные трудности.

Во-первых, Декларации прав человека являются, безусловно, более благородными, но одновременно и гораздо более расплывчатыми текстами, чем национальные законы и Конституции. Если опираться главным образом на права человека, судопроизводство никогда не сможет быть “четким”. Произвол, то есть именно то, против чего наши режимы стремились себя застраховать посредством конституционного контроля, будет возрастать, причем парадоксально — именно за счет деятельности судей.

Далее. Власть, обнаружившая, что она может действовать произвольно, будет обязательно пользоваться и злоупотреблять такой возможностью. Она начинает тяготеть к деспотизму. Может быть, операция “Чистые руки” в Италии дала нам первое представление о том, каким будет деспотизм судей, если существующая тенденция укрепит-ся: итальянские судьи изменили политическую карту страны, ни минуты не подумав о том, чтобы спросить мнение народа.

Наконец, очень скоро грозит возникнуть новая трудность, которую еще не успели как следует обдумать. Если принципы юстиции непосредственно вытекают из прав человека, почему правосудие должно быть привилегией судей? До сих пор правосудие осуществлялось судьями, потому что они обладали знанием права и законов. Но с того момента, когда посредничество юстиции и законов отброшено и заменено прямой апелляцией к правам человека, посредничество судей теряет обоснование. Каждый человек в принципе способен знать права человека и применять их в интересующих его случаях. Но это как раз и есть то определение природного состояния, которое давали ему первые либеральные авторы, в частности Локк! Власть судей грозит вернуть нас в первобытное состояние, которое есть не что иное, как состояние войны.

Во всяком случае, новая власть судей иллюстрирует наше нетерпеливое желание освободиться от всех видов посредничества, особенно политического, и осуществить идею человечества *прямо и непосредственно*. Такое желание, в общем, естественно для наших демократических обществ с их чувством сходства людей, подтверждаемого той очевидностью, что другой человек — тоже человек.

Я хотел бы теперь рассмотреть различные аспекты так нас сегодня занимающего морального постулата о человечности другого человека.

* * *

Прежде всего, мы должны строго разделить, с одной стороны, различные версии демократического чувства схожести, различные варианты гуманизма, а с другой — специфически христианскую любовь к ближнему. Я знаю, что этот вопрос интересует многих из вас. Он, конечно, чрезвычайно сложен, но некоторые его элементы ясны. Обобщающий тезис: христианская любовь к ближнему по существу отлична от демократического чувства схожести. Я сказал: “по существу”. Конечно, их практические последствия могут быть во многом похожими или даже идентичными. Материально ничто не отличает обед в бесплатном “ресторане добросердечия”^{*} от обеда в приходском

^{*} Светское (не церковное) движение по организации бесплатных обедов для бедных.

центре взаимопомощи. Но внутреннее состояние тех, кто этот обед организует, в каждом случае различно. (Я говорю “в принципе”, потому что сегодня многие христиане движимы демократическим чувством схожести в такой же мере, что и христианской любовью к ближнему.)

В чем же различие? Дело в том, что христианская любовь никогда не обращена только на ближнего. Скажу грубее: ближнего любят не ради него самого, а “ради Бога”. (Ницше, хотя и был яростным противником христианства, говорил, тем не менее, что любовь к ближнему ради Бога — это самое утонченное моральное чувство, до которого пока смогло подняться человечество.) Ближний любим как создание Божье, как его образ. И он любим “во Христе” или “во имя Христа”. Эти различные выражения не эквивалентны, но они направлены к единому центру христианского сознания: человеческие чувства, намерения, действия вписываются в христианскую перспективу, только если они обращены в первую очередь к Богу. В общем, это довольно логично.

Христианская любовь к ближнему имеет особое, так сказать, техническое наименование: милосердие. Однако милосердие — это не только религиозное понятие, это одновременно и понятие политическое, если взять термин “политика” в широком смысле. Если любовь к ближнему предполагает любовь к Богу, она предполагает любовь к истинному Богу. Следовательно, она является подлинной, она является милосердием в полном значении слова только в истинной Церкви, то есть в некоем ограниченном круге верующих, каким бы обширным он ни был. Отсюда формула: вне Церкви нет спасения. Милосердие в таком случае становится разделяющим фактором, со всеми вытекающими отсюда фактами нетерпимости и преследования, которые мы можем наблюдать в истории Церквей. Безусловно, здесь-то и кроется историческая, политическая, моральная и логическая причина замены милосердия “гуманностью” — в том смысле, которое это слово приобрело в XVIII веке: как высшая из добродетелей. Христианский универсализм в принципе не имеет границ: поскольку каждый человек является образом Божиим, милосердие направлено на всех людей. В то же время, этот универсализм, чтобы реализоваться, обособливается в определенной Церкви, которая далеко не охватывает все человечест-

во. Получается, таким образом, несовершенный, неполный универсализм. И вот тогда XVIII век предлагает милосердие, отделенное от всякой церкви, которое называется теперь не милосердием, а “гуманностью”. “Гуманность” — это доброжелательность, распространяемая на каждого человека как такового, какими бы ни были его раса, нация, класс, мировоззрение, религия и так далее. Именно тогда у европейцев зарождается чувство, что человечество как совокупность всех людей достигло совершеннолетия, по крайней мере, в лице своих наиболее передовых представителей: достигнут максимальный универсализм, если можно так выразиться; отныне каждый человек подобен каждому. Сегодня, по прошествии двух веков, демократические общества все еще живут этой идеей гуманности, и, в сущности, нет оснований, чтобы что-то в этом плане изменилось; а если это случится, то любое изменение будет носить регрессивный характер, потому что, повторяю, эта идея гуманности представляет максимальный универсализм. Расширение может происходить только по отношению к нашим “братьям меньшим”, животным. Впрочем, такое движение уже началось.

Итак, все к лучшему, скажете вы. Да здравствует человечность и человечество, и будем рассматривать милосердие как подготовительный этап к максимальному универсализму! Дело обстоит не так просто, потому что это — максимум со знаком вопроса. Итак, добродетель человечности, чувство схожести относятся к каждому человеку. Но из чего состоит это чувство? К чему направлена добродетель человечности, в чем ее цель? В чем состоит связь, объединяющая каждого человека с ему подобным? Существуют две версии, две главные интерпретации этого отношения. Они были разработаны в XVIII веке, в то же самое время, что и общая идея человечности, чтобы дать ей смысл и содержание. Можно сказать, что наша доброжелательность к другому человеческому существу направлена в первую очередь на того, кто страдает и чье страдание бросается в глаза; наша доброжелательность направлена прежде всего на страдающее тело — от болезни, от голода и так далее — и называется в этом случае *жалостью* или *состраданием*. При такой версии общечеловеческая связь — это связь жалости или сострадания. Так интерпретирует добродетель человечности Руссо, столь сильно

повлиявший на современную восприимчивость. Можно сказать, что обоснование современного гуманизма — это жалость в руссоистском смысле. Я позже уточню, что именно понимал Руссо под жалостью. Другая интерпретация отличается от первой и даже противоположна ей: наше отношение адресовано не видимому и страдающему телу, но чему-то невидимому, душе, если хотите, а точнее — *достоинству* личности. Внутренняя установка, которая адресуется к достоинству личности, которая признает такое достоинство, — это уважение. Такова интерпретация или версия Канта. Жалость к страдающему телу, уважение к достоинству личности (а достоинство всегда духовно) — таковы две главные концепции современного гуманизма или универсализма.

