



Электронная библиотека
Гражданское общество в России

Ю. П. Сенокосов

Власть как проблема

Электронный ресурс

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

Перепечатка с сайта Московской школы
политических исследований

<http://msps.ru>

URL: <http://www.civisbook.ru>



**Библиотека
Московской
школы
политических
исследований**

Библиотека Московской школы
политических исследований

Юрий Сенокосов

Редакционный совет:

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

**Власть
как проблема**
Опыт философского
рассмотрения

*Московская
Школа
Политических
Исследований*

2005

ББК 60.027.2
С 31

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.

Сенокосов Ю.

С 31 **Власть как проблема. Опыт философского рассмотрения.** — М.: Московская школа политических исследований, 2005. — 184 с.

Автор показывает в контексте европейской истории, почему и как менялась авторитарная природа власти, в силу каких причин и обстоятельств трансформировалось понятие государства, возникло разделение властей, развивалась западная двухпартийная система с ее постулатами консерватизма и либерализма. Исследуя природу власти, проблемы доверия к ней народа, достижения политических компромиссов и национального согласия, автор обращается к осмыслению изменения природы и характера власти в России, роли осознанного участия граждан в общественных делах.

ББК 60.027.2



Юрий Сенокосов

ISBN 5-93895-068-6

© Сенокосов Ю.П., 2005
© Московская школа политических исследований, 2005

Предисловие

Если бы я жил в другой стране, эта книга не появилась бы. Но я родился в России, в 1938-м (как Владимир Высоцкий), в школе учился при Сталине, в университете при Хрущеве, окончательно стал взрослым во времена Брежневца, когда побывал в КГБ — вначале в качестве свидетеля, а через несколько лет в качестве подозреваемого в подрыве существовавшей власти. Хотя я вовсе не был известным диссидентом и вспомнил сейчас о Высоцком, так как уверен, что его песни — это наша продолжающаяся мука рождения, родовая боль, пронзающая всех нас. Кто-то должен был выкричать боль начинавшегося освобождения. Мы носили ее в себе, но выкричал ее в своих песнях-балладах Высоцкий.

Его песни — крик о необходимости и неизбежности человеческого рождения. Не физического, которому можно помочь, а духовного, *второго* рождения.

И еще будем долго
огни принимать за пожары мы.
Будет долго казаться зловещим
нам скрип сапогов.

Про войну будут детские игры
с названиями старыми.
И людей будем долго делить
на своих и врагов.

Хотя часто кажется, что насилие, ложь, обман, лицемерие очевидны и причина существующего зла — мы сами, мы редко реагируем на это, как подобало бы людям

второго рождения. И не только от сковывающего нас порой страха или равнодушия, но потому что стать и быть *свободным* человеком, *родиться* им, даже при сильном желании, действительно трудно. Гораздо легче продолжать чувствовать и воспринимать себя частицей “общества” и разделять привычную общую судьбу, чем вершить собственную.

Ведь, в самом деле, на протяжении десятилетий многие в нашей стране знали, что жили во зле и неправде, но с неизменной надеждой, когда рассуждали об этом, продолжали повторять, что “мир не без добрых людей”. Что “не все люди злы”.

Все знали, что живут скверно, но терпели, ибо привыкли думать, что “может быть еще хуже”. Что “хорошо там, где нас нет”.

Все знали, что несправедливость и ложь всегда активны и умеют защищаться, но когда сталкивались с этим непосредственно, то, теряя терпение и надежду, тут же впадали в отчаяние и говорили: “Плетью обуха не перешибешь”, “Судьба...”

Подобными сентенциями большинство советских людей успокаивало себя в повседневной жизни, считая, что уже в этом пассивном неприятии действительности проявляется их нравственный выбор, нравственная позиция, уповая на то, что рано или поздно, а “жизнь рассудит” и все в результате образуется.

Поистине, терпение, надежда и отчаяние, то есть наша неспособность *отказаться* (даже в момент пробуждения в нас личности) от чаяний и общих коллективных надежд и иллюзий, были, в сущности, единственно мыслимыми состояниями, во власти которых все жили и которыми даже гордились.

Иными словами, в ситуации, когда большинство думало, что “страдание есть, а виновных нет, что... все течет и уравнивается” (Достоевский), на помощь советскому человеку приходила одна философия — оправдания существующего.

Высоцкий не разделял ее. И не оправдывал. Как человек и поэт, он следовал в своей жизни иному принципу, иной философии: если я знаю, что я есть, то знаю и то, как я должен поступать.

Я не люблю себя, когда я трушу,
и не терплю, когда невинных бьют.
Я не люблю, когда мне лезут в душу,
тем более — когда в нее плюют.

Он знал это, показав и нам, его современникам, что огромное человеческое горе именно в минуты отчаяния находит себе союзника в Слове и через Слово обретает способность светиться не только надеждой, но и сознанием достоинства.

Коллективные зло и насилие порождают мифологию коллективных упований. И, видимо, нужен был в том числе и Высоцкий, чтобы сказать нам о нас. Его хриплый — от земли и небес — голос, чтобы его услышали.

Такие понятия, как добро, истина, красота, призвание, познаются человеком только на собственном опыте. “Мы познаем в той мере, в какой любим” (Августин), то есть соотносим свою страсть к познанию с нашим идеальным желанием второго рождения.

Я говорю все это, чтобы подчеркнуть следующую мысль. В отличие от интеллигентов поколения Анны Ахматовой и Бориса Пастернака, сумевших сохранить полученную ими по праву рождения культуру, моему поколению еще предстояло родиться, чтобы появилась возможность восстановления этических, моральных основ нашей жизни.

Высоцкий был человеком иной русской культуры. Отсюда — особенности его характера и жизни и сам факт его второго, *духовного*, рождения: готовность к самопожертвованию, ясный ум и непомерное чувство ответственности.

Мне повезло. На протяжении более двадцати лет я общался с отцом Александром Менем и философом Мерабом Мамардашвили, встретил удивительную женщину

Лену, дожил до перестройки, и в начале 90-х с нашими европейскими друзьями мы придумали и организовали Школу для молодых политиков из российских регионов. Многочисленные встречи и общение во время семинаров с видными политиками, учеными, предпринимателями, слушателями Школы и послужили толчком к написанию этой книги; я решил поделиться в ней в форме свободного размышления и заметок исследовательского характера своими мыслями о власти.

С благодарностью посвящаю ее слушателям и экспертам Школы, а также — Лене Немировской, по чьей инициативе она была создана, и выражаю искреннюю признательность всем фондам и организациям (как отечественным, так и зарубежным) за поддержку нашей общей работы.

Ю. С.

Власть отвратительна, как руки брадобрея.

Осип Мандельштам

4-6 мая 1933 г.

Власть находится повсюду, и не потому, что она все охватывает, а потому, что она идет отовсюду.

Мишель Фуко

1976 г.

*Ценность демократии не в том, что она есть **власть всех**, а в том, что она есть **свобода всех**... Поэтому демократия, основанная на свободе, есть наилучшая из возможных форм политического устройства.*

Семен Франк

1907 г.

Введение

Поскольку эта книга имеет отношение к философии, скажу вначале несколько слов о Мерабе Константиновиче Мамардашвили — моем учителе.

Людам свойственно искать в прошлом причины своих несчастий. В XX веке — после двух мировых войн — подобное умонастроение захватило, как известно, многих интеллектуалов, стремившихся разобраться в истоках тоталитарного насилия. М.К. Мамардашвили выбрал принципиально иную стратегию. История, считал он, начинается не с распятия Христа, а с тайны Его воскресения, и часто повторял, что философия начинается с удивления тому, что подобные чудеса бывают и в нашей жизни. Например, добро, любовь, радость. Это удивительно! Поскольку для существования их в мире нет никаких причин.

Допустим, рассуждает он в одной из своих лекций, характеризуя природу человеческой власти, мы видим двух сцепившихся врагов, рвущих друг другу глотки, и знаем, что они братья родные. Трагически на твоих глазах сцепились обстоятельства вражды и ненависти, а ты видишь в этом совершенно другой смысл — с абсолютной, но недоказуемой ясностью. Ни сам себе ее не можешь доказать, ни этим сцепившимся в борьбе врагам-братьям. А значит, не можешь и помочь им. “Но поскольку ты видишь другой смысл — их братство, то в этой способности умственно видеть нота радости все же присутствует. Что бы ни случилось, как бы они друг друга ни терзали, куда бы ни покатился мир, но увиденное знание истинной связи этих людей — их братство — и есть то, что ты увидел, это и называется истиной. Это *уже* случилось, причем необрати-

мо, и с этой необратимой исполненностью мысли, или сознания твоего сознания, и связана радость”¹.

Обсуждая темы сознания, Мамардашвили стремился на лекциях, опираясь прежде всего на свой жизненный опыт, показать слушателям, как человек мыслит и способен ли он в принципе помыслить и понять то, чем он мыслит. Собственно поэтому, считал он, мысль как таковая, когда она становится предметом философствования, никому не предназначена, из нее нельзя извлечь пользы. Она не для просвещения, если человек сам не предпринял для этого личных усилий. То есть не отличил хотя бы раз в своей жизни *понятие* мысли от *живой мысли*. Ибо речь в данном случае “идет об обращении к тому, что *уже есть* в каждом из нас, раз мы живы и жили, раз случилось и случается такое событие, как человек, личность...”

