ПОЛІС

Электронная библиотека
Гражданское общество в России

Л. И. Дегтярева

Размышления по поводу «народной перспективы»

Электронный ресурс

URL: http://www.civisbook.ru/files/File/Degtyaryova_2002_4.pdf

URL:http://www.civisbook.ru

РАЗМЫШЛЕНИЯ ПО ПОВОДУ "НАРОДНОЙ ПЕРСПЕКТИВЫ"

Л.И. Дегтярева

ПРЕЖДЕ ЧЕМ ПРИСТУПИТЬ к непосредственному рассмотрению заявленной темы, мне хотелось бы сказать несколько слов о различии позиций философа и историка философии. Мне оно видится следующим. Философ чувствует свою причастность к современности и выбирает из классического наследия то, что представляет ценность для его собственного дискурса, сознательно актуализируя мысль прошлого. Отдельные логические блоки — иногда только фрагменты или цитаты — возникают скорее как аллюзии и позволяют придать объем новой теоретической модели. Историк философии сосредоточен на семантической реконструкции мысли прошлого, т.е. на том, какой смысл вкладывал в нее философ, как ее понимали современники, а в некоторых случаях — какое значение и какое прочтение эта мысль получала в дальнейшем и почему.

Позиция определяет поиск ответов на разные вопросы или разную последовательность постановки одних и тех же вопросов. Для философа, особенно связанного с областью политики, более актуален вопрос "почему", и это неудивительно — в своих построениях он отталкивается от современных проблем. Следуя логике "почему", он — если связь с современностью для него не только повод для интеллектуальных занятий, но и "пункт конечного назначения" — может добраться до вопроса "как", т.е. пролонгировать проблему в плоскость прикладной политики, где "как" приобретает технологическое значение. В таком случае идея в популяризированном виде становится достоянием теорий среднего уровня, а сам философ, не изменяя избранной логике, с полным правом может за каждым "как" обнаружить серию новых "почему".

Логика историка и историка философии совершенно иная: для него понять "как" — значит во многом получить ответ на вопрос "почему?". При этом результат относится скорее к сфере его собственных жизненных переживаний и осмыслению конкретной ситуации в прошлом или в настоящем и не содержит практической и футурологической направленности, разумеется, если мы не имеем дело с историком на службе у власти, описанном в работах К.Поппера. Я говорю только об особенностях исторического взгляда. Поэтому позиция историка философии, как мне кажется, ближе к позиции социолога знания, чем к позиции собственно философа. Оба они, и историк философии, и его коллега из соседней гуманитарной дисциплины, исследуют мысль в контексте, с которым связано ее появление. Ни тот, ни другой не могут миновать главного вопроса: чем обусловлено возникновение данной системы представлений? Таким образом, вопрос "почему" в историко-философском и социологическом дискурсе приобретает "эпистемологическую" модальность, уводящую в социальный и культурно-исторический контекст.

Различие методологических позиций определяет и разное восприятие философского текста философами и историками философии. Для первых теоретическая конструкция интересна сама по себе, а функция классических источников заключается в том, чтобы проиллюстрировать мысль. При этом точность воспроизведения классического текста в его целостности может быть совсем не важной; фрагмент — цитата, логическая посылка, прием — имеют значение ровно настолько, насколько они адекватны содержанию новой концепции и помогают лучше уловить ее смысл. А само философствование пре-

ДЕГТЯРЕВА Мария Игоревна, кандидат исторических наук, научный сотрудник Интерцентра Московской высшей школы социальных и экономических наук.

вращается в мозаичное произведение, семантическую игру, в которой уровень и настроенность друг на друга "игроков" позволяют им безошибочно определять "меру ангажированности" и способ прочтения того или иного классического текста.

Для историка философии каждый современный философский текст понятен настолько, насколько удается идентифицировать его структурные элементы в спектре идеологических и интеллектуальных традиций, т.е. оценить их с точки зрения генезиса. Структурная идентификация позволяет уловить политическую направленность концепции и проникнуть в смысл нормативных суждений автора, исходя из представлений о логических, ценностных и методологических особенностях данной традиции.

Однако в некоторых случаях историко-философский подход наталкивается на сопротивление материала. Когда автор совершенно сознательно движется по границам смыслов, используя отдельные логические элементы политико-философских концепций, роль подсказки может выполнять, пожалуй, только система ссылок: круг "референтных" для данного автора мыслителей помогает обнаружить, к какому именно направлению политической мысли тяготеет он сам, хотя и не позволяет до конца распознать направление самой концепции.

В таком случае вполне оправдан вопрос: так ли уж важна идеологическая и стилистическая атрибуция? Не лучше ли пытаться понять мысль, исходя из логики самого текста? Такой подход вполне возможен, и историки философии не должны жаловаться на судьбу: если, стремясь осмыслить логику Аристотеля, они хотели бы уберечь его тексты от экстраполяции более поздних представлений, то почему бы не относиться с той же осторожностью к современному тексту и не оберегать его от узнавания в терминах более ранних?

Однако, коли современный философ имеет право на свободную игру с богатейшим материалом, оказавшимся в его распоряжении, справедливость требует признания аналогичного права за историком философии. Адекватный семантической игре подход может принять форму эксперимента с концепцией, лишенной четких признаков идеологического стиля. Речь идет не о том, чтобы "вменить" автору философского текста то или иное прочтение высказанной им идеи, а только о том, чтобы представить, каковы возможности ее использования в разных политических дискурсах и как при перемещении из одного семантического поля в другое изменилось бы ее содержание? Именно этот прием я и использовала, размышляя над текстами Б.Г.Капустина [см. Капустин 2001а; 20016].