Итак, начнем с жалости. Почему Руссо так ей доверяет и так рассчитывает на нее, чтобы соединить людей? Во-первых, это универсальный аффект, и универсальный в двух смыслах. С одной стороны, все человеческие существа являются потенциальными объектами жалости, поскольку они обладают телом, способным страдать; с другой стороны, все человеческие существа являются потенциальными субъектами жалости, поскольку они способны внутренне отождествить себя с физическими страданиями другого, обладая телом, способным страдать. Мы сразу понимаем физическое страдание, мы легко его себе представляем. Мы легче сопереживаем человеку, страдающему от зубной боли, или от почечной колики, или не евшему два дня, чем человеку, страдающему от морального унижения, умственного напряжения или духовной тоски. Короче, мы непосредственно приобщаемся к физическому страданию другого человека без посредства сложных и собственно человеческих идей. Физическое сопереживание возбуждает наше чувство схожести в его наиболее доступном, прямом и универсальном выражении. В конце *Путешествия на край ночи* Фердинанд, рассказчик, присутствует при агонии своего друга Леона. И делает такое замечание:

Но рядом с ним не было никого, кроме меня, меня одного, вполне реального Фердинанда, которому не хватало того, что приподнимает человека над его простой жизнью, любви к жизни других. Вот этого у меня не было, или, если по-честному, бы-

ло так мало, что и показывать не стоило. Не было у меня этакое величия, чтобы сравняться со смертью. Ну ни на самую малость. Ну не было во мне этой великой человеческой идеи. Я даже думаю, что пожалеть издыхающую собаку мне было бы легче, чем его, Робинсона, потому что в собаке нет лукавства, а Леон, что ни говори, был немного лукав. Я тоже был лукав, мы все лукавы...¹

У Руссо есть и еще один аргумент, который покажется вам низким, даже “гнусным”: людей можно объединить, опираясь на жалость, потому что это чувство — или аффект, или настрой — не требует моральной трансформации, не требует, чтобы человек превзошел себя. Жалость не является незаинтересованным чувством, и именно в этом его социальная ценность. К тому же, по мнению Руссо, человеческое существо не способно на бескорыстное чувство: оно естественно, а следовательно, обязательно ищет свой интерес и свое удовольствие. Это существо, естественным образом заинтересованное, естественным образом испытывает жалость. Почему? Потому что, когда я вижу или представляю себе страдание другого, я тут же говорю себе, что также мог бы все это испытать, что мое тело тоже способно страдать и что я так же уязвим, как любой другой. Короче, я думаю о себе, я возвращаюсь к себе, я *идентифицирую* себя с другим, страдающим человеком: и тогда, конечно, я стараюсь облегчить его страдания. Как я могу безразлично отнестись к чужому страданию, когда я живо чувствую, что оно могло бы постигнуть и меня? Но ухищрения заинтересованного сострадания на этом не кончаются. Ибо страдания, которое я так живо воспринимаю, я в действительности не испытываю и прекрасно отдаю себе в этом отчет, и испытываю удовольствие от того, что я *не страдаю*. Таким образом, по анализу Руссо, сострадание — это альтруистическое чувство, имеющее два эгоистических мотива, или две эгоистические составляющие: страх перед собственным страданием и удовольствие оттого, что сам не страдаешь. В том, чтобы основывать социальную мораль на жалости, нет, следовательно, ничего идеалистического или утопического. Если современное общество хочет хоть немного преодолеть изоляцию и разделение своих членов, преодолеть свойственный им индивидуализм, то, по мнению Руссо, оно должно культивиро-

вать жалость, сострадание, и — еще раз — в этом не будет ничего героического, потому что движущая пружина жалости заключена в эгоизме каждого. Тем самым Руссо предложил нам формулу, которая действительно оказалась превалирующей в либеральном демократическом обществе, в буржуазном обществе, в нашем сегодняшнем обществе — называйте, как хотите. Это общество “ресторанов добросердечия”.

Такая формула имеет много преимуществ — политических, социальных, психологических. Выводя альтруизм из эгоизма, она морально экономична: она не многого от нас требует. У нее, однако, есть, по меньшей мере, один недостаток. Как всегда в делах человеческих, он является оборотной стороной достоинств. Жалость, на которую хочет опереться Руссо, обращена к страдающему телу; следовательно, сама по себе она не является собственно человеческим чувством. Она обращена к животному началу в нас и этим же началом питается. Если наша жалость обращена к страдающему телу, то ее объектом может быть страдание животных в той же мере, что и страдание человека. Впрочем, животные также способны испытывать жалость. Руссо сам это отмечает. Это подтверждает полную *естественность* жалости: в отличие от милосердия, жалость не зависит ни от какого религиозного или философского убеждения, она не может стать источником разделения, а это было для Руссо важнее всего в тот момент, когда он писал². Но в конечном счете все это означает, что чувство жалости основано на сходстве, не являющемся собственно человеческим. Чувство жалости, проповедуемое Руссо, предохраняет человечество, это бесспорно, поскольку оно имеет животную основу или животную составляющую, но в то же время оно обладает тенденцией ослаблять собственно человеческие сознание и чувства. Если речь идет о том, чтобы заботиться о страдающих живых существах, животные имеют такое же право на наше сочувствие, как и люди.

Естественной тенденцией общества, основанного на чувстве жалости, будет предоставление животным таких же прав, что и людям, в том числе и права не страдать. Именно такую тенденцию можно наблюдать сегодня, особенно в странах Северной Европы. Там стараются добиться того, чтобы животные, предназначенные в пищу людям, жили в возможно более комфортабельных условиях

вплоть до того момента, когда они будут умерщвлены наиболее безболезненным образом. Но ведь их продолжают убивать, скажете вы. Да, но это не так важно, потому что в таком обществе злом считается не столько смерть, сколько физические мучения. Вообще, зло имеет тенденцию отождествляться с физическим страданием. Впрочем, именно поэтому там пропагандируется гуманная смерть, именуемая эвтаназией, для людей, чьи физические мучения чрезмерны, а возможность выживания ничтожна. Условия жизни животных и человека в этом случае сближаются так тесно, что почти сливаются: животных больше не заставляют страдать, а людей убивают, чтобы не мучились.

В глазах некоторых, эта одержимость идеей физического страдания ведет к потере собственно человеческого, свойственного только человеку: к потере чувства человеческого достоинства. Правда, сторонники эвтаназии со своей стороны ссылаются на “право умереть достойно”. Я не собираюсь здесь выступать арбитром между двумя сторонами. Эти замечания во всяком случае показывают, что “достоинство” находится в центре современной моральной проблематики.

* * *

“Человеческое достоинство” — это самое высокое моральное понятие для демократического человечества. Именно Кант разработал его наиболее строго и полно и поместил в центр своей моральной и социальной доктрины. Оно же лежит в основе учения стоиков и христиан. Уже стоики сформулировали различие между тем, что имеет цену, и тем, что обладает достоинством: на языке Сенеки, между *pretium* и *dignitas*. Это различие будет подхвачено Кантом. В христианстве также утверждается идея достоинства, свойственного человеку, то есть его особого благородства по сравнению с другими тварями. *Dignitas* человека состоит в том, что Бог дал ему свободу воли в отличие от всех других тварей, которые следуют своим природным импульсам, в то время как человек повинуется свободно и, следовательно, может оказать неповиновение закону природы и божественному закону. Можно сказать, что учение Канта представляет собой радикализацию и, следовательно, трансформацию христианской концепции, которая приобрела завершенность особенно благодаря

трудам Святого Фомы. Если для Святого Фомы человеческое достоинство состоит в том, чтобы свободно следовать естественному и божественному закону, то для Канта оно состоит в том, чтобы следовать закону, который человек сам себе дал. Можно было бы сказать: для христианина человек *обладает* достоинством (еще раз: полученным от Бога, который наделил его свободой выбора); для Канта — и в этом различие, одновременно тонкое и радикальное, — быть человеком значит *быть* достоинством.

Быть человеком значит быть личностью; быть личностью значит быть автономным; быть автономным — это действовать свободно, то есть повиноваться тому закону, который он над собой поставил. Будет упрощением сказать: человеческое достоинство — это человеческая свобода. Скорее, достоинство состоит именно в отношении человека к нравственному закону, который, разумеется, в конечном счете он дает себе сам, но к которому он испытывает очень специфическое чувство, чувство чисто духовное, которое Кант называет *уважением*. Это некий аффект, который человек открывает в себе, который он не может ни вызвать, ни изгнать: самый закоренелый преступник сохраняет в глубине души уважение к закону. Даже если закон противоречит всем нашим склонностям, по необходимости определяемым интересом, мы чувствуем, что должны и, следовательно, можем повиноваться закону. Мы чувствуем в себе — уважение и есть это чувство — возможность и необходимость полностью незаинтересованного действия, то есть действия, совершаемого из чистого уважения к закону³. Таково содержание, сердцевина кантовского понятия человеческого достоинства: уважать достоинство другого значит признавать уважение к моральному закону, которое человек не может не чувствовать внутри себя (даже если он закоренелый преступник), уважение, которое он не может не испытывать к себе самому вследствие присутствия в нем закона; уважать свое уважение к себе. Наиболее обобщенно и ясно эта идея сформулирована в “Доктрине добродетели”, второй части “Метафизики нравов”:

Принадлежность к роду человеческому (*die Menschheit*) само уже достоинство; ибо ни один человек не может пользоваться другим человеком (и даже самим собой) как средством, он все-

гда должен в то же время быть целью, и именно в этом состоит его достоинство (личность), благодаря которому он стоит выше всех остальных живых существ — не людей, которыми все же можно пользоваться, стало быть, выше всех вещей. Так же как человек не может отдать себя ни за какую цену (что противоречило бы долгу самоуважения), точно так же он не может поступить против столь же необходимого уважения к другим людям, то есть он обязан практически признавать достоинство человечества во всех других людях; стало быть, на человеке лежит долг, связанный с уважением, которое необходимо следует оказывать всем другим⁴.