Человеческое в человеке есть совершенно особое явление: оно не рождается природой, не обеспечено в своей сущности и исполнении никаким естественным механизмом. И... философия имеет самое непосредственное, прямое отношение к способу существования (или несуществования) именно этого “странного” явления”². Когда, выражаясь словами Декарта, нелепо полагать несуществующим то, что мыслит, в то время пока оно мыслит.

Таков эмоциональный пафос всех лекций-бесед Мамардашвили о философии, которой он служил, повинувшись голосу призвания, как и подобает просвещенному человеку. Не ожидая подвигов от других, а проделав бытийно-личностный эксперимент. Во всяком случае для меня очевидно, что на основе именно такого эксперимента рождался его мир, который можно назвать сегодня миром Мераба Мамардашвили, с его претензией, которую он никогда не скрывал: преодолеть “мыслительную неграмотность целой страны”. Имея в виду и свое отношение к власти, когда говорил, что нам надо учиться судить дела, а не людей. Потому что власть проявляется в виде человеческих страстей, амбиций, желаний, зависти, воли, которые, выходя наружу, как раз и превращаются в дела.

Ведь, в самом деле, почему так легко рухнула казавшаяся монолитной советская власть, за идеалы которой было пролито столько крови? Из-за Горбачева? Но он этого явно не хотел. Из-за Ельцина? Но в таком случае еще вопрос: а в 1917-м, когда пала власть царская? О чем это говорит? О деградации в стране всех человеческих устоев. Сколько же должно было накопиться страданий, обид, страха, безразличия, ненависти, недоверия, чтобы такое случилось дважды за 70 лет! Поистине, как сказано в Евангелии от Матфея: “*И не думали*, пока не пришел потоп и не истребил всех” (24, 39). И тех, кто подписывал когда-то бумагу о расстреле царской семьи (потом их тоже расстреляли), и тех, кто исполнял это решение (“не ведали, что творили”). Не разрушение, а *саморазрушение*, начавшееся в стране в начале XX века в атмосфере взаимной нетерпимости и создания Лениным партийной организации с ее маниакальным стремлением (которое было присуще ее создателю) все подавлять и контролировать.

Или, скажем, откуда взяться сегодня в России самостоятельному среднему классу — опоре нормальной власти — в условиях не только его юридической незащищенности, но и сохраняющегося у большинства населения недоверия к частной собственности? Как разорвать этот порочный круг несвободы?

В связи с проблемой доверия напомним, что институт банковского кредита (от лат. *creditum* — ссуда, долг) появился на Западе еще в XV веке в Генуе. Уже тогда европеец решил *доверить*, а на самом деле отдать на время свои деньги незнакомому человеку. Разумеется, под проценты. Но вдумаемся в этот факт. Для своего времени это же было не менее великое изобретение, чем открытие законов механики, которым стали, конечно, пользоваться и в преступных целях. А между тем система кредита продолжает работать на инфраструктуру и благосостояние человеческого общества.

Кредит — это акт, когда можно в принципе положить на слово другого. Доверие нельзя построить на недо-

молвках. Для него нет эмпирических причин и оснований. Что очевидно. В отличие от торжествующей глупости и как следствие этого — доверчивости и недоверия одновременно, что характерно для современной России. И учитывая, что к власти так или иначе стремятся практически все не только в сфере политики. В этом явно есть что-то от наследственной патологии, причем в первую очередь проявляющейся в институтах самой власти, навязывающей свою структуру доверия традиционными методами принуждения и насилия. Подобно тому как дрессируют животных. Поэтому, на мой взгляд, необходимо переключение общественного внимания с власти как патологии, болезни на власть как проблему. Потому что иначе, если мы будем продолжать переживать ее на уровне патологии, то есть маниакально стремиться к власти или пытаться от нее избавиться, мы обречены. Это как при лечении рака. Я думаю, подобная аналогия в данном случае вполне уместна: чем настойчивее специалисты хотят от него избавиться, тем лучше понимают, что надо относиться к этой болезни именно как к проблеме, занимаясь ее исследованием, профилактикой населения и так далее.

И то же самое — с властью. Достижение *справедливой* власти на земле — утопия. Но это не значит, что о ней не стоит думать. В свое время св. Августин написал книгу о земном граде (лежащем во зле) и небесном. Но противопоставлять их, как это делал он, не имеет смысла и, я бы сказал, опасно. Это как жизнь и смерть. Насколько осмыслена смерть, настолько осмысленной оказывается и наша жизнь, которая протекает между рождением и смертью. Судьба завязывается в промежутке — тогда, когда мы пытаемся стать людьми и учимся быть гражданами. А для этого необходимо выделение и развитие автономного общественного элемента, то есть гражданских институтов.

Только отдавая себе ясный отчет в том, что мысль не властна над реальностью, человек, говорил Мамардашвили, “может мыслить истинные реальности”³, превращая свой безответственный мир в мир ответственности, в ко-

тором различимы добро и зло и где понятия наказания и искупления, греха и покаяния, чести и бесчестия приобретают первоначальный смысл. А иначе мы попадаем во власть социальной утопии, которая появляется из наглядного понимания того, что на самом деле не поддается наглядному, эмпирическому пониманию, так как носит символический характер.

Следовательно, без философского осознания в том числе и сакральных истоков власти как таковой нам явно не обойтись.

Сошлюсь в этой связи на результаты исследования известного французского лингвиста Эмиля Бенвениста. Сопоставление латинского слова *rego* с греческим *oregō* (простирать, протягивать), писал он, и изучение исконного значения *reg* в латинском языке заставляют думать, что *rex* — это скорее жрец, чем царь в современном понимании; это лицо, обладающее властью очерчивать расположение будущего города или определить черты правопорядка. “Чтобы понять образование существительного *rex* и глагола *regere*, следует исходить из этого значения, изначально вполне вещественного, но способного к приложению и в сфере морали. Это двойное значение представлено в таком важном выражении, как *regere fines* — сакральное действие, предваряющее строительство; *regere fines* буквально значит “проложить границы в виде прямых линий”. Это действие производил Верховный понтифий в начале строительства храма или города, определяя на местности границы священного участка. Магический характер такого действия очевиден: речь идет об отделении внешнего от внутреннего, священного царства от профанного, своей земли от чужой. Прокладывает же границы лицо, наделенное самой высшей властью, — царь, *rex*”⁴.

Итак, те, кто впервые задумался когда-то о форме правления, об установлении общественного порядка, явно не сводили это только к вопросу о руководстве, администрировании. Они формулировали принципы. И по-

требовалось, заключает Бенвенист, “длительное развитие и коренная ломка понятий для возникновения концепции царской власти классического типа, основанной исключительно на власти, а также для постепенного отделения политической власти от религиозной”⁵. Когда политическая власть стала восприниматься как некая сила, воздействующая на судьбы, поведение и деятельность людей с помощью различного рода средств: принуждения, авторитета, закона, права, а также насилия, неизбежно порождающего в этом случае новое насилие. Ибо даже некогда совершенное зло — в виде болезненных воспоминаний о нем — не исчезает.

Так что стоит прилагать усилия и учиться понимать самих себя — свои достоинства и недостатки, включающие сходства и различия, иллюзии и предрассудки, заслуги и амбиции, чтобы быть свободными людьми.

Но возможно ли такое понимание в нашей стране, где “сцепление вражды и ненависти” породило исторически особый тип социальной связи и властных отношений? То есть, иными словами, устойчивую склонность государственной власти к своеволию, авторитаризму, идет ли речь о ее внутренней политике, отношении к правам и свободам личности, бизнесу, средствам массовой информации и так далее.

Дальше я постараюсь вначале рассказать именно об этом, опираясь на философский анализ тех трудностей, с которыми мы сталкиваемся на путях обретения свободы и ценностей демократии. А затем эти же проблемы будут рассмотрены в контексте европейской истории в поисках ответа, в сущности, на тот же вопрос: каким образом меняется авторитарная природа власти и возможно ли в России появление действительно правового государства и эффективного гражданского общества?

О философии власти

Существует по меньшей мере три пути обретения человеком своей сущности и сохранения своего лица: путь мысли, путь долга и путь любви. Причем путь мысли, возможно, самый трудный из них. Ибо если человек добр, то он легко находит признание среди окружающих, так же как в силу очевидной наглядности факт выполнения человеком своего долга, следование ему тоже воспринимается обычно с явным одобрением. Мысль же, ввиду нерасторжимой ее связи с языком, чаще всего вызывает недоверие и остается непонятой, о чем свидетельствует вся история познания с ее взаимными обвинениями оппонентов в разного рода ошибках, заблуждениях, отступлении от истины, искажении реальности и т.п. Хотя, казалось бы, *быть* в мысли и значит — родиться. Однако, поскольку язык многозначен, обманчив, доказать это рождение сложно, а если возможно, то лишь косвенным путем. То есть прибегая опять же к языку, когда проблема изображения “стихий” мысли в движении разрешается с помощью специально изобретаемых для этого профессиональных терминов и понятий. В нашем случае — таких как социальная реальность, свобода, усилие, метафизический выбор.

В мировом естественно-историческом процессе советская Россия, несомненно, участвовала, но из истории европейской цивилизации, ее смыслов мы выпали. И в последние два десятилетия пытаемся вернуться в эту цивилизацию, мучительно разбираясь в том, что такое власть, доверие к власти, свобода, политические компромиссы, национальное согласие. Что называют обычно политической культурой, благодаря которой сама власть становит-

ся ответственной перед Законом и не вызывает чувства отторжения.