ДАННЫЕ ЗАМЕТКИ посвящену анализу возможных значений понятия *народной перспективы* и его связи с политической моралью. Само понятие обязано своим происхождением Н.Макиавелли [см. Макиавелли 1996], точнее интерпретации его идей Б.Г.Капустиным [Капустин 20016], который в своих печатных и устных выступлениях придерживается макиавеллевского взгляда на народ и суть морального долженствования в политике. Народ провозглашается носителем моральных принципов; в таком случае критерием моральности политики оказывается ее *соответствие народной перспективе,* т.е. тому, чего желает народ.

И здесь есть о чем поразмышлять: концепты народной перспективы и политической морали так тесно связаны, что иногда возникает ощущение, будто они совпадают по значению. Политика *моральна* тогда, когда она соответствует *народной перспективе. Морален* тот политик, который в состоянии угадать *народную перспективу. Народная перспектива* — нечто такое, что *морально легитимирует* политическое действие в моменты выбора, например революций. Но, несмотря на такую *"обратимость"* категорий, *т.е. определение одной через другую и наоборот,* можно, на мой взгляд, постараться выяснить, что есть "народная перспектива" кроме того, что она является критерием политической морали, и что есть политическая мораль кроме того, что она соответствует народной перспективе.

Прежде всего я пыталась понять, что такое политическая мораль. Согласно логике Капустина политика обладает собственной моралью, отличной от морали общечеловеческой. Объединяет данные категории то, что обе они связаны с *выбором.* И все же, по мнению Капустина, этот выбор содержательно различен.

Мораль в традиционном значении всегда проявляется в ситуации переживания выбора, когда нужно отдать предпочтение одной из возможностей, и моральное действие состоит не в том, чтобы выбрать ту, которая "объективно более правильна", а в самом *акте выбора.* Капустин подчеркивает, что моральное действие предполагает *альтернативу,* оно всегда индивидуально.

Но если так, то каким образом можно придти к заключению, что политика моральна именно тогда, когда она *соответствует народной перспективе?* Ведь это предложение *не содержит альтернативы.* В концепции Капустина данное противоречие снимается с помощью утверждения: политическая мораль — не частный случай моральной практики, а явление, имеющее *собственную природу и не подпадающее под общий закон.* Вот почему, — считает Капустин, — природа политического выбора иная. В политике выбор сам по себе *еще не морален,* это качество определяется *содержанием выбора.* Таким образом вопрос о политической морали для Бориса Гурьевича связан с феноменологией политики.

ПОСКОЛЬКУ политика сопряжена с насилием, политические явления оцениваются с точки зрения *уместности и "праведности " его применения.* При этом, наследуя аристотелевской традиции, Капустин трактует политику не как самостоятельную сферу человеческой деятельности, а как вбирающую в себя все ее стороны и раскрывающую социальную, ориентированную на сотрудничество человеческую природу. Поэтому этическим пределом в политике для него выступает *соответствие интересам целого — народной перспективе.*

Пока я оставляю в стороне содержание категории "народная перспектива" и анализирую лишь данное логическое построение. Почему же императив соответствия политики "народной перспективе" характеризуется именно как *мораль?* А что если мы имеем дело только с *определенным способом* построения политико-философских систем, при котором целое — в данном случае интересы народа — играет роль структурного ядра, выполняет функцию целеполагания в политике?

Не знаю, согласился бы со мной Капустин, но, на мой взгляд, из-за лексической оберации: "политическая мораль" — "политически моральное" мы невольно совершаем логическую подмену. Мне она видится в том, что в первом случае речь идет о морали как о *мотивации и средстве легитимации политического действия,* а во втором — об *оценке* политических явлений в категориях *морали.* Первое предполагает раскрытие *целого диапазона* возможных способов оправдания насилия, *каждый из которых претендует на универсальность, поскольку мораль, в отличие от этики, не может быть партикулярной;* второе — определение *единственно* возможного основания для политического действия.

Если, делая заявку на объяснение *специфической природы политической морали,* мы принимаем за *единственный критерий* "моральной правомерности" соответствие политики народной перспективе, то перемещаемся из феноменологической плоскости в плоскость политических ценностей и оценочных суждений. Впрочем, вполне вероятно, здесь сказывается различие позиций философа и историка философии. Капустин в моих глазах олицетворяет философский подход; для меня же как для историка философии ни одна из моральных мотиваций, претендующих на общезначимость в политике, не может обладать преимуществом по сравнению с другими: свою задачу я вижу лишь в исследовании их логического строя.

ОДНАКО есть и другой способ анализа указанной проблемы. Возможно, трудности, которые рождаются при попытке понять, почему политическая мораль не предполагает, в отличие от обычной морали, альтернативы, а *подчиняется логике народной перспективы,* на самом деле возникают только потому,

что народная перспектива представилась мне чем-то вполне определенным. Может быть, *моральный выбор в политике* связан именно с разным истолкованием народной перспективы: ее направления в конкретной ситуации, самой ее природы? Попытаемся проинтерпретировать данную категорию в контексте различных идеологических традиций, каждой из которых присущ особый взгляд на народ и его политическое назначение.

В истории политической мысли слово *народ* используется по крайней мере в трех смыслах: *гегемон, суверен* или *нация* (в русском прочтении еще и в значении *"мир").* Все три объединяет одно общее качество, вероятно, отражающее архетипы, связанные с родовой культурой, — народ провозглашается *носителем представления об истине, обладателем подлинного знания.* Знание это нерационально, и его происхождение обычно связывают с *коллективной природой* его носителя. В этическом отношении *коллективизму* соответствует *альтруизм* — данные понятия часто выступают как парные, взаимодополняющие. В первом случае проявлением альтруизма становится "жертвенный способ" реализации социального лидерства в борьбе за счастье всего человечества. Во втором — преодоление этики частных интересов, олицетворением которых стали многочисленные злоупотребления последних лет правления Бурбонов, и формирование политического братства вопреки разобщающим (региональным и местечковым) традициям. В третьем альтруизм оказывается как бы "естественным", поскольку народ предстает носителем родового, поддерживающего жизнь, "материнского" начала.