Такова, в точном, как я полагаю, переводе, суть кантовской идеи. Безусловно, она обладает большой силой воздействия; и влияние ее по-прежнему велико. Вместе с тем, современному моральному сознанию трудно присоединиться к ней полностью. С одной стороны, эта идея достоинства стала ему необходима. Поразительно, что, отсутствуя в *Декларации прав человека и гражданина*, она возникает с первых же слов во *Всеобщей декларации прав человека* от 10 декабря 1948 года: “Принимая во внимание, что признание достоинства, присущего всем членам человеческой семьи, и равных и неотъемлемых прав их является основой свободы, справедливости и всеобщего мира...”. Достоинство стоит здесь даже впереди прав. Причиной этого изменения был, конечно, совсем недавний опыт войны и преступлений против человечности, совершенных нацистами. Нельзя было просто сказать, что лагеря представляли собой отрицание прав человека: каким бы верным ни было это определение, оно все равно выглядело бы слабым. Более точным казалось рассматривать лагерь как систематическую деятельность с целью оскорбить и разрушить человеческое достоинство. В свете лагерного опыта человеческое достоинство кажется более глубоким и ценным принципом, чем даже права человека.

Если мы рассмотрим вопрос более пристально, то убедимся, что права человека и его достоинство не располагаются на одном и том же уровне. Речь здесь идет о качественном различии. Поэтому существует весьма осязаемое напряжение между идеей достоинства и идеей прав. В своем первоисточнике права человека — это его *естественные* права, связанные с самой элементарной его природой,

с его потребностями и стремлениями, и прежде всего — со стремлением к самосохранению. Человеческое достоинство, наоборот, конституируется, согласно Канту, путем радикального и существенного дистанцирования от природных потребностей и желаний. Человеческое достоинство состоит в том, что человек может руководствоваться мотивом, совершенно независимым от природы, более возвышенным и чисто духовным. Немного огрубляя, мы скажем: права человека — это свобода природы, включая прежде всего животную и чувствующую природу; человеческое достоинство — это свобода от чувствующей природы и вообще от природы, направленной на собственные нужды, это свобода духовная.

Современное моральное сознание и современная нравственная рефлексия явно направлены на то, чтобы уменьшить эту напряженность; они стремятся сберечь идею достоинства, отделив ее от идеи нравственного закона и духовной причинности, слив ее с идеей прав человека, — растворить ее в этих правах, сохранив ее при этом как нечто особое. Но для этого надо все переделать, отказаться от кантовского учения; а чтобы замаскировать такой отказ, безудержно пользуются его терминологией, твердя об “уважении человеческого достоинства”. Уважать достоинство другого человека это теперь не означает уважать сохранившееся в нем уважение к нравственному закону; сегодня это все больше означает уважать любой сделанный им выбор в использовании своих прав. Для Канта уважение человеческого достоинства означало уважение самой формы человечности; для современного морализма уважение человеческого достоинства означает уважение “жизненного содержания” другого человека, каким бы оно ни было. Слова остались неизменными, но речь идет о совсем иной моральной перспективе.

Современная мораль ведет к тому, что ангlosаксы называют “политикой признания” (*politics of recognition*). Каждый “стиль жизни” требует, чтобы его признали наравне с другими. Здесь мы имеем дело с вполне понятными требованиями, но они наталкиваются на серьезные моральные и политические трудности. Кантовская формула представляется строгой, ригористичной, неосуществимой; современная формула кажется великодушной, либеральной, осуществимой. Я думаю, что все обстоит наоборот.

Недостаток кантовской формулы в том, что она формальна; но в этом и ее достоинство. Мое уважение адресовано человечности другого человека; в качестве человеческого существа он или она по сути своей заслуживают уважения. А вот то, что он или она делают со своей жизнью, их “жизненное наполнение”, — это другое дело: я могу их одобрять, не одобрять, относиться безразлично, недоумевать, — короче, здесь может наличествовать вся гамма чувств и суждений, вызванная в нас жизнью. Достоинство современной формулы в том, что она конкретна; в этом же ее недостаток. Требуется уважать все жизненные содержания, или все жизненные выборы, или все стили жизни. Но такая формула на самом деле не имеет смысла. Или единственный смысл, который ей можно приписать, состоит в том, что мы должны одобрять, ценить, превозносить все жизненные содержания, все жизненные выборы, все стили жизни. Но это попросту невозможно.

Уважение направлено на личность, нельзя и не должно уважать все личности. Но нельзя и не должно одобрять и восхвалять все содержания жизни, все политические, моральные, религиозные выборы лиц. Если бы все жизненные выборы должны были бы одобряться всеми, жизнь поистине стала бы скучной и даже мрачной, так как это означало бы, что наши личные выборы не имеют значения и смысла. Выбор, который я делаю, может иметь значение для меня, только если вы реагируете на него, одни одобрением, другие — осуждением и даже возмущением, третьи — непониманием, короче, если выбор, который я делаю, сопряжен с хотя бы минимальным риском, который неотделим от свободы.

Это требование уважения сегодня часто обращено в пользу того, что называют сексуальной ориентацией. Я об этом сейчас поговорю. Но я думаю, что проблема касается всех жизненных содержаний. Я возьму пример, сегодня являющийся менее деликатным, но в течение долгого времени, и еще совсем недавно, вызывавший не менее бурные споры, чем в настоящий момент — вопрос сексуальной ориентации. Я имею в виду религиозный выбор. Долгое время именно его люди считали самым главным для каждого индивида. Существует ли Бог? Если да, то какова его природа? Чего он от нас требует, каков его закон? Как он открывает себя нам? Поскольку люди принимают очень

близко к сердцу эти действительно фундаментальные вопросы, им очень трудно мириться с возникающими разногласиями. Ортодоксальный верующий никак не может отказать от мысли, что еретиком движет гордыня; еретик думает, что ортодокс предпочитает власть истине. Верующий полагает, что атеист не хочет верить, потому что в глубине души он отвергает всякий закон; атеист думает, что верующий не способен к автономии, или боится мужественно принять конец собственного существования и так далее. Короче, все наши позитивные выборы неотделимы от наших отрицаний, от наших негативных выборов. Неизбежно и тем самым законно, что атеист рассматривает верующего как человека, страдающего известной моральной слабостью: он “нуждается в вере”, он “нуждается в утешении”; соответственно и верующий смотрит на атеиста как на человека, намеренно ослепившего себя, из гордости не желающего видеть свое истинное положение. Верующий может и должен уважать человечность атеиста, но от него нельзя требовать, чтобы он “уважал его атеизм”. Атеист может и должен уважать человечность верующего, но от него нельзя требовать, чтобы он “уважал его веру”.

Некоторые из вас возражают мне, что предложенная мной параллель неубедительна, потому что люди свободно выбирают свои религиозные воззрения, в то время как сексуальная ориентация зависит от индивидуальной природы, а вовсе не от свободного выбора. Это возражение подразумевает упрек: общество и государство поступают отвратительно, отказываясь признавать и “уважать” важнейшую составную часть жизни человека, над которой он совершенно не властен. Это в каком-то смысле то же самое, что осуждать человека только за то, что он *есть*. Поэтому так называемую “гомофобию” иногда отождествляют с расизмом.