Существующая человеческая мудрость подсказывает, что согласие между людьми — всегда следствие, а не причина их совместной деятельности. Причиной же (если вообще в этой связи уместен термин “причина”) является доверие, которое возникает, когда люди приходят на основе метафизического выбора к общему пониманию задач, стоящих перед ними, и заинтересованы в их решении. Лишь тогда исчезают агрессивность, вражда, традиционная подозрительность, ненависть. Но возможно ли это в российских условиях?

Свой анализ власти как проблемы я хотел бы начать с такого вопроса.

Вот я смотрю, и в окоем моего взгляда попадает только то, что передо мной. Я вижу как бы половину существующего мира. Но я могу повернуть голову и тогда увижу, что находится сзади, за моей спиной. И я задаю вопрос: каким образом может соединиться то, что я вижу, и то, что смогу увидеть, когда повернусь? Возникнуть в моей голове как целое? Это и есть философская постановка вопроса. Ведь мы всегда исходим в своих рассуждениях (в том числе и о власти) из какого-то уже целостного представления о мире. Но на каких основаниях? Как правило, мы над этим не задумываемся, а между тем это интересно. Что лежит в основе нашего возможного целостного восприятия мира? Идея гармонии, порядка? Но откуда сам этот порядок, характеризующий в таком случае и нашу собственную идентичность, то есть тождество нас самих с собой? Когда человеческая личность не распадается от знания того, что окружающий мир полон насилия, несправедливости и обмана.

Древнегреческие философы назвали когда-то эту целостность бытием, полагая, что если человек попадает в ситуацию *апории* (логического затруднения, непроходимого места), то он может преодолеть ее только сам. Онтологически. Онтология — это учение о бытии. Так как счи-

талось, что апории, или мыслимые оппозиции, неразрешимые логически, могут каким-то образом разрешаться в душе человека, способной *держат* оппозицию. Или скажу несколько иначе, пользуясь другим философским понятием: когда в нас присутствует живое (не умершее в “букве”) сознание. Поскольку речь в данном случае идет не о том, что человек знает и видит конкретно, а о том, что понимается им в зависимости от *сознания* видимого в момент рефлексии. И тогда термин “сознание” подсказывает нам, что знания о предметах внешнего мира мы получаем только благодаря некоей особой коммуникации с чем-то невидимым, которое едино и неделимо.

Но пока оставим это и обратимся к другому, более близкому к теме власти примеру.

Как известно, с определенного момента в европейской истории существуют два начала человеческого общежития: интересы государства и интересы личности. Тоже апория, точнее, противоречие, разрешая которое европейцы и создали в конце концов современную форму демократии, или форму своего осознанного участия в общественных, гражданских делах. Такую, когда государственные интересы не подавляют личные. Так как же появилась эта демократия? И при чем здесь, казалось бы, отвлеченная от подобных дел философия?

Напомню, что появление философии специалисты связывают обычно с мифом. Она зародилась на фоне мифологической традиции примерно в VI-V веках до нашей эры. А до этого профессиональной философии не было. Существовала представленная в образах мифических существ и в соответствующих ритуалах уходящая в глубь тысячелетий традиция коллективного мышления. Тогда как появление философии — случившийся акт уже датируемой независимой мысли. Это поистине историческое событие (но не в смысле только хронологии!), которое в дальнейшем будет воспроизводиться на собственных основаниях.

И при этом, на что я также хотел бы обратить внимание, философия отличается от науки, хотя наука, как из-

вестно, тоже ассоциируется у нас со словом “проблема”. Ведь, например, проблема: что представляет собой окружающий нас мир. И нам лишь кажется, что проблемы существовали всегда. А на самом деле, чтобы что-то стало проблемой, как говорил мой друг и учитель Мераб Мамардашвили, нечто должно быть *непонятно*, и нередко он задавал студентам такой вопрос: каким же должен быть мир, чтобы о нем надо было философствовать и его изучать?

Следовательно, мифический мир — это мир, некогда освоенный и для носителей мифа понятный, а когда возникают проблемы, появляются философия и наука. Повторю еще раз: до философии — все понятно, так как в мифе работают внеличные структуры сознания, а философия и наука открывают и вносят в мир непонятное, поскольку появляются личностные структуры. И тем не менее это разные области знания. Если учесть, что наука *решает* свои проблемы (и этим она отличается от философии), а философия проблем не решает, а эксплицирует и обсуждает фактически одну постоянную для нее проблему: целостности мира и человека. Или задает всякий раз новый, современный горизонт ее видения. Поэтому постараемся все же, исходя из сказанного, ухватить нашу “целостность”.

Отвлекаясь от конкретно-исторического контекста философских рассуждений и имен известных философов (поскольку это увело бы нас в сторону), задумаемся над следующим. Можно ли помыслить *то*, чем мыслишь о том, что “впереди” и что находится “за спиной”? Очевидно, нет, так как мысль *уже* подумалась, и в тот момент, когда она думалась, мы не могли “выйти из мысли”. Если “вышли”, то наверняка появится другая предметная мысль. Кстати, античные философы, расставаясь с мифологией впервые (почему — тоже вопрос), как раз и стали размышлять над такими вещами, формулируя свои знаменитые и гениальные апории типа: “Летит стрела или стоит?”, “Догонит Ахиллес черепаху или не догонит?” Ну, конечно, догонит, скажет читатель. Но ведь речь в

данном случае идет не о физическом движении и скорости, а о мысли. А мысль “подумала” об Ахиллесе и затем о черепахе (или наоборот), или о “догонит”. Математическое понятие скорости появится позднее, на основе представления именно о разных, дискретных актах мысли и их комбинации в пространстве логического мышления.

То есть я хочу тем самым сказать, что наше переживание целостного представления о мире неизбежно связано с сознающей мыслью, которая хотя и неделима, но одновременно дискретна, что и составляет для философа проблему ее удержания в определенной последовательности.

Чисто технически, на уровне философского анализа и рассуждения это достигается с помощью так называемой “чистой мысли”, которая тоже, конечно, является мысленным предметом, но специфическим, ибо лишена эмпирических привязок. Она ни о чем. Это некая абсолютно идеальная, корректирующая абстракция, имеющая смысл только в философии. А в других областях знания и в самой жизни? В жизни, как известно, мы также ориентируемся интуитивно на идеальные представления или символы добра, красоты, истины, общественного блага. А в области науки, математики например, пользуемся понятием числа, в физике — понятием движения (“все движется”), в искусстве — понятием формы и так далее. Все это абстракции, и очень важные. Однако здесь существенно следующее. То, что переживается нами на уровне целого (ввиду включенности в него), — это наше *живое состояние*, а то, что выражается с помощью языка, является *понятием*. И провести четкую границу между живым состоянием мысли и понятием, когда оно уже существует, практически невозможно. Мысль можно “ухватить” лишь в момент удивления, восторга (с чего и начинается философия), когда она обретает предметный или образный *смысл*, который мы начинаем переживать только после того, как что-то понимаем. И все это, повторяю, происходит мгновенно, когда нельзя “выйти” из самой мысли. После того как она случилась, — да, мы можем это описать, реконст-

руировать, как бы растягивая мгновение чистой мысли во времени. Вводя соответствующие понятия (причем у разных философов они могут быть разные), заявляя об известном тождестве бытия и мышления, о том, что одно состояние мышления, связанное с бытием, может стать в свою очередь условием других человеческих состояний и так далее. Однако это уже профессиональный язык, высказывание, а я обращаю внимание именно на живое событие мысли, где рождаются смыслы, несущие понимание формы, истины, закона, порядка или целостности, как некоего их объединяющего терминологического начала. Поскольку представление о них так или иначе связано с актом нашего целостного (бытийного) переживания мира, тождественно ему. Ведь, например, математическая формула, физический закон или истина имеют (на уровне смысла) универсальное значение. Они для всех. И более того, если появилась, скажем, идея истины, то появляется понятие заблуждения, но не наоборот.

Таким образом, после сказанного, на первый поставленный вопрос о целостности я бы ответил так: то, что должно было “каким-то образом” соединиться, уже соединилось в нашем чувстве целого. Мы видим мир всегда по частям, состоящим из бесконечного числа различий, несоответствий, крайностей, противоречий, проблем, а понимаем (не замечая этого) исходя из непостижимого чуда целого. То есть продолжая тем самым оставаться фактически в рамках неотрефлексированного религиозного сознания (от лат. *religo* — связывать; то есть связывающего нас с чем-то большим, чем мы сами). Из чего можно заключить, что каким-то опосредованным образом подобного рода размышления и помогают нередко человеку лучше понять себя и обустроить свою жизнь. Во всяком случае интеллектуальный и политический опыт европейской истории Нового времени (к которому мы обратимся позднее) подтверждает это наглядно, начиная с эпохи освоения античного наследия. То есть в пору особенно на-

пряженных философских исканий и тесно связанных с ними научных и технических изобретений и открытий, породивших в итоге промышленную революцию и одновременно серию социальных революций и изменений в экономическом фундаменте общества. Так что *современная* западная демократия и *современный* рынок появились не на пустом месте.

Мы же, выйдя из прошлого, только в последние годы воочию убедились в том, что реальная история — это неизбежное проявление и выход наружу всего, что есть в человеке. Его глупости и ума, жестокости и доброты, подлости и геройства, хитрости и обмана, подозрительности и открытости. И фактически уже согласились с тем, что всему этому (борьбе страстей, удовлетворению честолюбия, амбиций, азарта) должно быть отведено место — на страницах независимой прессы, в средствах массовой информации, в стенах парламента, в сфере предпринимательства, искусства, литературы. А не только на трибунах стадионов, в театре или на кухнях, как это происходило в советское время.