Трактовка "народа" у Макиавелли, с понятиями которого работает Капустин, по-видимому, ближе всего к последнему, консервативному пониманию — жизнь народа подчинена логике *органического развития,* это жизнь "для себя", сосредоточенная на самом процессе воспроизводства. Если народ выступает в роли оппонента политиков, то не потому, что у него наличествует зрелое гражданское сознание, а потому, что "истинное иррациональное знание", обеспеченное коллективной природой и аккумулированное в инстинктивных реакциях, представляет антитезу знанию, основанному на рациональном — часто эгоистическом — расчете. Для Макиавелли моральность политики означает соответствие желаниям народа, ибо воспроизводство жизни — цель благая и конструктивная сама по себе и народ не может изменить ей, его мораль связана с самим способом бытия [Макиавелли 1996]. Вместе с тем по форме данная трактовка, может быть благодаря противопоставлению народа политикам, отчасти напоминает о народе в античном, *"греческом"* смысле — как об общности граждан, полисе, ведущем диалог с теми, кто имел смелость выступить в роли публичного политика.

Но если формальная близость с античной традицией у Макиавелли кажется вполне естественной, принимая во внимание характер итальянских городов, то при синтетичности современного мышления поверить в возможность "рафинированного" воспроизводства логики мыслителя эпохи Возрождения, а тем более античности, сложно. Примеры, приведенные Капустиным в устных беседах и на семинарах, отсылают и к другим источникам, другим традициям, другим смысловым полям. Когда, например, во время одного из выступлений Борис Гурьевич говорил о народе, штурмовавшем Бастилию, речь совершенно очевидно шла о людях, которые еще были не *гражданами в "греческом" смысле,* — они были самыми обычными французами, родившимися при Старом режиме и не пожелавшими при нем жить. Это означает, что понятие *народной перспективы* работает не только в некой идеальной *демократической* модели общества (вне зависимости от того, что послужило ее прообразом — греческий полис или современная демократия) и стремление угадать народную перспективу присуще не только гражданам в "греческом" смысле — субъектам, осознающим свое политическое назначение и постоянно участвующим в управлении.

ПЕРВАЯ АЛЛЮЗИЯ, возникающая при знакомстве с работами Капустина, связана с марксистской традицией. Я имею в виду его идею о *моральном оправдании насилия, используемого в интересах большинства.* В самом деле, почему бы не допустить, что Капустин последовательно воспроизводит логику оп-

равдания пролетарской диктатуры и речь в его концепции идет о *народе-гегемоне?* При таком логическом развороте *народная перспектива* превратилась бы *в классовую* — в *классовый интерес.* Тогда с точки зрения структуры все стало 5ы вполне прозрачно и узнаваемо: *политически морально то, что соответствует классовым потребностям.*

Провести аналогию с марксистской традицией тем более заманчиво, что в чей, пожалуй, как ни в одной другой, *моральная монополия в политике* получает рациональное обоснование. Поскольку историческая сверхзадача класса-гегемона связана с переустройством мира на началах справедливости, классовые интересы превращаются в квинтэссенцию *общечеловеческих ценностей.* Поэтому классовая ("народная") мораль претендует на роль *универсальной, общезначимой, истинной и единственно возможной политической морали.* Разве это не напоминает суждение о том, что *политическая мораль* должна отвечать *народной перспективен*

Здесь мне бы хотелось поделиться одним наблюдением. В марксизме "универсализация" классовой морали происходит потому, что социальные признаки ее носителя объявляются наиболее соответствующими *назначению человека,* самой его природе. В результате марксистская и консервативная трактовки народа (к последней я еще вернусь) обнаруживают парадоксальное сходство: "народ" в обеих системах предстает воплощением *родовых свойств Человека.* Различие заключается только в том, что марксизму присущ эссенциалистский подход, т.е. поиск "подлинно человеческих качеств", связанных с особой — творческой и социальной — природой человека, а в консервативной мысли *содержание родовых свойств не подвергается ни ревизии, ни точному определению:* моральным оправданием им служит их собственная родовая, генетическая природа. Эти свойства важны, поскольку обеспечивают сохранение и воспроизводство данного вида — ведь для консерватора народ представляет ценность как историческая и этническая общность.

Из-за логического сходства консервативной и марксистской концепций народа переход из макиавеллевского дискурса в марксистский не представляет особой сложности. Но, разумеется, это только моя игра с идеей Капустина. В действительности же само по себе утверждение о насущности и неизбежности легитимного физического насилия в интересах и по молчаливому согласию большинства не позволяет идентифицировать концепцию политической морали Капустина как марксистскую — хотя бы потому, что оно может быть истолковано в традиции социологии власти М.Вебера. Дополнительных поводов для отнесения идеи Бориса Гурьевича к марксистской традиции, на мой взгляд, нет.

ВОЗМОЖНО, под впечатлением частого цитирования Капустиным эпизодов из истории Великой французской революции труднее освободиться от ощущения, что прообразом *народной перспективы* вполне могла быть "общая воля" Ж.Ж.Руссо. В самом деле, когда Борис Гурьевич рассуждает о том, какая сила заставила недавно озабоченных только местными проблемами французов с сознанием высшей моральной правоты и лозунгами "Liberte! Egalite! Fraternite!" броситься под залпы на штурм Бастилии, и подразумевает ответ — сознание *народной перспективы,* мне как историку крайне трудно избежать сравнения этой мысли с доктриной Руссо, тем более что в период Революции просветительские идеи буквально витали в воздухе, становясь достоянием площадей.

Действительно, в концепции народной перспективы Капустина прослеживается сходство с построениями Руссо. Вспомним, какими качествами обладает руссоистская "общая воля". Следует иметь в виду, что это не социологическое понятие, а философский конструкт, связанный с доктриной народного суверенитета. В трактате "Об общественном договоре" [Руссо 1998] речь не идет о выражении общей воли ни в парламентской форме, ни в форме общего умонастроения.