Я, конечно, признаю, что религиозное убеждение и сексуальная ориентация — не одно и то же, что, безусловно, в первом случае большую роль играет свобода, а во втором — “природа”. Но этот контраст не следует преувеличивать. Что означает утверждение, что религиозные или антирелигиозные убеждения являются результатом свободного выбора? Это означает в лучшем случае, что человек серьезно изучил вопрос, беспристрастно взвесил все “за” и “против” и бесстрастно сделал свой выбор. Разумеется, сексуальную ориентацию выбирают совсем иначе! В то же

время, один из традиционных аргументов против религиозного принуждения, против государственной религии состоит в следующем: вы лишаете меня как личность суверенного права сделать выбор, продиктованный моим разумом; вы хотите, чтобы я верил, вы стремитесь принудить меня стать верующим, но я, даже при всем моем желании, не могу заставить себя поверить, я являюсь неверующим, и вы должны признать этот факт так же, как вы признаете мое существование. Соответственно, как бы ни была предопределена сексуальная ориентация индивидуальной природой, она не является объективным фактом, лишенным субъективного смысла, она есть отношение себя к другим, явно включающее в себя свободу. Все, что имеет глубокое значение для человека, представляет собой нераздельное смешение природного начала и свободы, смешения, за которое ответственна вся личность в целом.

Именно потому, что эти выборы или ориентации затрагивают всю личность в целом, нейтральность Государства в этих вопросах несет в себе нечто неприемлемое. Что означает признание Государством моего достоинства, если оно не признает того, что для меня является очень важной, может быть, самой важной частью моей жизни? В чем признает оно мою человечность, если оно игнорирует содержание этой человечности? Здесь мы оказываемся в самой сердцевине одного из главных затруднений наших обществ. Уже давно, как я сказал, горячо верующие разоблачали такое положение вещей, когда Государство, объявляющее себя нейтральным и либеральным, в действительности является атеистическим; школа объявляет себя светской, а в действительности является “безбожной”. Отбрасывать религию в сферу частной жизни означает молчаливо признавать религию чем-то, не имеющим ценности, потому что то, что имеет реальную ценность для общества, включается в общественное пространство. Многие наши сограждане должны констатировать, что вещи, которые они принимают чрезвычайно близко к сердцу, в общественной сфере воспринимаются с безразличием, которое ими ощущается как враждебность. Наш политический строй, я это уже неоднократно подчеркивал, покоится на *разделениях*. А мы не можем не желать и, следовательно, не искать *единства* нашей жизни. Нам приходится жить с этим противоречием. Мы могли бы его

устранить только ценой разрушения или опасного искажения нашего политического строя.

После этого отступления я могу вернуться к вопросу о сексуальной ориентации. При нашем строе существует возможность принять большую часть требований гомосексуалистов, или тех, кто выступает от их имени. Но не все требования. Точнее, не может быть удовлетворено одно единственное из них. Невозможно, чтобы политическое тело “признало” их “стиль жизни”: ни один “стиль жизни” не “признается” нашим режимом. Поэтому наш строй и называется либеральным. Но он признаёт “гетеросексуальный брак”? Конечно, и по одной простой причине: от этого брака рождаются дети, то есть граждане, а это уже входит в сферу *общественного* интереса.

Мне скажут, что многие гетеросексуальные браки остаются бездетными, либо по естественным причинам, либо по сознательному выбору; что, кроме того, легализация усыновления детей гомосексуальными парами, не говоря уже об искусственном оплодотворении с помощью донора, могла бы лишиться действенности “демографический” аргумент. Конечно, технические ухищрения в сочетании с юридическими способны давать удивительные результаты. Но посмотрите, как противоречат сами себе сторонники подобных “решений”. Они хотят лишиться всякой ценности, всякого значения “естественное разделение” между полами. Но что они хотят получить в результате? Семью с родителями и детьми, то есть *имитацию* такой человеческой общности, основой которой является разделение полов — та самая природа, которую хотели упразднить. “Гомосексуальный брак” *имитирует* гетеросексуальный, и никакие призывы к “равенству прав” не избавят его от этого внутреннего противоречия. Те, кто требует легализации гомосексуального брака, остаются рабами разделения полов, рабами природы, причем именно тогда, когда полагают, будто восторжествовали над нею.

Существует много интеллектуальной путаницы у известной части борцов за гомосексуальность. Например, выражение *gay pride* чрезвычайно неудачно. Как могут говорить о “гордости” те, кто добивается комфорта всеобщей благосклонности и одобрения? Некогда, и еще не так давно, в гомосексуальности было нечто от поисков истины: в результате, быть может, болезненного опыта гомосексу-

алист обнаруживал, насколько широка амплитуда эротических отклонений от общепринятой нормы. Он был более других способен прорывать обманчивые покровы условности. За это он должен был платить известной скрытностью, но разве не таков общий закон Эроса, который предпочитает удаляться от посторонних глаз? Все это теряется в современном демонстративном подражании самым плоским гетеросексуальным условностям: мы тоже супруги, члены единой семьи, черт побери!

Как я сказал, почти все требования гомосексуалистов могут и должны быть удовлетворены. Совместная аренда или покупка квартиры, возможность наследования после смерти партнера — всё это элементарные права буржуазной жизни, и будет правильно, если государственные органы гарантируют их гомосексуалистам. Будет правильно — и это, безусловно, затрагивает вопрос о достоинстве! — если старший партнер сможет составить завещание в пользу молодого, не будучи вынужден, как это было раньше, прибегать к унижительному обману ложного “усыновления”. В то же время, мы все — являемся ли мы гомосексуалистами или нет — должны соблюдать известное “правило сдержанности”. Именно потому, что наш общественный строй является либеральным, и чтобы он оставался таковым, мы не имеем права требовать от наших сограждан одобрения присущих нам “стилей” и “содержания” жизни: это было бы тиранией. Пусть уважается достоинство каждого — это самое меньшее, но также и самое большее, чего мы вправе требовать.

Примечания

¹ *Ferdinand Céline. Voyage au bout de la nuit.* Paris, Gallimard, 1952, p. 496–497.

² См. *J.-J. Rousseau. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.* Paris, Presses Pocket, p. 89–90 et 91–92.

³ См. *E. Kant. Critique de la raison pratique, “Des mobiles de la raison pure pratique”.*

⁴ *E. Kant. Métaphisique des moeurs. Op. cit.,* p. 333. Рус. пер.: *Иммануил Кант. Собр. соч.* в 6 томах. Том 4, часть 2, М.: 1965, с. 404–405.

Глава XVIII Политические условия существования человека и единства человеческого рода

Заключение должно быть убедительным, то есть разрешать проблему или проблемы, которые были поставлены. В данном случае это вне наших возможностей. Если бы рассмотренные нами проблемы были разрешимы — подобно математическим или техническим, — человеческая история была бы закончена или находилась бы на пути к завершению. Некоторые авторы подумали, что так оно и есть, что конец истории близок, потому что современное человечество вот-вот разрешит свою проблему. Самым глубоким из этих авторов, ибо он лучше всех осознавал масштаб и трудность проблемы, был Гегель. Разумеется, он не считал, что человеческая проблема является технической или может быть сведена к техническим задачам. Какова для Гегеля самая главная человеческая проблема? Это — проблема *взаимного признания*: каждый человек, каждый из нас, желает быть признанным в своей человечности, в своей свободе всеми другими людьми. Человеческая история — это длительная борьба за взаимное признание. В начале истории, в азиатских империях, только один человек свободен: император. В Греции свободны только граждане, то есть небольшая часть жителей города. В современной Европе, после Французской революции, свободны все: человечность каждого признается всеми, поскольку равенство прав объявлено, признано и гарантировано, по крайней мере, в принципе. В таком понимании история завершена. В этом смысле с Гегелем можно согласиться: некий человеческий результат достигнут, и достигнут окончательно.

Однако остаются трудности, которые Гегель прекрасно осознавал, но с которыми, как он, вероятно, думал, сознательные граждане должны смириться как с неизбежными недостатками и на этом успокоиться. Эти трудности связаны с модальностями и границами признания. На кого или

на что направлено признание других? Что именно они “признают”, признавая мою “человечность”? Признание может быть направлено на своеобразие данного индивида, делающее его *таким*, а не иным. Или же оно может адресоваться его человечности вообще, человечности, в нем содержащейся. Мы видели, что здесь заключена большая двусмысленность, породившая острые социальные и моральные споры. Гегель рассматривает признание, которое включает в себя и частное, и общее, поднимаясь над ними. Современное Государство является институализацией этого взаимного признания, превосходящего оппозицию частного и общего, обладающего качеством конкретности: каждый признается не только в общем, как гражданин, но еще и за свой особый вклад в экономическую и социальную жизнь, в “систему потребностей”. Общие права его человечности признаются, в то время как его частные таланты вознаграждаются.