Поэтому вернемся к вопросу об интересах государства и личности, поскольку все, что говорилось перед этим, относится скорее к человеку, а нас все же интересует общество, в котором у каждого человека, как сказал бы психолог, свой импринтинг, свое жизненное “первоначало”, связанное с автобиографией и своим представлением о “целостности”. И пока непонятно, каким образом государственное согласуется в таком случае с единичным (частным). Тем более что согласование противоположных интересов вовсе не предполагает профессионального знания философии и психологии. Читатель ответит, что оно определяется и регулируется законодательством. Согласен. Но ведь юридическая норма должна на что-то опираться, или чем-то поддерживаться. Должна быть первооснова. Кто обеспечит разработку и соблюдение юридических норм? Судебная власть? Но мы-то прекрасно знаем, что она сама может оказаться в зависимости от

другой власти и даже от власти одного человека. Как же выйти из этого замкнутого круга и добиться баланса интересов гражданина и государства?

Дело в том, что если мы не посмотрим на эти социально-правовые идеи — гражданина и государства — с точки зрения принципов (что вновь возвращает нас к философии), то достичь баланса, даже теоретически, нам не удастся. Какие же это принципы? Разумеется, этические, укорененные в религиозных истоках человеческой жизни. Назову их — с учетом того, как развивался европейский процесс ограничения абсолютной власти: свободное развитие личности и общественное благо.

Исходя из опыта и навыков философского мышления и не забывая о библейских заповедях, европейцы решили в какой-то момент, что мораль может быть только абсолютной, но выполнение ее требований, отношение к ней должно быть *относительным*¹. Повторяю, мораль — абсолютна, а наше отношение к морали должно быть сдержанным. Иначе на дорогу гражданской свободы и личной ответственности не выбраться. Все это я сейчас огрубляю и свожу к схеме, но суть дела, несомненно, в этом. Нравственность, или мораль, в качестве универсального закона начинает работать тогда, когда в обществе осознается необходимость и возможность ее ограничения, коррекции с помощью юридических норм. (По аналогии с законами природы, когда для их изучения начинает применяться математический аппарат, а законодательство, в сущности, такая же математика, но используемая при этом для анализа природы морали.) Ибо одно дело, скажем, зависть, преодолеваемая верующим человеком без помощи юриста, и другое — воровство или нарушение обязательств, от которых страдают другие люди и их интересы. И тогда они, естественно, стремятся их защитить и идут в суд, а не к священнику, не особенно надеясь на религиозные заповеди и “моральный закон”. Однако, отстаивая свои интересы, они по определению защищают при этом и моральный закон, так как начинают понимать, что честные отно-

шения в сфере бизнеса и компромисс в общественных, политических делах ведут не только к сохранению их благосостояния, но и способствуют развитию общественной солидарности и умножению общественного блага. И таким образом честность и доверие становятся фундаментом, опорой самого законодательства. Или можно сказать определеннее: они приобретают характер личной *чести*, возвращая Закону его религиозный, абсолютный смысл. Учитывая, что честь — своеобразный итог самовоспитания человека после второго рождения, а честность — эмпирическое понятие, вызревающее в сфере рыночных отношений и гражданской жизни.

Полагать, будто власть когда-нибудь станет нравственной (учитывая к тому же, что русская нравственность от слова “нрав”, а он у каждого человека разный), наивно. Все, кто пошел в политику или занимается бизнесом, руководствуются в наши дни явно не моралью, так же как их не интересуют и философские основы морали. Но — извлекая опыт — все мы как граждане обязаны понять, что вести свои частные дела и дела государственные гораздо выгоднее, опираясь на законы, в которых закреплено наше право на свободу. Не на волю, а именно на свободу.

Бизнес и политика, как показывает исторический опыт, всегда находились вне морали, они лежат в области права. Мораль при этом не исчезает, а переходит в другую сферу, в иное измерение. Поэтому я бы сказал так: наши нравственные чувства должны оформляться в виде правовых конституционных норм — не только личного поведения, но и соответствующих институтов.

Однако как быть, если само государство нечестно и принцип общественного блага подорван, а его институциональные основы были разрушены?

Известный знаток истории западного права Гарольд Берман, выступая в Московской школе политических исследований, как-то заметил, что Русская православная церковь, считая своим главой царя, “не возвышала авторитет божественного права в качестве высшего источника

права человеческого”². Я тоже думаю, что, пока мы не осознаем до конца последствий этого, любые наши усилия, направленные на защиту прав человека и демократизации, будут обречены. И в этой связи хочу обратить внимание на этимологию слова “власть” (полезно вспомнить, как к ней относились в прошлом).

В “Словаре русских синонимов” Н. Абрамова (он был издан в начале XX века) читаем: “*Власть* — владычество, господство, держава, сила; могущество, полномочие, право (полное); престол, царство; верховенство, начальство, бразды правления”. А вот синонимический ряд слова *право*: привилегия, льгота, преимущество, прерогатива, монополия. И, наконец, синонимы к слову *править*: управлять, заправлять, направлять, водить, предводительствовать, вертеть, ворочать, помыкать, заведовать, распоряжаться, руководить, командовать, хозяйничать...

Как видим, в современном русском языке (в отличие от английского или французского) термины “власть” и “право” сохраняют преимущественно материальный, эмпирический смысл *господства, насилия, привилегии*. И поэтому же, несмотря на некогда “божественное происхождение” царской власти (о чем свидетельствует слово “государство” — дар Господа), общественное мнение в России с момента своего появления в XVIII веке всегда относилось к ней с недоверием, страхом или враждебно.

А теперь обратимся к другому слову — латинского происхождения — *патриа*. Что такое патриа? Это родина, земля отцов, наследуемая вотчина, то есть слово, близкое по значению к термину “власть”, владение. Или к слову “собственность” — тому, что получено в наследство, но уже в юридическом смысле слова. И посмотрим на нашу сегодняшнюю действительность под этим углом зрения. Посмотрим, принимая во внимание, что она явно изменилась, так как исповедовавшие еще недавно идеологию интернационализма российские коммунисты превратились в наши дни фактически в национал-социалистов, а сторонники рыночной экономики стали патриотами и также рас-

суждают о национальных интересах и безопасности России. Спрашивается, почему? Потому что работает *внутренняя форма* слова. Мы живем в языке, а язык и слова, на что обратил внимание еще Вильгельм Гумбольдт, имеют внутреннюю форму, и люди используют их смыслы, порождаемые или индуцируемые именно формой. В данном случае — внутренней формой слов “патриа” и “власть”, которую коммунисты потеряли и считают, что незаконно, забыв, видимо, что столь же незаконно в свое время захватили ее. И тем не менее коммунисты претендуют на утраченное и на якобы восстановление традиции. А другие — патриоты новой России, — обретая собственность и власть, тоже претендуют в свою очередь на восстановление исторической традиции. Но я уверен, что сегодня, когда общество все еще расколото по принципиальному вопросу об отношении к собственности и власти, скорее правы сторонники экономического реформирования России, стремящиеся к созданию институтов правового государства, в котором не будет места классово приватизируемой морали и станет соблюдаться и править Закон. Или, другими словами, когда наше возможное возвращение в историю будет сопровождаться помещением себя во все-связь однажды открывшегося религиозного смысла Закона, в рамках которого законодательство является лишь средством удержания этой связи. То есть при условии живой человеческой формы следования ему.

Поясню только что сказанное. Обычно мы говорим и судим о власти в терминах “справедливая” — “несправедливая”, а о человеке, что он, например, добрый или недобрый. И соотносим добро и справедливость, как правило, с их наглядным, эмпирическим проявлением, полагая, что они существуют подобно материальным предметам. Хотя на самом деле — это искусственные явления (от старославянского слова *искусъ*, — произведенные человеком в состоянии духовного искушения или испытания себя перед лицом Бога; ср. латинское слово

art — искусство, опыт, эксперимент). Сошлюсь на пример такого искусства.

Вот перед нами стол — он деревянный. Это его атрибут, неотъемлемое свойство, определение. Его природа деревянности не изменится ни завтра, ни через год, она постоянна. Тогда как *доброта* не вытекает из биологически неизменной природы человека в качестве определения человечности. Для ее поддержания необходимо усилие, она должна подтверждаться и устанавливаться, как и справедливость, всякий раз заново. Или, по выражению древних, “вторым рождением”, поскольку первый раз мы рождаемся как биологические существа и лишь со временем и в нас может родиться личность. Ибо “не от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились” (Иоанн 1, 13). А иначе все останется на уровне животных инстинктов и мы никогда не узнаем, зачем и почему появились на этот свет. Ведь если бессмысленна смерть и людей можно убивать, то бессмысленна и жизнь.

Долгое время наша страна была атеистической, но присущее людям переживание бесконечности Вселенной и целостности мира от этого, конечно, не исчезло. Бывают состояния, особенно в юности, которые мы испытываем, не извлекая из них смысл, и поэтому нам часто кажется, что мир существует сам по себе, а мы сами по себе. Тогда как в человека заложено, несомненно, нечто, незримо связывающее его с миром, некое космическое чувство целостности, как раз и подсказывающее нам возможность ненасильственной организации общественной жизни.