Парламентаризм, по Руссо, не может быть средством выражения общей воли потому, что ее нельзя *делегировать,* и решения депутатов — это только ча-

стные волеизъявления. Общую волю невозможно переадресовать по тем же причинам, по каким нельзя *подвергнуть отчуждению народный суверенитет:* общее право не имеет характера индивидуально осуществимого. Поэтому Руссо заключает: "Передаваться может власть (как функция, инструмент — *М.Д.),* но никак не воля". Руссо отказывает депутатам даже в праве именоваться представителями народа: "Они лишь его уполномоченные; они ничего не могут постановить окончательно. Всякий закон, если народ не утвердил его непосредственно сам, недействителен; это вообще не закон. Английский народ считает себя свободным: он жестоко ошибается. Он свободен только во время выборов членов Парламента: как только они избраны — он раб, он — ничто" [Руссо 1998: 281].

Общее умонастроение также не может претендовать на выражение общей воли, ибо не только уполномоченным народа — частным лицам, но и всему народу свойственно заблуждаться. Различие между общей волей и общим умонастроением у Руссо концептуализируется в разграничении *общей воли* и *воли всех.* Воля всех "блюдет частные интересы" и представляет собой лишь сумму изъявления воли частных лиц. Общая воля "блюдет общие интересы", т.е. отвечает самому назначению народа-суверена.

Так что же такое общая воля, если она не совпадает ни с волей народных представителей, ни с волей всех? Она определяется как воля всех при исключении из нее крайних позиций.

Но настоящим камнем преткновения в системе Руссо становится способ выражения общей воли. Механизм, предложенный автором "Общественного договора", несмотря на апелляцию к данным опыта, выглядит исключительно гипотетическим: "Когда в *достаточной степени осведомленный народ* выносит решение, то *если граждане не вступают между собой ни в какие соглашения,* из множества незначительных противоречий всегда вытекает общая воля и решение всякий раз оказывается правильным" [Руссо 1998: 219] (курсив мой — *М.Д.).* Сама его форма содержит два серьезнейших ограничения возможности выражения общей воли: достаточную для постижения общих интересов *осведомленность* народа и невиданный уровень *социального альтруизма,* проявляющийся в добровольном отказе от частного согласования интересов.

В главе "О законе" Руссо обмолвится: "Народ хочет блага, но не ведает, в чем оно". Следовательно, общая воля — *это воля всех, такая, какой она могла бы быть, будь у народа правильное представление о благе.* Поэтому, на мой взгляд, общая воля у Руссо является исключительно идеальной конструкцией и непогрешима только пока сохраняется как "чистая возможность".

Одно из самых сложных и противоречивых мест в теории Руссо связано с ролью мудрого Законодателя, способного и угадать направление общей воли, и научить народ быть достаточно разумным для того, чтобы перевести общую волю в иную — активную — модальность. Непонятно, почему частное лицо в состоянии справится с задачей, непосильной для самого народа, и почему неподдающаяся конструированию и свободная от заблуждений общая воля "привносится" как плод интеллектуальных усилий гения-одиночки в сознание того самого народа-суверена, которому она обязана своим существованием?

Для данного исследования, однако, важно следующее: по Руссо, общая воля обладает ценным свойством — она, в отличие от политиков и даже народа, *не ошибается,* т.е. выступает *безусловным моральным оправданием для способного угадать ее направление.* Причем тот факт, что она не отражает сиюминутных потребностей, а напротив, дает возможность оценить их с точки зрения общей пользы в настоящем и будущем, позволяет, как мне представляется, охарактеризовать ее с помощью категории *перспективы.*

НО НЕ ТОЖДЕСТВЕННЫ ЛИ, в таком случае, понятия "общей воли" и "народной перспективы", ведь в модели Капустина именно *соответствие народной перспективе оказывается безусловным моральным оправданием политического действия и критерием политической морали? А* это, разумеется, распола-

гает к опознаванию и других категорий Капустина в системе понятий Руссо. В данном контексте "народу" мог бы соответствовать "народ-суверен", а политической морали, обосновывающей право на насилие интересами большинства, — та разновидность морали либеральной, которая, вобрав в себя логику Ж.Бодена, рассматривает насилие как предельное выражение властной способности суверена.

Если взглянуть на концепцию политической морали Капустина сквозь призму представлений Руссо, то поводом для тревоги, как мне представляется, может стать лишь логическая неизбежность поиска нового "Законодателя", который, подобно Законодателю из "Общественного договора", должен был бы взять на себя функцию истолкования народной перспективы. В современном российском контексте такого рода ход мог бы — в зависимости от наших намерений — стать предпосылкой апологии политической практики или, напротив, создания политической сатиры.

Впрочем, фигура "Законодателя" со всеми подобающими его статусу и назначению характеристиками, как ни странно, возникала не только в либерально-руссоистском дискурсе, но и в произведениях консерваторов и мыслителей, тяготеющих к консервативной традиции. Одним из первых обратился к ней ни кто иной, как Ж. де Местр. В проникнутых надеждами на Реставрацию "Рассуждениях о Франции" "Законодатель" предстал в образе прозорливого генерала, который, *угадав истинные национальные потребности и единственно верное направление политического развития Франции, связанное с ее историческим предназначением,* должен был благородно передать доверенный ему народом властный мандат законному королю [Местр 1997]. Когда спустя несколько лет генерал Бонапарт отказался от предложенного ему поста главного коннетабля Франции и предпочел по-настоящему королевские перспективы, "Законодатель" в мундире уступил место "Законодателю" в тиаре. К этому времени в произведениях и особенно в письмах де Местра появляется фигура мудреца, состоящего советником при монархе [см., напр. Quatres chapitres 1859: 28]. Главным качеством советника де Местр, сам неоднократно претендовавший на эту роль, считал политическую интуицию, способность ясно видеть, *какой путь определило Провидение для данной нации сообразно ее характеру, какова ее историческая миссия, ее "партия национальной карьеры"**.