Не только Гегель, но и весь европейский XIX век, во всяком случае, вплоть до войны 1914 года, но даже и после нее, считал Государство-нацию высшей формой коллективной организации, примиряющей частное и общее. Человечество, состоящее из независимых и демократических наций, связанных между собой растущим сотрудничеством, — таким был горизонт прогрессизма XIX и начала XX веков. Эта перспектива была отброшена, потому что доверие к Государству-нации в Европе было необратимо подорвано, если не разрушено, войнами XX века. Выражаясь точнее и глубже, эти войны показали, что Государство-нация является не только главным средством и действенным инструментом взаимного признания. Оно оказалось также чем-то прямо противоположным, мешающим довести это взаимное признание до конца и, наоборот, доводящим дело до всеобщей войны. Таким образом, современное Государство было подорвано и в конечном счете разрушено тем же феноменом, который подорвал и разрушил предшествующие политические формы, а именно: своим превращением в препятствующий орган или в препятствующий инструмент.

* * *

Что я называю феноменом препятствующего органа или препятствующего инструмента? Это очень простая вещь, которую можно наблюдать во всех областях жизни.

То, что позволяет достичь некой цели, но мешает идти дальше в ее осуществлении, или даже заставляет двигаться в обратном направлении. Этот феномен можно наблюдать во всех областях жизни, но именно в политической сфере он проявляется наиболее очевидным и действенным образом. Примерам несть числа: закон, направленный на защиту слабого от сильного, в конце концов, почти неизбежно начинает работать на сильного против слабого¹; суверенное Государство, задача которого гарантировать мир, становится фактором войны и так далее. Мне кажется, то, что социологи сегодня называют “извращенным результатом”, относится к сфере действия того же феномена. Например, учреждения и меры Государства-покровителя, направленные на устранение нищеты и маргинализации, при некоторых обстоятельствах способствуют, на взгляд некоторых, закреплению нищеты и маргинализации. Так вот, именно на политическом уровне этот феномен проявляется наиболее ясно, четко и даже, так сказать, наиболее драматически. Политическая жизнь, история политических форм в своих наиболее глубоких проявлениях показывают, как некая политическая форма, первоначально возникшая для решения определенной проблемы, затем оказывается препятствием для этого решения.

Например, греческий полис возникает как открытие политических условий существования людей, как открытие того факта, что они способны сами собой управлять. Люди реализуют свои природные склонности, управляя сами собой в пределах и посредством полиса. Они реализуют свою универсальную природу — общую для всех людей — в отдельно взятом полисе, состоящем из *малого числа* жителей; обособленность полиса непреодолима и приводит к тому, что проект самоуправления терпит неудачу. Обособленность, ограниченность полиса проявляется в том, что он лишь один из многих других полисов, с которыми потенциально всегда находится в состоянии войны; внутри же полиса гражданами является лишь небольшая часть жителей, то есть малое число от малого числа. Я не начинаю заново излагать историю политических форм, я просто напоминаю, что с известного момента Государство-нация стала повторять судьбу греческого полиса; оно оказалось таким же *обособленным (particulier)*, столь же не способным разрешить проблему реализации человеческой свободы.

Возникает соблазн сказать, рассуждая по аналогии, что в недалеком будущем возникнет новая политическая форма, более универсальная, чем Государство-нация, которая будет по отношению к Государству-нации тем же, чем это последнее было для греческого полиса; что эта новая форма, первоначально весьма многообещающая, затем проявит свою несостоятельность, потому что рано или поздно окажется, что она уже не способна разрешать проблему взаимопризнания, подобно тому, как раньше это произошло с полисом и Государством-нацией, и что ныне создающаяся единая Европа станет такой новой формой, идущей на смену Государству-нации. Я уже подробно объяснял, почему я не верю, что “Европа”, в том виде, как она складывается на протяжении последнего полувека, сможет открыть путь к такому решению: именно как политическая форма она остается чем-то неопределенным. Как я уже подчеркивал, неразрешенная двусмысленность “Европы” связана с тем, что это слово указывает на две решительно противоположные вещи. Непонятно, идет ли речь о новом большом, очень большом протагонисте нового века наряду с Соединенными Штатами, Китаем и так далее. Или же имеется в виду нечто противоположное: не создание нового политического тела, а институализация конца политики, сведение общей жизни к правам и правилам гражданского общества и цивилизации. Мне кажется, что наши склонности толкают нас к тому, чтобы предпочесть второй путь.

“Европа” — это некая политическая возможность, потому что она обещает выход из политики, прощание с политикой. Так мы сможем избежать ограниченности и разочарования, не отделимых от всякой политической формы. Все элементы, определяющие новую ситуацию — или нынешнюю ситуацию в качестве новой, — действуют в одном направлении. Мы чувствуем, что мир готовится выйти из века политики, чтобы организовать без посредства политики, и мы присоединяемся к этому движению, потому что оно, как представляется, приведет к окончательному осуществлению взаимного признания. Выход из политики позволит нам реализовать то, чего не могла обеспечить ни одна политическая форма. Заявляет о себе мир над- или постполитический, мир непосредственно человеческий.

* * *

Следует подчеркнуть наречие *непосредственно*. Современное человечество торопится избавиться от всех опосредований. В предыдущие, додемократические, века взаимное признание проходило через множество форм, соблюдать которые было обязательно; оно было обусловлено и, следовательно, ограничено этими формами. Учетливость и церемонии играли важную политическую роль. Существовали различные манеры обращаться и вести себя по отношению к мужчинам и женщинам, военным и штатским, священникам и мирянам, молодым и старым, начальникам и подчиненным. Демократия шаг за шагом разрушила эти формы, эти опосредования, которые, поддерживая иерархический порядок разделения, делали невозможным признание человечества как такового, человечества без разграничений, социальных, сексуальных, профессиональных и так далее. Демократия ищет во всех областях такое общечеловеческое выражение, которое означает, что мы все принадлежим к одному и тому же человечеству. Поведение, манера говорить, одежда должны демонстрировать эту принадлежность. Раньше речь шла о том, чтобы выделиться с помощью костюма, разговора, поведения, показать, что ты вот именно “выдающийся” и уж во всяком случае хорошо воспитанный, что у тебя изысканные манеры, что ты умеешь себя держать и прочее. Сегодня социальный императив изменился и, можно сказать, повернулся на 180 градусов. Дело не в том, будто люди в наших обществах испытывают меньшее желание выделиться: такое желание, по-видимому, присуще моральной природе человека. Но сегодня стараются отличиться, демонстрируя с помощью языка, одежды, манер вот эту непосредственную человечность, общедоступную, естественную, неформальную. Сегодня выделяются, оставаясь *cool*.

Что такое *cool*? Здесь надо быть внимательным. Качество, определяемое этим словом, не является противоположностью изысканности. Противоположность изысканному человеку — это человек заурядный, вульгарный, доходящий до распушенности. Распушенность свидетельствует лишь об отсутствии, иногда намеренном, элементарного приличия в одежде и телодвижениях. Человек, именуемый *cool*, демонстрирует непосредственное присутствие общей

человечности, не нуждающейся в особых формах. Рубашка, вылезая из брюк, — это распушенность. Рубашка без галстука с открытым воротом демонстрирует естественную свободу; рубашка без галстука — это *cool*. Эти жизненные детали, кажущиеся чисто внешними, говорят о многом. Еще совсем недавно политический деятель, даже при демократическом режиме, должен был подчеркивать своей манерой говорить, одеждой, стилем поведения достоинство своего положения, которое в конечном счете служило выражением достоинства и величия Государства и нации. Сегодня он должен демонстрировать две вещи: прежде всего, конечно, что он *cool*, то есть общечеловеческое присутствует в нем непосредственно, без формы и маски, которые выделяли бы его; затем, или в то же время, — что он человечен, отзывчив, *caring*, что главное для него, это не выгода или величие Государства, а готовность немедленно откликнуться на страдание других, независимо ни от каких политических соображений. В наши дни политическому деятелю трудно рассчитывать на избрание, если он не продемонстрирует эти два качества или эти две характеристики. Сегодня во Франции “сожительство” между президентом Республики и премьер-министром часто напоминает соревнование по двум пунктам: кто более *cool* и кто более явно демонстрирует свою отзывчивость.