Духовное единство мира не предполагает деления на “правых” и “левых”, в нем нет “верха” и “низа”. И именно поэтому историю нельзя начать сначала. В нее можно только войти, став наследниками уже существующей традиции.

Современная демократия, как и дружба — я сознательно провожу эту аналогию — это особые явления в человеческой жизни. Ведь что такое настоящая дружба? Как выражался еще Платон: “Наличие дружбы — причина благоденствия государств, отсутствие же ее ведет к обратному”.

Это — “свободный выбор сходной жизни; доброжелательное общение”³, когда люди принимают друг друга такими, какие они есть. Без страстного желания обладания, зависти, каких-либо подозрений. С другом можно помолчать, можно разговаривать, можно знать о всех его недостатках, но его принимаешь целиком. Дружба держится только на этом. А когда начинаются претензии или обиды, вражда — все кончается. И в основе демократии (вспомним рассуждение философа о “радости”), лежит, в сущности, сходная мыслительная структура, она появляется благодаря достижению между людьми компромиссов, доверия, взаимопонимания, солидарности. Человек — эгоистическое существо с животными, биологическими потребностями, которые облагораживаются лишь вторым рождением и воспитанием, после появления в истории в том числе и такого инструмента, как законодательство. Так как давно известно — “человек, живущий вне закона и права, наихудший из всех”⁴.

Следовательно, демократия предполагает (помимо морали) еще и юридическую защиту каждого из нас от наших же эгоизмов, насилия, собственнических инстинктов, страстей. Исторический опыт свидетельствует, что законодательство — единственный инструмент, который позволяет в условиях свободы упорядочивать сферу человеческих отношений в рамках гражданского общества и правового государства.

Власть, поскольку она неизбежно вовлекает в свою орбиту миллионы людей, самая сильная человеческая страсть и самая опасная в современном мире.

В свое время в кругах советской интеллигенции сформировалось устойчивое представление, что с падением существующей власти в стране могут быть решены чуть ли не все проблемы, относящиеся в том числе и к сфере морали. Оказалось, однако, что выбраться из пропасти насилия непросто.

Политика и искусство возможного

Только внимательно взглядываясь в знаки нового, спрашивая себя о том, что происходит с формированием и развитием современной демократии... мы имеем некоторый шанс измерить политическое, как другие смогли это сделать в прошлом.

Клод Лефор. Политические очерки

В середине девяностых годов наши журналисты и политологи занимались активным поиском национальной идеи, явно руководствуясь искренним желанием вернуть России былое величие и помочь власти выйти из кризиса. Тогда как на самом деле они занимались социальной алхимией, что, по меньшей мере, странно.

Невольно вспоминаются в этой связи средневековые споры о проблеме “первотолчка”, когда вместо физического изучения движения апеллировали к его божественной причине.

“Любопытно, — замечает по этому поводу историк и философ науки Александр Койре, — две тысячи лет назад Пифагор объявил, что число является сутью вещей, а согласно Библии, Бог основал мир на “числе, весе, мере”. Все это повторяли, но... по крайней мере до Галилея никто не воспринял этого всерьез. Никто не попытался... пойти дальше неточного использования в практике повседневной жизни числа, веса и меры... чтобы сделать все это элементами точного знания”¹. И только после того как начались такие исследования, заключает автор, появилась физика как наука.

Мы же, судя по всему, как некогда средневековые схоласты и алхимики, продолжаем и сегодня искать в сфере политики идею некоего “первотолчка” и “философского камня”, полагаясь при этом на догматически восприни-

маемые представления и формулы, об одной из которых и пойдет речь дальше.

Итак: *политика* (то есть стремление людей к достижению определенных целей и защите своих интересов) как *искусство возможного*. Знакомая для многих фраза “политика — это искусство возможного”, в которой я сознательно разделил слова союзом *и*, чтобы тем самым — уже в названии темы — разорвать устоявшуюся смысловую связь. Так как считаю, что она позволяет оправдывать любую политику.

Или скажу определеннее: с помощью этой формулы можно оправдать любую власть, любой способ правления. Приведу два известных примера.

Первый — как к этой формуле Клаузевица, работы которого он читал, относился Сталин². Полагая, что цель оправдывает средства, он стремился, как известно, к максимальному усилению репрессивного аппарата своей личной власти.

И второй пример — Леонид Брежнев, призывавший своих соратников по партии “не раскачивать лодку”, так как был уверен, что именно в этом состоит искусство политики. Однако, к чему привела такая политика, тоже известно. Сейчас мы называем эпоху Брежнева эпохой застоя: это время продолжавшегося насилия, расцвета коррупции и, как выражаются экономисты, появления бюрократического рынка в России. То, что произошло позднее, естественное следствие всего предшествовавшего.

То есть тем самым я хочу сказать, что при всей привлекательности популярной формулы, если в ней и есть какой-то смысл, а он в ней, безусловно, есть, то стоит все же разобраться, что значит “политика — искусство возможного”. Обратимся сначала к слову “искусство”.

Казалось бы, ясно, искусство — это мастерство, интуиция и даже хитрость. Если мы откроем “Словарь древнерусского языка XI–XVII веков” (вып. 6), то обнаружим, что это понятие образовалось, как я уже говорил, от старославянского слова *искусъ* — опыт, испытание, искуше-

ние, соблазн — перед лицом Бога. Испытывая страх либо страстное желание, человек когда-то явно понимал, что в этом состоянии важно контролировать себя. Отсюда и соответствующий синонимический ряд к слову *искушение*: проверка, знание, умение, опыт.

В дальнейшем эти его исходные значения перешли в русский язык в область педагогики, а затем — уже при советской власти — искусство, как его определяли марксисты, стало “одной из специфических форм общественного сознания”. Как, впрочем, и *наука* — другая “форма общественного сознания”, не утратившая в качестве понятия исходного значения и потому столь же эффективно использовавшаяся в целях коммунистической пропаганды. Если мы посмотрим в названный словарь (вып. 10), то увидим, что это понятие образовалось от слова *наука* — наставление, назидание, научение. Чему? Чтению и пониманию Библии. Замечу, кстати, что в европейской средневековой культуре сходное значение имело слово *схоластика* — церковная школьная дисциплина, опиравшаяся на авторитет богооткровенных истин, а с появлением национальных языков оно было вытеснено и появилось новое понятие — *scientia*, включающее в себя физический эксперимент и математические расчеты. А затем, когда стали размышлять о предпосылках собственно научного знания, появилась философия науки. Таким образом, в Европе шла постоянная рефлексия как над опытом человеческой жизни в целом, так и относительно занятий человека в области науки, искусства, религии, права и их роли в истории. В русском же языке слово “наука” сохранилось, и внутренняя его форма отомстила, когда марксистская идеология превратилась в Советском Союзе в единственно верное учение. Так как отсутствовало то, что можно назвать в данном случае философским размышлением о научности науки.

Но вернемся к понятию искусства в нашей формуле и попробуем все же определить его. Очевидно, и в данном случае под искусством имеется в виду некий способ или

навык собирания человеком себя во имя достижения какого-то мастерства и внутреннего порядка, чтобы мог появиться порядок внешний. Пока остановимся на этом. И посмотрим на второе слово — “возможного”. Почему “искусство возможного”? Видимо, прежде всего потому, что эта формула подразумевает некую невозможность. Политика есть искусство возможного в условиях или в ситуации *невозможного*. Иначе, без этой добавки, согласитесь, изречение не совсем понятно. Смысловая нагрузка явно находится где-то здесь — в зависимости от того, как мы относимся к ситуации невозможного, как мы это понимаем. Тут и завязываются все узлы нашего взаимоотношения с политической реальностью, включая и нашу способность грамотного размышления о том, что такое политика и для чего она существует.

Значит, интересующая нас формула должна выглядеть так: политика — это искусство возможного в условиях невозможного, когда мы зашли в тупик (апорию) и ищем выход. Надо что-то делать, но что? Формула гласит: политика — искусство возможного. Возможного достижения согласия между властью и обществом? Между взаимоисключающими интересами? Поскольку речь идет о политике, я ставлю эти вопросы. Что значит политика как искусство возможного в условиях нынешних российских реалий?

Я уже говорил о социальной алхимии и национальной идее и хочу снова вернуться к этому. Ситуация невозможного неизбежно порождает в обществе, наряду со страхом неопределенности, мечтательное стремление к некоему идеалу, совершенству. По традиции, заложенной в нас церковным представлением о “православном царстве”, мы все еще нередко думаем, что существует некое идеальное общественное устройство — справедливой власти, добра, истины, и все это, как теперь принято, называем ценностями. Но как в таком случае определить эти ценности? Что такое ценность в контексте политики — с ее конкрет-

ными интересами? Безусловно, отношение к идеалу. Не сам идеал, а именно *отношение*. Отношение к тому, как я уже отмечал в другой связи, что в действительности недостижимо, но полагается при этом существующим. То есть явный парадокс, противоречие. Как бы что-то не существует, но оно есть. Некая утопия — несуществующее место, о котором мечтаем и в которое начинаем слепо верить, считая, что оно существует или может существовать. И в результате, как показывает исторический опыт, когда, мечтая (или веруя), начинаем действовать — чем это оборачивается? Социальной алхимией. Поскольку незаметно происходит подмена или превращение воображаемой мечты в орудие действия. То есть в самую натуральную алхимическую смесь. Что, собственно, и произошло в России в начале XX века, когда в своей массе люди поверили в “несуществующее место” как в существующее и тут же появился человек, который охотно повел их в это место. Ибо накопилась критическая масса желающих, готовых оправдать любые действия, любую политику искусства возможного. Так что, я думаю, для нас это реальная проблема и сегодня: не забывать, что между понятием (национальной идеи, правового государства и т.д.) и живой мыслью, свидетельствующей о реальности, есть некая невидимая граница, связанная в момент отношения к идеалу с актом рефлексии. Когда само отношение требует выяснения разумных оснований для действия.