Логика противопоставления *непогрешимой "общей воли "* как отражения подлинной исторической перспективы народа *воле всех,* на мой взгляд, прослеживается здесь, несмотря на подстановку консервативных "переменных". Де Местр и сам отдавал себе отчет в том, что с юности впитал философию и дух XVIII в., а его система была "гибридным произведением", в котором соединялись разные интеллектуальные тенденции. Идеал Просвещения — образованный наставник при прогрессивном правителе — вошел в консервативный контекст, унаследовав больше от "провидца-диктатора" Руссо, чем от реальных исторических прототипов.

Наиболее устрашающие, демонические черты "Законодатель" Руссо приобрел в работе П.Флоренского «Предполагаемое государственное устройство России в будущем» [Флоренский 1991], написанной им в заключении незадолго до гибели. В ней сталинизм получал полное оправдание как политическая форма, наиболее соответствующая духу современности и способная составить конкуренцию диктаторским режимам Европы. Обоснование исторической необходимости тоталитарной власти у Флоренского напоминает и вынужденное примирение де Местра с Наполеоном, ставшим "броней Французского королевства", и чаадаевское полуотчаяние, полусмирение периода "Апологии сумасшедшего". Главным качеством современного политика-диктатора Флоренский считает *"интуицию грядущей культурьГ.* И как бы ни на-

*** С этим связан и эзотеризм — свойство, которое философ высоко оценил в молодом русском корреспонденте С.С.Уварове, назвав его умением "держать голову выше века", т.е. не поддаваться хаосу сиюминутных заблуждений и общему умонастроению [Степанов, Вермаль 1937: 683].**

зывался этот *"пророк национальной культуры" с развитым политическим инстинктом* -диктатором ли, народным ли вождем, Флоренский готов именовать его "истинным самодержцем" [Флоренский 1991].

Однако я далека от того, чтобы воспринимать Капустина в качестве наследника П.Я.Чаадаева или П.А.Флоренского. Капустин размышляет о "политической морали" безотносительно к современному российскому политическому контексту, и возможные преломления его концепции в разных идеологических традициях рассматриваются мной исключительно теоретически.

СУЩЕСТВУЕТ еще одна возможность интерпретации высказанных Капустиным идей, связанная с классической консервативной традицией. Соотнесение Макиавелли с консерватизмом с точки зрения истории — модернизация. Я допускаю ее сознательно и только в известных пределах, для того чтобы подчеркнуть сходство взгляда на народ Макиавелли и консервативной трактовки народа, построенной на принципе *органического существования.*

У консервативной трактовки народа-нации две проекции: историко-политическая и биологическая. Прежде всего, народ провозглашается хранителем жизненных устоев, "резервуаром" жизненных сил всей нации*. Назначение народа как природной общности — поддержание *физической основы* жизни в рамках данного социально-политического организма. И когда консервативная мысль апеллирует к народу как к *высшему судье,* это объясняется тем, что сохранение *жизни* выступает для консерваторов таким же *предельным основанием морали,* как физическая сила — основанием власти. Поэтому *потребности народа* могут быть представлены в качестве критерия оценки политических явлений не только у представителей "левого" лагеря, но и у консерваторов.

Одним из первых "оценил" народ как источник жизненных сил Девуазен, который увидел в нем единственную надежную опору монархии в противовес порочному своекорыстному дворянству. Для французского консерватора залогом *бескорыстия* народа служат именно его коллективная природа и "биологическое призвание" — воспроизводство жизни. В последующем эта идея получила развитие во взглядах немецких и русских консервативных мыслителей и окончательно оформилась в теории "почвенного основания" политической практики, уходящей корнями в народный быт, привычки, обычаи, опыт.

В российской традиции консервативный тезис о *бескорыстии* народа как "источника жизни" достигает, на мой взгляд, логического завершения в идее славянофилов об особенном — *"неполитическом"* — характере русского народа, который, по определению К.С.Аксакова, "государствовать не хочет". Однако, по мнению славянофилов, это не означает полного своеволия власти; напротив, согласно Аксакову, монархи должны следить за тем, чтобы Россия развивалась "по своим собственным понятиям и требованиям", т.е. в соответствии с духом народа [Аксаков 1910]. Таким образом, в позиции славянофилов угадывается типичное для консервативной мысли противопоставление "сухой теории" — "жизни", воплощением которой и выступает народное начало.

Созвучие консервативной трактовки народа с идеями Макиавелли особенно заметно в следующем суждении Аксакова: русский народ "не ища свободы политической, ищет... свободы общественной — *народной жизни внутри себя"* [Аксаков 1910], поэтому неудивительно, что у концепции народной перспективы Капустина появляется еще один "гипотетический ракурс".

ЕСТЬ И ДРУГИЕ ОСНОВАНИЯ для соотнесения этой концепции с консервативной мыслью. Мне кажется, что такую возможность открывает само понятие *перспективы. Время* — одно из наиболее важных для консерваторов понятий. Любое социальное явление — таковы уж особенности консервативного взгляда — раскрывается только в *исторической перспективе.* Это относит-

*** Любопытно, что *биологическая трактовка* имеет четкую социальную идентификацию — под народом в этом случае понимается *третье сословие.***

ся и к народу. Здесь мы переходим от биологической к историко-политической проекции консервативной трактовки народа.

Народ как нация (само понятие *нации* заимствуется из республиканского лексикона) в консервативном контексте приобретает специфический смысл. Для французских революционеров — учеников Руссо "политическое *пространство"* было основой моделирования национального единства на началах гражданственности. *Географический фактор* играл определяющую роль. У консерваторов конституирующая функция "политического пространства" значима только в связи *со временем.* Рискну высказать предположение: если для либерально-руссоистской концепции нации ключевым является *"политическое пространство",* то для консервативной несопоставимо важнее *"политическое время"** .