Эти замечания можно было бы без конца развивать и углублять. Но я хотел всего лишь показать, насколько сильно требование непосредственности. Для каждого, и прежде всего для политика, представляющего нас, речь идет о том, чтобы продемонстрировать, сделать ощутимой свою человечность, на которую немедленно откликается человечность другого. Этот феномен не ограничивается социальной и политической сферой. Желание и требование непосредственности начинают доминировать во всех областях современной демократической жизни. Было бы интересно изучить с этой стороны новейшее искусство. Я ни в коей мере не являюсь специалистом и выскажу лишь общие суждения, но мне кажется, что общая эволюция искусства тоже связана с упразднением форм и опосредований. Возьмем живопись, которая волею судьбы стала современным искусством по преимуществу: уравнивание жанров, отказ от перспективы и условностей изобразительности, — все это направлено к чистому, простому и абсолютному опыту само-

раскрытия человека-творца. Этот опыт, отделенный от всей остальной жизни, политической и социальной, религиозной и интеллектуальной, стремится быть одновременно элементарным и тотальным выражением человеческого существа, его человечности. Вот почему современное искусство в основном является нефигуративным. Парадоксально, но это делается с целью быть чисто человеческим. Искусство фигуративное, искусство подражания и схожести, вступает в связь и резонанс с другими сферами опыта: политическими, социальными и моральными, частично смешивается с ними и потому не может выступать как “чистый” человеческий опыт, как чистое и простое выражение человечности. Можно понять тех, кому нефигуративное искусство кажется ведущим к “не-искусству” или попросту к “обману”. Его логика действительно состоит в том, чтобы все более устранять все следы утонченной работы, которые тоже являются своеобразными знаками “фигуративности”, и стремиться к искусству “сырому”, то есть к представлению в качестве произведений искусства необработанных вещей.

Можно сказать, что повсюду, во всех областях жизни современный человек стремится к опыту прямого выражения себя самого и человечности. *Cool*, отзывчивый, артистически, или скорее “творчески” ориентированный, движим одним и тем же желанием, одним и тем же проектом. (Я мог бы с таким же успехом поговорить об отказе от промежуточных звеньев и, прежде всего, от длительности в sentimentalной жизни: современный подход заменяет коротким словом “секс” длительную и медленную герменевтику любви.)

Однако — и здесь мы снова возвращаемся к главным темам нашего разговора — этот опыт непосредственности натывается на мощную преграду, на сильную помеху — на политический строй как таковой, потому что он является великим опосредованием, опосредованием опосредований.

* * *

Что я хочу этим сказать? Очень простую вещь, но о которой часто забывают или интерпретируют ее в ограниченном и негативном плане. Отношение политики к другим аспектам жизни рассматривают как внешнее и подавляющее по своей сути. Политика, как принято говорить, вторгается тысячами способов в частную жизнь граждан, в

том числе и в работу художников. В худшем случае она навязывает, диктует, или же, наоборот, запрещает и подавляет некоторые виды деятельности, некоторые мнения; в лучшем случае она их разрешает, оставляет им свободу, “поощряет” их и даже “субсидирует”. Но, идет ли речь о запрете или поощрении, мы имеем дело с внешними отношениями, с видимой глазу поверхностью вещей. Мы могли бы сказать, и это, по-моему, было бы более правильно, что политический фактор удерживает вместе различные аспекты человеческой жизни, как общественной, так и частной. Определенная форма, определенный политический режим, всегда пристрастный и даже репрессивный, есть некий способ скреплять вместе различные аспекты человеческой жизни. Политический фактор позволяет различным видам опыта входить в контакт между собой, и даже принуждает их к этому, каждый раз в соответствии с данной формой и данным режимом. Вот почему я сказал, что политика — это великое опосредование, опосредование опосредований: она препятствует тому, чтобы какой-либо опыт стал претендовать на абсолютное значение, чтобы произошло перенасыщение социальной сферы и индивидуального сознания, она вынуждает индивидуальное сознание соприкоснуться и вступать в контакт с различными видами опыта. В этом смысле политический фактор есть гарант богатства и сложности человеческой жизни.

Если этот анализ справедлив хотя бы отчасти, то становится ясно, что демократический человек, описанный нами выше, особенно враждебен политическому строю как таковому, поскольку такой строй мешает непосредственности различных видов опыта. Действительно, демократический политический строй несет в себе нечто антиполитическое, так как имеет тенденцию максимально ограничивать сферу действия политического фактора, сводить его к роли инструмента в руках индивидов, которые “по своей воле утверждают свою независимость”, как говорит Монтескье об англичанах. Задача демократического строя сохранить аутентичность каждого опыта: он разрешает и защищает опыт каждого, свободу каждого, обеспечивает равенство, во всяком случае — в принципе. Он поддерживает, таким образом, опыт каждого человека в его стремлении ко все большей аутентичности, непосредственности и полноте, но в то же время не может и не сдерживать каждый опыт в его

стремлении быть единственно аутентичным, ибо необходимо защищать все другие опыты на основе равенства. В этом смысле демократический строй кажется наиболее подавляющим, потому что стремится быть наиболее легким.

Демократический политический строй по-прежнему остается великим посредником, но свою задачу опосредования он осуществляет парадоксальным образом, прибегая к разделению. Как мы уже видели, наш режим основан на разделении: разделение между Государством и обществом, разделение властей, разделение ценностей... И в то же время, как мы только что убедились, мы требуем от него защиты аутентичности и чистоты каждого из индивидуальных опытов, то есть его отделения от всех других. Отсюда и возникает парадокс, о котором я только что упомянул: в известных отношениях, на взгляд некоторых, демократический порядок кажется наиболее подавляющим, тогда как он был задуман как наиболее легкий. На этом пункте я задержусь еще немного.

Додемократические политические порядки открыто, официально опираются на принуждение: необходимо повиноваться закону. Каждый человеческий опыт должен соотноситься с опытом других. Он хотел бы быть единственным, непосредственным и абсолютным, но такая возможность перед ним закрыта: он вынужден учитывать опыт других, участвовать в общей деятельности, регулируемой законом. При демократическом строе, как я только что сказал, каждому опыту разрешено быть тем, что он есть, он защищен в своей специфичности и аутентичности. Тем самым поддерживается его стремление быть единственным, непосредственным и абсолютным. Таким образом, его как бы подталкивают взбунтоваться против самого демократического политического порядка.

В этом случае могут возникнуть две возможности. Субъект жизненного опыта восстает против демократического политического порядка и обращается к той или иной форме тоталитарного проекта, который положит конец разделению: именно сам политический фактор становится объектом и элементом планируемого опыта, непосредственно и абсолютного. Отсюда сверхполитизация тоталитарных движений и благосклонное отношение многих художников к этим движениям, во всяком случае, при их начале. Или же (это вторая возможность) опыт восстает против демо-

кратического режима именно в его политической составляющей, и тогда субъект формирует проект выхода из политической сферы с тем, чтобы окончательно избавиться от мира опосредований. XX век столкнулся с тоталитарным соблазном (или соблазнами). В данный же момент мы стоим перед антиполитическим или гуманитарным искушением, конечно, более мягким и, следовательно, более привлекательным, но, быть может, мы скоро заметим, что гуманитарная деполитизация сулит нам жизнь не намного лучшую, чем тоталитарная сверхполитизация.

* * *

Конечно, желание или проект выхода из политической сферы порожден не только политическим и психологическим механизмом, который я только что попытался описать. Он мотивирован также доступными наблюдению процессами, делающими возможной, разумной и желательной такую трансформацию коллективной жизни. Мы обнаружили три основных направления в развитии этого процесса.

— Эмансипация *коммерции*. Коммерция связывает между собой индивидов, не обязательно граждан одной страны, каждый из которых самостоятельно и свободно рассчитывает свои выгоды. Взаимозависимость целиком опосредована частной заинтересованностью. Можно было бы сказать: в коммерческих отношениях я завишу от другого, но думаю только о себе. Под властью коммерции порядок рождается спонтанно из взаимодействия индивидуальных свобод, ищущих собственной выгоды, это порядок среди равных (“коммерция — это профессия равных”, говорил Монтескье), который шаг за шагом заменяет порядок, основанный на командовании, делая его ненужным.

— Эмансипация *права*. Человек, независимый, свободный, равный, определяет себя как существо, обладающее правами, не только индивидуальными и частными, но также политическими и гражданскими. Однако все эти права, являющиеся его атрибутами, имеют своим источником исключительно индивида. Они являются атрибутами каждого человека как человеческого существа. В потенции или в идеале законы объявляются и гарантируются судьями, все более и более независимыми от политического порядка. Однако, как мы видели, поскольку такая власть судей основывается на правах человека, естественным образом до-

ступных и понятных каждому человеку, каждый человек становится в каком-то смысле судьей и защитником прав человека. И это подводит нас к третьему направлению.