Чтобы не дать себя обмануть, не попасть на крючок идеала и не вести себя перед ним, как кролик перед удавом, ясно, что нам надо измениться в мышлении (не в мысли!), учитывая, что все слова уже есть. А именно — не полагаться в кризисных ситуациях на уже существующую в культуре и якобы *разрешающую* форму выхода из них. Потому что сама российская ситуация и воспроизводит такую форму — силовую, эмоционально-психологическую, языковую, — упакованную в социальном теле, в нашей голове, логических связках, и на повторяющуюся ситуацию мы реагируем, как говорится, по привычке.

Названная проблема предполагает, следовательно, безусловный запрет на натурализацию символических, идеальных понятий. То есть таких, которые не указывают на какой-либо конкретный предмет, в них нет эмпирического содержания. А если оно появляется, то предполагает определенную культуру понимания и интерпретации, разъяснения. *Поэтому* я настаиваю на адекватном прочтении формулы об искусстве возможного. Ибо в ней есть не только сугубо практическая сторона, но одновременно философская, которая политиками, предпочитающими сегодня иметь дело с технологиями, как правило, полностью игнорируется. Причем в том числе и на Западе, с которого, как известно, мы многое пытаемся копировать. Но на Западе для этого (помимо сказанного, в частности, о научности науки) есть и другое оправдание: там уже не теоретизируют особенно о таких вещах, потому что общество прошло эпоху секуляризации. По аналогии: если человек продолжительное время тренировал свое тело, чтобы стать мастером, он может забыть о тренировках со своим наставником и полагаться на приобретенные навыки и умения. То есть, выражаясь фигурально, самостоятельно практиковать сложность жизни, не нуждаясь в опеке. В России же мы этому пока не научились. У нас максимы Евангелия так и не вошли в гражданское правовое сознание. Причина этого — практически полное выпадение России после 1917 года из европейской истории и восстановление на этот раз уже тоталитарного, а не просто крепостного режима в стране.

Остановимся на этом.

Ведь что на самом деле произошло в России еще до катастрофы 1917 года, когда Александр II отменил в 1861 году крепостное право, существовавшее на протяжении столетий? Принимая во внимание, что наше сегодняшнее топтание на месте тоже обусловлено неразвитостью правовых отношений в сфере собственности и отсутствием у населения навыков гражданского, независимого мышления. Чем и объясняется всесилие бюрократической власти, за-

ведомо опирающейся в этих условиях на когда-то сложившиеся (причем не только советские) ментальные стереотипы и схемы массового сознания. Пробудился ли в то пореформенное время в стране интерес к общественной и частной жизни человека? (Как известно, это разные сферы, требующие согласования при демократии.) Пробудился и тут же принял своеобразную направленность, например, благодаря Достоевскому и Толстому — нашим национальным гениям, провозгласившим публично о существовании якобы особой русской души. Причем явно по психологическим причинам, но в данном случае это не важно. Потому что жить в стране постоянно “униженных и оскорбленных” и не видеть “униженности” было действительно трудно. Однако в результате произошла весьма характерная метаморфоза — *превращение пороков и недостатков российской жизни в достоинства* (то есть их психологическое оправдание). Достоевский тогда, в частности, с восторгом писал, что русский человек самый страдающий в мире, и фактически навязал нам это представление — ибо кто с ним будет спорить и в наши дни?

“Я думаю, самая главная, самая коренная духовная потребность русского народа — есть потребность страдания, всегдашнего и неутолимого, везде и во всем. Этою жаждою страдания он, кажется, заражен искони веков. Страдальческая струя проходит через всю его историю, не от внешних только несчастий и бедствий”³.

А Лев Толстой в свою очередь утверждал, что русский народ не нуждается ни в государстве, ни в законах, так как он ближе других народов к Богу. “Русский народ всегда иначе относился к власти, чем европейские народы. Русский народ никогда не участвовал в ней, не развращался участием в ней. Русский народ всегда смотрел на власть не как на благо, к которому свойственно стремиться каждому человеку, как смотрит на власть большинство европейских народов, но смотрел на власть как на зло, от которого человек должен устраниваться... Причина такого отношения русского народа к власти — я думаю — заключается в

том, что в русском народе больше, чем в других народах, удержалось истинное христианство”⁴.

Разумеется, приведенные высказывания, чтобы быть адекватно понятыми, нуждаются в дополнительном анализе для различения того, насколько в них было выражено личное мировоззрение, а насколько — общественное сознание. Однако и без такого анализа вполне очевидно: когда люди “рождаются” в этих смыслах, тогда проблема понимания окружающей жизни снимается фактически сама собой и нет необходимости в ее профессиональном анализе, согласовании партийных интересов, существующих разногласий, политических позиций. Ведь главное понятно и так.

Как отмечают авторы социологического исследования “Самоидентификация россиян в начале XXI века”⁵, в России в настоящее время реанимируются два старых мифа о русском народе и оба они свидетельствуют о неготовности российской элиты управлять свободными людьми. *Миф первый* — о народе-богоносце, будто бы обладающем духовными качествами, которые позволяют ему претендовать на некую особую роль в мировой истории. *И второй миф* — о “народе-овоще”, состоящем из пассивных и страдающих людей; у него отсутствует инициатива, и, следовательно, он нуждается в “окучивании” посредством технологий пропагандистского обмана и политических механизмов “управляемой демократии”. Предполагается, что только при такой опеке народа со стороны власти можно ввести его в современную рыночную экономику, к которой он якобы исторически не готов и которую отторгает.

Иначе говоря, в России требовался (и требуется) собственный труд мысли, а опыт его не был найден.

Так каков же выход и существует ли он вообще, если учесть действительно присущее нам чувство “особости” и одновременно нашу беспомощность перед проблемой “взаимного приспособления”?

Опять же в порядке сравнения: английский социальный философ Джон Стюарт Милль, например, считал в

XIX веке, что согласование частных и общественных интересов людей является *практической*, а не теоретической задачей. И то же самое повторяет в наше время американский философ Ричард Рорти, переформулировав проблему. А именно — вводя различие между моралью индивида, стремящегося к самосовершенствованию, и публичной моралью взаимного приспособления. По его мнению (что лишь подтверждает сказанное выше о последствиях секуляризации), в сфере публичной морали на современном Западе больше не нужна теория, а требуется конкретная работа по обеспечению того, чтобы принципы либеральных демократий распространялись в равной мере на всех⁶. Сходную или близкую к этому позицию занимал, как известно, и Карл Поппер, призывая европейцев в условиях современной демократии уделять больше внимания политическим технологиям.

“В своей книге “Открытое общество и его враги” я предложил рассматривать в качестве основной проблемы рациональной политической теории совершенно иной вопрос... В противоположность старому, новый вопрос представляет собой чисто практическую, почти техническую проблему”⁷.

Перед нами же, кроме задач практической политики, продолжает стоять проблема осмысления и анализа причин и последствий нашей интеллектуальной неукорененности в демократических принципах.

На одну из таких причин я уже обращал внимание, когда говорил, что реальная проблема раскрывается в зависимости от того, как выстраиваются у людей отношения с идеалом. Посмотрим теперь на эту проблему с позиций философии.

С точки зрения философа, идеал — это феномен сознания, появляющийся на уровне онтологических абстракций порядка. Когда можно сказать, что если мы что-то понимаем, то *уже* понимаем, то есть до всякой теории, в силу интуитивного запрета на натурализацию абсолют-

ных понятий. А вот если задумаемся, почему и как это происходит, то возможна и теория, чтобы объяснить этот таинственный акт человеческой коммуникации. Поясню сказанное философским рассуждением.

Допустим, мы видим дом. Но если вдумаемся, видим ли мы его в действительности, то окажется, что не видим. То есть мы можем видеть всякий раз лишь какую-то часть дома — его стены, крышу, двери и так далее. И тем не менее мы говорим, что видим *дом* (и когда общаемся, употребляя это слово, понимаем, что речь идет о доме), — по смыслу самого термина, по законам существования нашего языка и его мысленных предметов, которые в языке (или языком) выражаются, когда все существует только целиком. И вот то, что мы видим, не видя, и есть, как сказал бы Платон, форма или *идея*. Бытийствуют только идеи. Не в том смысле, что существуют какие-то бесплотные призраки, называемые идеями, а именно в смысле их существования как *бытия* существующего. В смысле горизонта возможностей нашего рассуждения о такого рода мысленных образованиях. Когда принимается во внимание, что видение нами стены и угла дома, на основании чего мы заключаем, что видим дом, живет по законам восприятия и его *научного исследования*, а утверждение, что мы видим дом, хотя физически видим только стены и никогда целиком его не увидим, живет по законам *философского понимания*.