Де Местр, например, не отрицает, что формирование наций обычно происходит в границах государств и вокруг политических символов, но, с его точки зрения, политические факторы могут выполнять консолидирующую функцию только в *исторической перспективе.* Конечно, монархия — и в политическом, и в государственном выражении — является для французов символом национального единства: "Отнимите царицу у пчелиного роя, и вы будите иметь сколько угодно пчел, но улей — никогда" [Maistre: I, 39]. И все же, принятая исключительно как форма политической власти, но *не связанная с народом общей исторической судьбой,* она — даже при условии сохранения тех же государственных границ — "приносит ему не порядок и мир, а угнетение и тиранию". Вот почему подчинение иностранной династии — "самое большое несчастье для людей" [Maistre: I, 208].

Направление консервативной политической мысли было задано Ш.-Л.Монтескье, установившим связь между характером народа и географическими особенностями страны, ее *историей и традициями* [см. Монтескье 1999]. Весьма почитавшие этого мыслителя консерваторы первой волны, усвоив его логику, сознательно акцентировали значение исторического фактора и представили его в качестве "критерия политической достоверности". Узурпаторские династии, новые политические режимы, по логике консерваторов, не могут быть прочными потому, что они не оказали влияния на формирование "современной физиономии народа", и поскольку, как известно благодаря Монтескье, прививается только то, что подходит народу, их политические притязания значительно превосходят "кредит доверия".

ЧТО ЖЕ такое нация для консерваторов в *историко-политическом смысле!* Лучше всего смысл консервативного представления отражает идея "общественного соглашения" Э.Бёрка. Разумеется, у Бёрка не было и не могло быть ничего похожего на договорную теорию Руссо или даже на идеи куда менее радикальных в политическом отношении Дж.Локка и Т.Гоббса. Однако конвенциалистская логика, имеющая либеральное происхождение, стала частью сформулированных им концепций "естественного развития" и "социальной непрерывности". Принцип естественного развития в системе Бёрка приобрел значение альтернативы либерально-просветительскому конструктивизму, ассоциировавшемуся для британского консерватора в первую очередь с именем Руссо. Идее о необходимости переустройства жизни и общества на началах Разума мыслитель противопоставил тезис о разумности самой жизни и общества, одним из проявлений которой как раз и выступала способность к саморазвитию.

Главное отличие природных изменений от изменений, протекающих сообразно некоему рациональному замыслу, по мнению Бёрка, заключалось в том, что в первом случае трансформация отдельных частей не приводит к нарушению ансамбля, изменение есть, но целостность при этом сохраняется. Данный

*** О том, насколько *время* для консерватора важнее пространства, позволяют судить размышления де Местра об иудеях, лишившихся исторической родины, но, тем не менее, остающихся народом благодаря *древности рода* и такому же древнему символу культурной идентичности — Закону Моисея. Их "родина" — не страна, а *история и религия* [Maistre 1959: 55-56].**

принцип Бёрк распространял и на социальную сферу. Выражением его концепции может быть формула "изменение ради сохранения", т.е. модификация отдельных частей системы не должна нарушать общей гармонии и менять ее природу. Таким образом, принцип естественного развития связан у Бёрка с органицизмом — взглядом на природу и общество как на живую систему, части которой взаимосвязаны и не могут быть трансформированы независимо от целого и одна от другой.

В сфере общественной жизни принцип естественного развития дополняется принципом социальной непрерывности. Подобно тому как в природе изменения не лишают организм устойчивой формы, смена поколений в обществе не означает полного изменения его структуры и принципов. Общество представляется Бёрку сложной системой, единство которой обеспечивается не только горизонтальными связями современников между собой, но и сквозными, направленными в прошлое и будущее.

Имеющая либеральное происхождение идея социальной конвенции претерпевает в системе Бёрка серьезные изменения. Если для наиболее радикальных в политическом отношении сторонников теории общественного договора каждое поколение — "новый народ", который имеет право на переоценку условий соглашения и расторжение социального пакта, для Бёрка невозможность этого связана с обязательствами, долгом перед теми, *кого уже нет,* и теми, *кого еще нет* [Burke 1872]. Расторжение условий договора было бы равносильно обману и предательству. Таким образом, общество, по Бёрку, представляет собой *договор, партнерство* между теми, *кто живет, теми, кому они наследовали и теми, кто будет наследовать им.*

Залогом прочности социального пакта для Бёрка является религия. "Договор" на Земле имеет своим источником "пакт" между Богом и людьми; это значит, что религиозные нормы устанавливают уровень социальности, характер отношений между людьми и их естественные права — то, что "невозможно определить, но нельзя не почувствовать". Введение философом трансцендентной, божественной первопричины объясняет и то, почему "социальный контракт" рассматривается им в континууме *прошлое — будущее,* "у Бога все живы" [Burke 1872].

Если попытаться интерпретировать "народную перспективу" в логике бёрковской теории политики, она фактически совпадет с *национальной традицией, вырастающей из прошлого и определяющей характер современных и будущих политических форм* благодаря тому, что жизнь общества как нации строится на принципе *непрерывности.*

В ДАННОМ КОНТЕКСТЕ меняется и взгляд на характер *моральных обязательств политика перед народом.* Их содержание связано с антирационализмом и отрицательным отношением к социальному моделированию. Моральный долг политика у Бёрка заключается в том, чтобы передать историческое наследие одного поколения другому, продлив жизнь социального организма. При этом сам способ его сохранения оказывается частным случаем закона естественного развития и опровергает распространенное мнение о том, что консервативная позиция строится на страсти к незыблемости, нерушимому статус-кво (если только речь идет не о крайних вариантах консерватизма, широко представленных и в русской традиции). "Ветхое наследство" не может быть ценным даром потомкам. Поэтому основа консервативной политики — вовсе не "консервация" в том смысле, в каком о ней писал К.Леонтьев, а *адаптация* к вызовам современности, адаптация *бережная,* поскольку политик мыслится не как собственник, а как *держатель* суверенитета, и *творческая* — потому что он ответственен перед предыдущим поколением за доставку будущему поколению *"живого"* наследия.