— Эмансипация *морали*. Мораль, конечно, никогда не была просто общественной, никогда не была прямым выражением социальных иерархий и условностей. Но при додемократическом порядке она разделялась, как мы видели, в соответствии с субъектами и объектами действия или поведения: в зависимости от того, были они мужчинами или женщинами, начальниками или подчиненными и так далее. Начиная с какого-то момента, мораль отделяется от своей социальной основы, она становится чистым отношением между человеком и человеком. Это момент, когда, по выражению Канта, человек становится достоинством, высшим достоинством.

Коммерция, право, мораль: таковы, следовательно, три системы, три империи, которые, каждая в своем регистре, обещают выход из политической сферы. Каждая в своем регистре: коммерция — в соответствии с реализмом, прозаизмом, правильно понятой выгодой; право — в соответствии с интеллектуальной когерентностью взаимосвязанных законов, строго выводимых из факта индивидуальной автономии; наконец, мораль — в соответствии с возвышенным представлением о чистом человеческом достоинстве, с которым нас связывает чисто духовное чувство, именуемое уважением. Таким образом, если рассмотреть вместе три системы (коммерцию, право и мораль), возникает и неодолимо укрепляется впечатление, что приближается новый и заверченный мир, реалистический и идеальный одновременно, обещающий удовлетворить потребности тела, духа и души, мир новый и полный, но без политики. Это не значит, что политика должна исчезнуть бесследно, но она будет (и уже является) всего лишь инструментом этих трех внеполитических инстанций — коммерции, права и морали. Вот к чему мы пришли.

* * *

Скажу еще раз: легко понять, что людей увлекает такая перспектива. Однако я не думаю, что это увлечение разумно. Почему? Мы не можем ограничиться утверждением, что перед нами утопия, что невозможно управлять людьми или регулировать их отношения, полагаясь только на ком-

мерцию, право и мораль, что командование и сила будут в известных случаях необходимы всегда. Впрочем, утопия, о которой идет речь, вовсе не исключает использование силы — просто сила будет употребляться исключительно в интересах морали, права, для поддержания в случае необходимости свободы торговли. Внутренняя слабость новой гуманитарной империи является более глубокой и трудно уловимой, чем это представляется критикам, выступающим с простых реалистических позиций.

Речь идет о *моральной* слабости. Предпринимая гуманитарную акцию, *мы не знаем, что делаем*. Как же так, скажете вы, нет ничего более ясного, определенного, самоочевидного, чем задача гуманитарной акции: спасти жизни, пресекать акты насилия и так далее! Да, конечно, но давайте присмотримся более внимательно.

Во-первых, гуманитарный принцип ничего не говорит относительно субъекта действий. Если принимать во внимание только гуманитарную необходимость, тогда в принципе каждый имеет право “вмешаться”. В случае с Косово исламский альянс имел такое же право, как и НАТО, вмешаться, чтобы защитить своих единоверцев. То же самое могла бы сделать в одиночку и Турция, которая управляла этими областями на протяжении веков. А почему бы не Италия, на правах соседства? Или любая другая страна или группа лиц, живо затронутых судьбой косоваров. Короче, во имя гуманитарной необходимости кто угодно имеет право делать что угодно. Проще говоря, требование “права на вмешательство” ведет к восстановлению того, что первые политические философы называли природным состоянием. В природном состоянии каждый имеет право судить и карать за нарушение естественного закона, и это ведет к войне всех против всех. Гуманитарные требования вполне реальны, но не следует закрывать глаза на то, что, предоставленные одной только собственной логике, они означают войну всех против всех.

Кроме того, гуманитарная война, или, лучше сказать, военная акция с гуманитарной целью, обязательно приобретает такие специфические формы, которые делают ее инструментом, мало пригодным для упорядочения жизни людей. Когда идет “нормальная” война, ее цели, определяемые политическими инстанциями, дают единое направление действию со всеми его составляющим. Если

участники — нормальные цивилизованные люди, они стараются уменьшить не только свои собственные потери, но и потери гражданских лиц противоположной стороны. Разумеется, эти “гуманитарные” соображения подчинены достижению военных задач. Проблема же военной акции с гуманитарной целью состоит в том, что у нее нет единства и цели, которые определялись бы политической задачей. Наши войска находятся в Боснии и Косово, они там останутся еще надолго, но *для чего* — никто, по правде говоря, не знает. При гуманитарной акции, поскольку политическая цель отсутствует, различные элементы действия не зависят друг от друга, и каждый претендует на первостепенность: речь идет о том, чтобы заставить подчиниться противника, или, скорее, преступника, но также и о том, чтобы избежать потерь среди мирного населения, и о том, чтобы по возможности уменьшить потери гуманитарной армии. На практике именно третья задача становится главной, соображения, сами по себе второстепенные, становятся преобладающими. И тогда возникает странная ситуация, когда солдаты имеют в качестве основного задания не достижение военных целей, а сокращение собственных потерь до нуля. И, разумеется, как мы это видели во время бомбардировок НАТО территории Сербии и Косово, военные, чтобы сократить собственные потери, идут на риск увеличения жертв среди мирного населения, что входит в противоречие с гуманитарной целью акции.

Эта ситуация вовсе не связана ни с недостатком смелости в современных армиях, ни даже с привычками американских военных, но связана с самой гуманитарной логикой, а если говорить точнее и глубже — с логикой сочувствия. Сочувствие, предоставленное самому себе, ведет к двоякому результату: первый — это, конечно, прийти на помощь тому, кто страдает, вплоть до риска “умереть за Приштину”; но вторая установка совершенно иная и, в конечном счете, противоположная. Сочувствие, ориентируя внимание на жизнь, тело, страдания, оживляет в каждом стремление избежать страданий и, конечно, смерти. Как очень точно заметил Руссо, сочувствие, предоставленное самому себе, неотвратимо сливается с радостью оттого, что сам ты не страдаешь. Сопереживание другому обостряет сосредоточенность на себе. Ограни-

ченное собой, сочувствие только и ведет, что к робким и безвольным поступкам. Взятое само по себе, оно является слишком слабым и двусмысленным мотивом, чтобы обусловить длительное и последовательное действие. Ни один сколько-нибудь удовлетворительный новый порядок не может быть установлен на просто гуманитарных основах.

Благодаря этому отступлению, обходным путем, мы вернулись к значению политического порядка. Он представляется менее чистым, менее благородным, менее человеческим, чем гуманитарный порядок. Он не является универсальным человеческим порядком, он не обращен к человеку непосредственно как к человеку. Но он как раз позволяет эффективно соткать в единую ткань чувство к себе и чувство к другому. Почему? Потому что при политическом строе “я” и “другой” имеют *нечто общее*: именно политический строй, политическое тело, республику, что в переводе как раз и означает *общая вещь*. При политическом строе, вследствие такого совместного владения, происходит своего рода активное смешение “я” и “другого”: и тогда для индивида становится возможным забыть о себе, пожертвовать собой в патриотическом порыве, одновременно эгоистическом и великодушном. И опять-таки именно Руссо, столь внимательно чуткий и к добродетелям, и к ограниченности общечеловеческого сочувствия, подчеркивал, что патриотизм — это источник самой высокой доблести, что другого такого источника нет и не будет. Чтобы человеческое чувство обрело силу, длительную силу, говорит Руссо, необходимо сосредоточить его в пределах города, отдельного человеческого сообщества. Если вы распространите это чувство на весь человеческий род, оно, конечно, будет более справедливым и моральным, хотя бы в принципе, но станет намного более слабым, слишком слабым, чтобы поддерживать человеческое сообщество, достаточно справедливое и счастливое.

Перспективы морального прогресса, содержащиеся в современном гуманитарном мироощущении, останутся бесплодными, если мы не сумеем создать политическое обрамление, в котором они получают возможность реализоваться и дать устойчивые результаты. Новый порядок не сможет возникнуть, если мы не решимся принять ограни-

чения старого порядка, то есть ограничения наших условий политического существования. А эти ограничения в свою очередь дадут возможность реализовать человечность человека, без иллюзий, но в истине его политической природы.

Примечания

¹ См. Руссо: “Дух законов всех стран состоит в том, чтобы всегда помогать сильному против слабого, тому, кто имеет, против того, у кого ничего нет; этот порок неизбежен и не знает исключения” (*Émile. Op. cit.*, livre IV, p. 524, note).