Но это еще не все, поскольку философский акт в принципе разворачивается на уровне *рефлексии*. Это еще одно понятие, которое я уже употреблял и без которого в данном случае трудно обойтись, если мы хотим понять, что такое мысль. Почему? Потому что мысль и то состояние, когда она случается как уникальное событие человеческой включенности в мир порядка (или космической гармонии), помыслить одновременно самому мыслящему невозможно. Но, переживая это состояние, античные философы когда-то (расставаясь с мифологией) и пытались его эксплицировать и описать. По сложившейся тради-

ции его называют обычно трансцендированием, то есть устремлением человека к чему-то поверх и помимо его ситуации, которую он воспринимает и которая на него воздействует. Человек в таком состоянии (умозрения, медитации, рефлексии) *трансцендирует* себя — здесь и возникла проблема. Ибо если есть трансцендирование, то, казалось бы, должно быть и *трансцендентное* — где-то вне человека существующее что-то — в виде, скажем так, некой наглядной сущности. Но дело в том, говорит философ, что к этой на самом деле идеальной и человекообразующей сущности еще нужно прийти. А пока слово “трансцендентное” мы не имеем права употреблять, так как трансцендирование означает лишь, что человек, находясь в подобном состоянии, превосходит (или выходит из) себя. А как можно это описать? Как можно вообще выйти из себя? Своей же мыслью, которой мыслишь? На какую точку для этого нужно встать? И Платон — вопреки распространенному мнению, что у него была якобы теория идей в натуралистическом смысле слова, дающая повод называть его чуть ли не первым идеологом тоталитаризма, — отвечал: да, человек не может выйти из себя (я реконструирую его ответ).

То есть нет такой точки, на которую можно было бы встать и со стороны посмотреть на себя. Повторяю, в тот момент, когда человек мыслит. Ибо есть трансцендирование, но нет трансцендентного. Хотя при этом явно присутствует действие в человеке какой-то силы (мысли), которую можно представить в том числе и в виде стрелы, задавая вопрос: стоит стрела или летит? Однако приписывать ей цель и направленность, что мысль направлена на какой-то *предмет*, мы не имеем права. Как не имеем права и представлять ее в виде зеркала. Что она якобы что-то в этом случае отражает.

Значит, можно находиться в состоянии трансцендирования, но занять некую позицию и рассмотреть, увидеть трансцендентное — невозможно. Вот здесь и появляется знаменитая проблема рефлексии, по поводу которой фи-

лософы говорят следующее. Мы имеем субъект и имеем какую-то деятельность трансцендирования, и эта деятельность (в которую трансцендентное включено имманентно, скрытно) может быть ухвачена только актом *сознания*, на уровне рефлексивного высказывания о том, что содержится в трансцендировании. У Платона это рассуждение проводится в форме теории “воспоминания”. Трансцендирование можно только дублировать: оно происходит спонтанно (в виде озарения) и появляется его рефлексивный дубль, который воспроизводится на уровне языка.

Следовательно, нельзя описать трансцендирование со стороны, но можно задать его *сознание* (Кант называл его трансцендентальным, чистым сознанием, в отличие от эмпирического). И это сознание является тем материалом, из которого строятся философом действительные или истинные понятия о вещах внешнего мира, когда “истина ни на чем не держится, но зато держит все остальное”⁸. Ибо истина изначально коммуникативна, она есть то, что нас объединяет. А анализ сознания есть орудие философствования и понимания. Когда, согласно русской пословице, видит око (физически) далеко, а ум еще дальше.

Сознавать — значит, вести себя со знанием дела, *сознательно*. Так, казалось бы, доступно и просто разрешил когда-то сам язык вопрос о сознании, соединив в этом слове значения двух слов: “знание” и “состояние”. То есть факт определенного вербализованного человеком знания о мире с неким состоянием, в котором оно получено. Как, например, мы можем нечто увидеть и создать, что невозможно на первый взгляд даже представить? Ведь все, что нас окружает сегодня, — дома, машины, предметы и вещи домашнего обихода, произведения искусства, демократические институты, Интернет, — все это было невидимым и когда-то не существовало. Так как же это появилось и продолжает появляться? На каких основаниях?

Подобный интерес к познанию как загадке проявления именно сознательной, творческой деятельности человека наблюдается в наши дни повсеместно. Причем, ес-

ли представителей естественных наук интересуют в этой связи преимущественно технические аспекты “работы сознания”, что диктуется потребностями развития таких отраслей современного производства, как микроэлектроника, информатика, биотехнология и т.д., то философа — прежде всего предпосылки научно-технических достижений, а также последствия, к которым может привести их развитие в будущем.

В подавляющем большинстве люди, естественно, обладают “нормой” сознания, но это не значит, что оно существует в виде некоего материально локализуемого объекта. Иначе было бы трудно объяснить, например, стремление современных лингвистов ввести в аппарат исследования так называемый первичный метаязык описания. Сознание проявляет себя в *мета*физическом пространстве языка и совместной деятельности людей.

Вот такая непростая теория мышления о сознании и мысли, которая, на мой взгляд, помогает тем не менее понять природу человеческой коммуникации. Или то, что в упакованном виде содержит человеческий язык — его гений. Акты нашей мысли дублируют реальность, но при этом важно не забывать, что сама мысль требует очень деликатного с ней обращения. А иначе мы выпадаем из истории, в которой по определению должно быть представлено в осмысленном виде то, что есть в человеке, присуще ему — не только на уровне языка нашего повседневного общения.

Таким образом, речь в данном случае идет о плодотворных тавтологиях типа “добро есть добро”, “истина — истинна”, “свободный человек — свободен” и так далее. Потому что иначе, по-другому, эти универсальные ценности (в качестве символических понятий) неопределимы. Тогда как несвободу и зло можно определить и объяснить исходя из тех или иных причин. А именно — стечением обстоятельств, человеческой психологией и т.п. А если мы задумаемся над определением добра, то никогда не объясним его, исходя из причин и психологии, так как никакие

причины здесь не действуют. Добро недоказуемо! Оно существует в мире не потому, что какой-то человек совершил добрый поступок, а потому что он совершается на собственных основаниях. И поэтому мы верим в добро. Это и есть онтологическая абстракция порядка.

Или другой, более близкий к нашей теме пример. Если мы подумаем о государстве, то неминуемо интуитивно подуманное нами будет включать в себя и представление о его правовом характере. Так ведь? Хотя тут же мы можем сделать вывод, что в России такого государства не было. Но это вовсе не значит, что в тот момент, когда мы думали, мы соотнесли свой вывод с идеалом, который в виде некоего трансцендентного, но вполне конкретного образования якобы находится где-то вне нас. Отнюдь нет. Идея правового государства соразмерна человеку. Иначе мы не стремились бы к справедливости в наших общественных делах.

И, наконец, последний пример. Известно, что в природе нет идеально прямых линий, кругов, идеальных треугольников. Это абстракции, оперируя которыми и используя математический аппарат ученые стремятся понять физические законы. А общественный договор, или контракт, который, если верить Руссо или Гоббсу, якобы достигим в человеческой истории? Верить, что, создавая государство, люди в какой-то момент действительно могут договориться не воровать, не обманывать друг друга, не совершать преступлений, чтобы гарантировать тем самым свое неотъемлемое право на личную жизнь и собственность. Известная теория по поводу появления правового государства. Но опять же, если мы это понимаем, то *уже* понимаем, до всяких экскурсов в историю. Тем более что тот же Руссо знал об этом и писал, что существовавшие в истории государства возникали не в результате договора, а путем насилия. И вся проблема состоит именно в преодолении, ограничении насилия, которое, как показывает наш отечественный опыт, вовсе не исчезает оттого, что подписывается очередная бумага о согласии.

Значит, мы все-таки чего-то действительно не понимаем или не хотим понимать в самом существе проблемы “искусства возможного”. И это накопившееся непонимание, возвращаясь рикошетом, постоянно парализует нашу политику и власть и, как следствие этого, вызывает к ней недоверие, а порой и ненависть практически всего населения. Как это произошло в 1917 году, после чего возник, казалось бы, новый режим, но на традиционном фундаменте самовластия и началось воссоздание, уже на ином уровне, тотальности (с применением старых приемов политического сыска и с использованием специалистов царской охраны) — института тайной полиции, а также практики бессудных тайных расправ с потенциальными и мнимыми политическими противниками и со всеми недовольными. И “всех их принимал ГУЛАГ — быстро возрожденная каторга, которая была изобретена Петром Великим”⁹.

Так где же выход? Или, как говорили в старину и повторяют по сей день: если есть Бог, то почему в нашей стране царствуют зло и страдание? Потому что мы не думаем. Ведь ум предполагает метафизическое усилие, тогда как глупость, как и ненависть, рождаются произвольно, под влиянием психологических причин и следствий.

Следовательно, Бог — это не только некое идеальное представление о Его присутствии в мире, но и состояние человеческой души в момент трансцендирования и ее встречи с отсутствием Присутствующего, когда, по словам Канта, наше упование на Бога должно быть настолько полным, чтобы не оставалось надежды на Его участие в наших делах. А это трудно, гораздо легче и удобнее, как известно, полагаться на “авось”, совершая в результате неумные поступки, а потом расплачиваться за них, забыв, что надежда неразрывно связана с верой и любовью.

И то же самое фактически относится к монархии и республике. Это — умопостигаемые вещи, которые не разрешаются в реальной жизни в терминах идеала. Монархия, в частности, это не только “дар” свыше. Согласно

христианской естественно-правовой точке зрения, это суверенная форма общности народа, и ее цель — земное благополучие подданных, вмешательство в дела которых правомерно там, где этого требует *общее благо*¹⁰.