Это отличает "политика" Бёрка от "Законодателя" Руссо. Второй чувствует себя "распорядителем" суверенитета и выступает как "пророк общей воли"; первый осознает свое положение "временного уполномоченного" и вообще не озабочен проблемой истолкования *истинного смысла* национальной традиции

и ее *последующим конструированием* — его призвание состоит в том, чтобы разумно реагировать на ее изменения, ничего не меняя. Таким образом, критерием политической морали в обоих дискурсах выступает соответствие политики *перспективе,* но у Руссо она выстраивается "Законодателем" и получает легитимацию как *общая воля,* а у Бёрка наделяется способностью к саморазвитию и именуется *традицией.* Но и то, и другое претендуют на выражение подлинно народных ценностей.

О специфике деместровского взгляда на политика и его моральное назначение уже немного говорилось выше. Однако позиция де Местра не так однозначна. Его взгляды вообще довольно эклектичны, и это стало причиной подвижности, пластичности его реакции на происходящее. Де Местр испытал серьезное влияние Бёрка, и его политические фигуры — "монарх", "генерал", "советник" — возникли на пересечении руссоистской и бёрковской логик. От Руссо де Местру достался *"дух прозрения перспективы",* от Бёрка — ее истолкование как *национальной традиции.* В результате возникла довольно любопытная концепция, отозвавшаяся в российской политической мысли, — концепция "национального кредо". Первые контуры ее были намечены в "Рассуждениях о Франции" [Местр 1997]; затем мыслитель возвращается к ней в "Санкт-петербургских вечерах" [Местр 1998], "Четырех главах о России" [Quatres chapitres 1859] и поздней своей работе "О Папе" [Maistre]. Смысл ее заключается в том, что каждая нация имеет историческое призвание. Провидение определило для каждого народа роль в мировом развитии сообразно его природной индивидуальности, особенностям национального склада.

В "Рассуждениях" сама революция представлена как "наказание" Франции за самовольное отступление от ее исторической миссии "старшей дочери Рима", форпоста религиозной чистоты и духовного "камертона" Европы. Поскольку дары Провидения — "великолепный язык" и "стиль", "заставлявшие иностранные идеи вращаться в Европе быстрее, чем в пределах одной провинции", — использовались для распространения просветительских идей и атеизма, нечего удивляться, что нация возвращается к своему историческому пути самыми жестокими средствами [Местр 1997].

Великобритания для де Местра была воплощением практического духа, умеренности и политического порядка, Италия — страной искусства, поэзии и музыки. К Германии он по религиозным соображениям испытывал сложные чувства, поэтому его работы оставляют ощущение, что "историческая миссия" немцев состояла исключительно в том, чтобы быть причиной помутнения умов и политической смуты у их "соседей". Тем не менее эта страна оставалась для него частью европейского ансамбля. С русскими дело обстояло сложнее.

В "Четырех главах" де Местр впервые вводит в обращение идею о том, что историческая роль России пока не определена. Провидение "как будто не занималось ее судьбой", и стране только "предстоит угадать партию своей национальной карьеры" [Quatres chapitres 1859: 43; см. также Triomphe 1968: 250]. Отрезанная от Европы расколом и татарским нашествием, она не стала частью европейского мира: "это не Европа, или, по крайней мере, это азиатская раса, оказавшаяся в Европе" [Местр 1912: 224]. Для того чтобы предстать достойной гостьей на "европейском пиршестве", Россия должна, по мнению де Местра, последовательно пройти все стадии развития европейских стран, подчиняясь собственной традиции, и тогда законы универсального развития приведут ее туда же, куда до сих пор приводили всех*. Поэтому де Местр, вслед за М.М.Щербатовым, стал горячим защитником русских обычаев, традиционной пищи, архитектуры, икон и исконных названий.

*** "В силу какого невероятного ослепления, подчиняясь какому необъяснимому очарованию, великая нация, столь выдающаяся по своей природной проницательности, вообразила, что может сопротивляться мировому закону? Русские хотят все сделать за один день; для этого не существует средств. К науке ползут, к ней не летят... Чем дальше идут, тем больше удаляются от цели: для того чтобы ее достигнуть, нужно повернуть назад" [Quatres chapitres 1859: 43].**

Трудно сказать, каким было его влияние на Чаадаева, известно только, что с произведениями де Местра Чаадаев был хорош знаком и высоко ценил их; во всяком случае сходство "Философических писем" и "Четырех глав", написанных в 1812 г., таково, что, не зная автора, местами можно легко перепутать текст. Поэтому, кстати, Петра Яковлевича часто называют "русским де Местром № 1". Отдельные темы "Четырех глав" — об историческом одиночестве России, его причинах, о ценности традиционного уклада и необходимости определения особенного исторического пути — от Чаадаева или от немецких романтиков достались в наследство славянофилам. Поэтому рассуждения славянофилов о долге государей по отношению к своему народу очень близки деместровским. В их интерпретации идея управления в соответствии с национальной традицией приобретает *мессианский оттенок.*

Для Бёрка и Чаадаева традиция скорее факт, который нельзя игнорировать; для де Местра и славянофилов она играет роль *"социального проекта".*

ЭКСКУРС в историю консервативной мысли отчетливо показывает, что взгляды мыслителей данного направления на природу национальной традиции неоднородны. Если условиться, что *"народная перспектива"* Капустина — это нечто близкое *бёрковской "национальной традиции",* то, как мне кажется, можно представить хотя бы приблизительно, каким бывает *моральный политик.* Сложности возникли бы при проекции идеи на современный политический контекст. Моральная ответственность политика перед народом в бёрковском смысле — это прежде всего *ценное индивидуальное свойство,* к тому же составляющее особенность британского политического стиля. В современном мире оно едва ли могло бы служить гарантией от политических злоупотреблений и заменить институциональные ограничения в сфере политики* .