Именной указатель

Адорно, Теодор 240
Александр Македонский 78
Арендт, Ханна 212, 213, 246
Аристотель 74, 109, 113, 155, 177, 209–211, 222, 229, 244, 245, 264
Арон, Раймон 123, 129–135, 198, 246, 255

Баррес, Морис 183
Бауэр, Бруно 167
Безансон, Ален 244–246
Беккет, Сэмюэл 192
Бёрк, Эдмунд 48, 162, 163
Бетман-Хольвег, Теобальд фон 132
Бешле, Жан 72, 73, 84, 87, 90, 105, 106, 108
Блум, Алан 234
Бовуар, Симона де 206, 207
Бональд, Луи-Габриэль-Амбруаз де 53
Боссюэ, Жак Бенинь 49
Буш, Джордж (младший) 282

Вебер, Макс 11, 16–21, 90, 137
Вергилий, Марон Публий 228

Вильгельм II Гогенцоллерн 257, 258
Вильсон, Вудро 86, 132

Гамильтон, Александр 76
Гегель, Георг Вильгельм Фридрих 13, 75, 137, 259, 313, 314
Геллнер, Эрнест 71, 84, 89–93, 98
Гинденбург, Пауль фон 257
Гитлер, Адольф 135, 255–258, 261
Гоббс, Томас 12, 46, 150, 169, 211, 217, 227, 264, 274–277, 285
Голль, Шарль де 132, 133
Гоше, Марсель 40–43, 45, 47, 50, 185
Гринфельд, Лия 71
Гюго, Виктор 124, 138, 194–197

Д'Аламбер, Дан Лерон 237
Данте, Алигьери 81, 82
Дарвин, Чарльз 265
Дворкин, Рональд 280
Де Голль, Шарль 132, 133, 281

Декарт, Рене 90, 188, 220, 236
Дрейфус, Альфред 95

Жирардэ, Рауль 71

Ионеско, Эжен 192

Калликлес 264, 265
Кант, Иммануил 12, 90, 93, 164, 165, 174, 248, 271, 287–291, 293–295, 301, 304–308, 312, 323
Канторович, Эрнст 215
Кедури, Эли 93
Клинтон, Билл 34
Клодель, Поль 9
Констан, Бенжамен 120–122, 135, 259
Конт, Огюст 90, 119, 197–200, 203, 204

Леви, Примо 269
Ленин, В.И. 145, 246, 247, 249, 252
Лефор, Клод 163, 170–174, 213, 216, 221, 242, 251, 252
Локк, Джон 51, 56, 169, 211, 217, 298
Людендорф, Эрих 257
Людовик XIV 168, 195
Людовик XV 123
Людовик XVI 62

Макартур, Дуглас 117
Макиавелли, Никколо 11, 21, 46, 143, 252
Мария-Антуанетта 90

Маркс, Карл 10, 14, 48, 50, 53, 56, 57, 121, 122, 140, 145, 163, 167–171, 173, 174, 177, 198, 246, 247, 249
Медисон, Джеймс 76, 280
Местр, Жозеф де 53
Милль, Джон Стюарт 17
Милошевич, Слободан 283, 292, 297
Мирабо, Виктор Рикети 88
Мольер, Жан Батист Поклен 177, 225, 226
Монтень, Мишель 190
Монтескьё, Шарль Луи 29–32, 54, 75, 76, 79, 83, 120, 140, 143, 144, 147–149, 153, 154, 157, 244, 245, 259, 277–279, 294, 320, 322
Моррас, Шарль 165–167

Наполеон Бонапарт 80, 120, 125, 192
Насер, Гамаль Абдель 86, 87
Ницше, Фридрих 133, 156, 200–205, 258–260, 299
Нольте, Эрнст 261

Орвин, Клиффорд 36
Ортега-и-Гасет, Хосе 194

Платон 75, 82
Полани, Карл 85
Пруст, Марсель 192

Расин, Жан 157
Ратенау, Вальтер 145, 152
Рейно, Филипп 113, 279, 280

Ренан, Жозеф Эрнест 96, 97, 128

Руссо, Жан-Жак 12, 46, 50, 52, 53, 76, 77, 82, 83, 123–125, 138, 154, 169, 189, 190, 211, 212, 217, 219, 222, 224, 225, 230–235, 237, 243, 254, 285, 287, 300–303, 325, 326

Сартр, Жан Поль 188, 189, 218

Сафо 228

Севинье, мадам де 63

Селин, Луи Фердинанд 192

Сенека, Луций Анней 304

Сен-Симон, Клод Анри 90, 119–122, 126, 140, 220, 242, 296

Сократ 209

Солженицын, А.И. 246, 252

Спиноза 12

Сталин, И.В. 140, 197, 246, 253, 261

Стендаль (Бейль, Анри Мари) 33

Сьейес, Эмманюэль Жозеф 25, 88

Тибо, Поль 98, 102, 112

Тибодэ, Альбер 78, 107

Тирпиц, Альфред фон 132

Тойнби, Арнольд 78

Токвиль, Алексис 7, 43, 59–61, 63–68, 145, 174, 176–184, 193, 207, 214, 224

Фергюсон, Адам 24–26

Ферри, Жан-Марк 55–57

Филипп Македонский 78

Фихте, Иоганн Готлиб 125

Фроссар, Андре 197

Фукидид 75

Фюре, Франсуа 242, 253

Фюстель де Куланж, Ньюма Дени 44

Хабиб, Клод 233, 234

Хайдеггер, Мартин 14, 205

Хасснер, Пьер 254, 288

Шатобриан, Франсуа Рене де 143

Шмитт, Карл 141, 151–152

Шнаппер, Доминик 71

Штраус, Давид 96, 128

Штраус, Лео 247, 248, 259, 290

Шумпетер, Франсуа Рене де 59

Эктон, Джон Эммерих 93

Юм, Давид 90

Юнгер, Эрнст 259, 260

Библиотека Московской школы
политических исследований

Пьер Манан

Общедоступный курс
политической философии

Редактор *О. Скрипалева*

Художник *А. Бондаренко*

Компьютерная верстка *О. Козак*

**БИБЛИОТЕКА
МОСКОВСКОЙ ШКОЛЫ ПОЛИТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ**

Клас Эклунд

**Наша экономика
*Введение в макроэкономику***

Почему нужна
МАКРОЭКОНОМИКА?

Потому что она

*сокращает путь к принятию оптимальных управленческих решений в
экономике и уменьшает вероятность ошибок;*

Потому что она

адекватно отвечает на такие актуальные вопросы, как

- Возможен ли компромисс между «олигархами» и властью?
- Почему рост ВВП страны не обязательно ведет к благосостоянию ее населения?
- Для чего нужна конкурентоспособность?
- Надо ли «отбирать» у богатых, чтобы не было бедных?
- Что хуже — низкая инфляция или высокая безработица?
- Насколько действительно опасны дефицит госбюджета и государственный долг?
- Как привлечь деньги в регион?
- Какая связь между здоровьем президента и валютным курсом?

и на другие вопросы повседневной экономической жизни любой страны.

Уникальная книга

шведского профессора, одного из ведущих мировых экспертов по макроэкономике, позволяет преподавателям, студентам, бизнесменам, политикам, представителям СМИ, а также всем, кто испытывает в этом потребность, расширить знания о ключевых процессах, происходящих в странах с рыночной экономикой, их взаимосвязь, динамику и влияние на благосостояние людей.

Формат 140×210 мм, обложка, 528 стр.

Спрашивайте книгу в магазинах!

По вопросам оптовой закупки обращайтесь
по тел. (095) 937-76-10
e-mail: lion13@mol.ru

Подписано в печать 25.05.2004
Формат издания 60х90^{1/16}. Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс»
Усл. печ. л. 21. Тираж 1000. Заказ №

Московская школа политических исследований
121854, ГСП-2, Москва, Большая Никитская ул., 44-2, комн. 22
e-mail: msp@co.ru
<http://www.msps.ru>

ЛР № 00972 от 14.02.2000

Отпечатано с готовых диапозитивов в Московской типографии № 6
Министерства РФ по делам печати, телерадиовещания и средств
массовых коммуникаций, 109088, Москва, Южнопортовая ул., 24

*Получить информацию
о книгах издательства
Московской школы политических исследований
Вы можете на сайте Школы:*

www.msps.ru