Однако сознание того, что институциональные факторы — важное условие, но еще *не гарантия* отсутствия злоупотреблений властью, в политической мысли возникло довольно давно. И в этом, кстати, классики либеральной и консервативной мысли проявляли удивительную солидарность. Достаточно вспомнить А.де Токвиля, для которого мучительным был вопрос: воля *какого* большинства отражена в законе? По той же причине де Местр подчиняет действия монарха целому ряду моральных ограничений: обычаям, воплощающим опыт народа, общественному мнению, христианским заповедям. Для де Местра было очевидно: если закон может быть изменен, поскольку суверен является его хозяином, то *моральные нормы* — это некая *константа,* с которой подданные всегда будут соотносить действия своего государя.

В современном контексте данная проблема не утратила актуальности; вокруг нее вращается мысль Ю.Хабермаса, постмодернистов. Пафос работ Капустина тоже, как мне кажется, связан с желанием разрешить проблему укоренения несвободы в рамках формально структурированного демократического пространства. Специфично только его обращение к авторитету морали. И хотя это, на мой взгляд, в целом характерно для отечественной политической мысли, до сих пор в русской традиции мораль, как правило, играла роль *внешнего регулятора,* своеобразного "противовеса" политическому и не выводилась из самой его природы.

ВЕРНУСЬ к поставленному Капустиным вопросу о содержании морального выбора в политике. Началом моих размышлений о возможных вариантах трактовки категорий *"народ"* и *"народная перспектива"* послужило предположение о том, что тезис о "безальтернативном" моральном выборе в политике и его совпадении с *"народной перспективой"* не означает отсутствия альтернатив. В самом деле, даже если принять его за политический императив, значение *"народной перспективы"* менялось бы в зависимости от того, в какой тра-

*** В данном случае мне близка позиция В.М.Межуева, чья работа во многом послужила импульсом для моих собственных размышлений [см. Межуев 2002].**

диции рассматривается данное понятие. Возможности выбора расширяются, если допустить, что политическая мораль все же *подпадает под общий закон морального поведения* и альтернативы связаны не только с толкованием народной перспективы, но и с определением социального адресата. Им может выступать народ или, например, элита.

Конечно, это только эксперимент, я выхожу далеко за пределы концепции Капустина, но он позволяет выдвинуть гипотезу: политическая мораль может служить *организующим принципом* политико-философской системы, а содержание выбора зависит от конкретного исторического контекста. *Моральный выбор* Платона как политического мыслителя, пережившего суд над Сократом, это выбор в пользу *меньшинства,* и *политическая мораль* в его системе соответствует интересам *"избранных".* Руссо как политический мыслитель, напротив, делает *моральный выбор "в пользу народа".* Обе системы являются по-своему "моралецентричными".

Стоит обратить внимание еще на один возможный разворот данной темы. Если допустить существование политико-философских систем, в которых мораль играет роль *"несущей конструкции", принципа организации текста,* то подчиняясь логике альтернативы, можно представить и наличие других, "равноположенных" политической морали, принципов политико-философских построений, например *политической эстетики.* "Эстетикоцентричной", по-видимому, является политическая философия К.Леонтьева и немецких романтиков; к тому же направлению тяготеет, наверное, и Х.Ортега-и-Гассет. Во всяком случае в этих системах эстетические категории могут выступать критериями оценки политических явлений, а что касается Леонтьева, то у него именно эстетика выступает в качестве телеологического принципа: вокруг нее строится и онтология, и философия истории, и политическая доктрина.

Таким образом, тексты Б.Г.Капустина, как мне кажется, дают пищу для размышлений и философам, и тем, кто занимается изучением философской логики.

Аксаков К.С. 1910. О внутреннем состоянии России. — *Ранние славянофилы.* М.

Капустин Б.Г. 2001а. Критика политического морализма. — *Вопросы философии,* № 2.

Капустин Б.Г. 20016. Различия и связь между политической и частной моралью. — *Вопросы философии,* № 9.

Макиавелли Н. 1996. *Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве.* М.

Межуев В.М. 2002. Политическая мораль и правовое государство. — *http://www.politstudies.ru/vm/vm2/vm2_dis_l.htm.*

Местр Ж. де. 1912. Письма в Сардинию. — *Русский архив,* № 2.

Местр Ж. де. 1997. *Рассуждения о Франции.* М.

Местр Ж. де. 1998. *Санкт-петербургские вечера.* СПб.

Монтескье Ш.-Л. 1999. *О духе законов.* М.

Руссо Ж.-Ж. 1998. Об общественном договоре. М.

Степанов М., Вермаль Ф. 1937. Жозеф де Местр в России. — *Литературное наследство.* Русская культура и Франция. I. Т. 29-30. М.

Флоренский П.А. 1991. Предполагаемое государственное устройство России в будущем. — *Литературная учеба,* кн. 3.

Burke E. 1872. Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings Certain Societies in London Relative to that Event in a Letter Intendent to Have Been Sent to a Gentleman in Paris. — *The Works of the Right Honourable Edmund Burke.* Vol. II.

Maistre J. de. 1959. *Des constitutions politiques et des autres institutions humaimes.* Strasbourg.

Maistre J.de. *Du Pape.* P. (s.an.).

***Quatres chapitres sur la Russie.* 1859. Paris.**

Triomphe R. 1968. *Joseph de Maistre.* Geneve.