И в этой связи в заключение — о преемственности именно осмысленной государственной власти и политики в условиях либерализма. Если в результате проделанного анализа мы восстановили некогда забытый и утраченный смысл термина “государство”, если гений русского языка называет и монархию, и республику государством, то едва ли правомерно, на мой взгляд, ставить вопрос о том (а он нередко ставится), что более приемлемо и законно в российских условиях. Да, это разные формы правления, но цель их существования одна: поддержание общего блага. С одной лишь оговоркой: прежде, в царской России, к этому стремилась в отношении *подданных* сакральная власть, а в наши дни, когда провозглашены *гражданские и политические права и свободы личности*, это зависит от выборных органов власти. И значит, при республиканской форме правления, после того как президент избран и дал присягу, источник его власти не менее легитимен. Так как это происходит в публичном пространстве, в торжественный момент подтверждения верховенства Закона, что (в отличие от религиозного обряда “помазания на царство”) никому не принадлежит и не может быть затем “приватизировано” — даже президентом. И именно в этом публичном пространстве у нас есть сегодня возможность, разговаривая и вступая в дискуссии, прояснять утраченные смыслы в поисках национального общественного согласия. Но делать это надо, не прибегая к алхимическим рецептам, а используя уже существующий язык и опыт политологического рационального анализа (от лат. *ratio* — пропорция, мера; в данном случае между конечным и бесконечным или возможным и невозможным). То есть, другими словами, сядя за общий стол не только со своими коллегами, но и оппонентами и обсуждая общие проблемы, если мы действительно стремимся заложить основы современной демо-

кратии в России и считаем себя наследниками европейской цивилизации. А для меня это очевидно. И тогда нам будет легче создать то, чего мы хотим, опираясь на собственную традицию и учитывая собственные достижения и недостатки, соизмеряя и сопрягая возможное и невозможное.

“Культур много, а цивилизация одна”, — мудро заметил как-то Мераб Мамардашвили. Конкуренция в современном мире будет продолжаться, это очевидно. Принцип “производство ради производства”, “экономика для экономики”, как и формула “искусство для искусства”, ориентирующие современные культуры на эффективность “любой ценой”, не исчезнут. Свобода порождает только свободу. И именно поэтому общение, взаимный обмен информацией и контакты между людьми возможны. Все это и есть цивилизация, которая “старше нашего государства”¹¹. Только общаясь, мы начинаем жить в цивилизованном мире. Или, другими словами, в открытом обществе, которое не имеет формальных границ.

Повторю еще раз: умение практиковать сложность жизни, включающее в себя познание ее духовных философских предпосылок, — основное условие развития демократической культуры в России, когда конкуренция и солидарность не исключают, а взаимно дополняют друг друга, открывая перспективы для более широкого сотрудничества, диалога, реформ и интеграции нашей страны в мировое сообщество.

Для России сегодня главный вопрос — возможно ли в ней появление общественной и культурной системы с иным, чем существующая власть, системообразующим элементом? И если да, то с каким и как он может возникнуть? Какая политика способна этому содействовать?

Бремя величия

*Но гениальный всплеск похож на бред.
В рождение смерть проглядывает косо.
А мы все ставим каверзный ответ
и не находим нужного вопроса.*

В. Высоцкий. Мой Гамлет

Почему, однажды появившись, одни народы попадают в зависимость, а другие побеждают, создают империи, обретая тем самым якобы историческое право на величие?

В контексте макроисторических процессов ответ на этот вопрос, казалось бы, очевиден: империи создаются силой и искусством своих правителей. Или, другими словами, их стремлением к господству. Но в таком случае встает следующий вопрос. Почему империи распадаются, и во второй половине XX века появились современные развитые демократии?

На первый взгляд и этот вопрос может показаться риторическим, поскольку ответ на него подсказывает та же история. Как справедливо заметил однажды Джордж Оруэлл в своей статье о Киплинге, империя — это прежде всего воинственный “прибыльный концерн”, и те же мотивы, которые вызвали империи к жизни, в конце концов их и разрушили.

И тем не менее, в то время как Советский Союз сошел с дистанции и проиграл свое соперничество с Западом, последний, опираясь на традиционные ценности европейской культуры и научно-технические достижения, сумел после Второй мировой войны перестроить прежние “имперские” институты и таким образом разрешил фундаментальную дилемму прав человека и национального суверенитета. Россия же после распада СССР, обремененная ностальгией по прошлому, пока с трудом движется в этом направлении.

Поскольку в переходный период самым заметным показателем общественного развития является состояние массового сознания, посмотрим на Россию с точки зрения названной дилеммы или противоречия между правами человека и идеей национального суверенитета, опираясь на данные социологического опроса “Человек и власть”, который проводился в 1999 году Всероссийским центром изучения общественного мнения (ВЦИОМ) совместно с Московской школой политических исследований¹. Не забывая при этом, что Советский Союз был закрытой системой и главной его целью было строительство коммунизма, а также наращивание военного потенциала ради сохранения и, более того, распространения на весь мир коммунистической идеологии. Тогда как в западных странах, по мере строительства послевоенной Европы, наряду с проблемами безопасности все большее предпочтение отдавалось правам человека, в том числе и во внешней политике. Причина этого, как было сказано выше, в распаде колониальных империй и постепенном ослаблении у европейцев “великодержавных чувств”.

Учитывая, что после распада СССР к моменту опроса не прошло и десяти лет, перед нами — вполне ожидаемая картина. Хотя явное большинство опрошенных (72 процента; всего было опрошено 2000 человек) считало в то время, что Россия уже не великая держава, примерно столько же сожалело о распаде СССР. И при этом 65 процентов (март 1999 г.) и 54 процента (согласно другому опросу, август 2000 г.)² полагали, что безопасность страны находится под угрозой со стороны стран Запада, входящих в блок НАТО.

После 11 сентября 2001 года отношение в России к Западу, как известно, изменилось (спустя полтора года после 11 сентября только 30 процентов опрошенных считали, что НАТО является “агрессивным военным блоком”³), но это не привело пока к заметному прогрессу в сфере наметившейся интеграции. Поскольку среди населения продолжает по-прежнему сохраняться догма-

тическая вера в незыблемость государственного суверенитета.

А как в таком случае обстоят дела с правами человека?

Опрос 1999 года (учитывая экономическое положение в стране после августовского дефолта 1998-го, а также ее коммунистическое прошлое) отразил очевидную тенденцию. На первом месте оказались социальные права: право на бесплатное образование, медицинскую помощь, на обеспечение в старости и по болезни (68 процентов). А что касается ответов, выражающих гражданскую позицию (право на получение информации, свобода слова, вероисповедания и т.д.), то их совокупная доля была намного ниже. Но — что тоже характерно — она несколько превышала общее число тех респондентов, которые были готовы поддержать проведение реформ и “заставить государство служить своим интересам” (почти треть населения страны; судя по опросам, в настоящее время эта доля примерно та же). И в этой же связи назову еще одну цифру. В 1999 году на вопрос “Какая идея могла бы скорее всего сплотить общество?” 31 процент респондентов ответили, что идея “достойной жизни”. При всей смысловой нагруженности слова “достойная”, я думаю, отвечавшие на вопрос имели в виду прежде всего жизнь, подобающую свободному гражданину.

Но что же тогда мешает такой жизни? И почему я связываю жизнь человека, думающего о своих правах и свободах, с идеей национального суверенитета, ставлю их в отношении зависимости? Разве здесь есть противоречие?

Увы, в условиях современной России такое противоречие существует, и именно оно препятствует развитию процессов внутренней трансформации, что в свою очередь сдерживает интеграционные процессы вхождения страны в мировое сообщество. Но я не считаю ситуацию безнадежной. Во-первых, потому что стремление людей к переменам является одновременно стремлением к стабильности, которая может быть выстроена в новой России на фундаменте прав человека. А во-вторых, указанное

противоречие, хотя на это потребуется время, будет решать сама жизнь. По аналогии с велосипедистом, который должен крутить педали, чтобы не упасть.

То есть я хочу подчеркнуть, опираясь на эту аналогию и результаты социологического исследования, что продолжающаяся современная научно-техническая революция в условиях глобализации заставит в конечном итоге Россию измениться, но зависит это в том числе и от понимания населением того, что гражданские права и политическая свобода отнюдь не разрушают страну. Сошлюсь в этой связи на данные еще одного опроса ВЦИОМ.

Отвечая на вопрос: “Что, по Вашему мнению, прежде всего является признаком великой державы?” — в октябре 2000 года 39 процентов от числа опрошенных россиян связывали возможное величие страны с соблюдением прав и свобод человека⁴. Это примерно та же треть населения, которая так или иначе и сегодня готова поддерживать экономические реформы. Поэтому постараемся все же разобраться в истоках и тенденциях указанного противоречия, принимая во внимание одновременно предпочтения тех респондентов (а их большинство), которые видят восстановление величия России в высокоразвитой промышленности и росте благосостояния. Можно ли ожидать в таком случае в обозримой перспективе, учитывая их ностальгию по прошлому, изменения существующего положения? Что скрывается реально, когда общество расколото, за приведенными цифрами: повседневные нужды людей, их надежды, страх, безразличие, лукавая вера или же решимость и мужество принять ситуацию такой, как она есть? Как невозможную возможность.

Вначале о ситуации.

В статье с характерным названием “Передельная Россия”, отвечая в сущности на сходный вопрос: “С каким багажом Россия выходит из XX века и отправляется в плавание по неизведанным водам века следующего?” — член-корреспондент РАН Ю.С. Пивоваров на основе сво-

его анализа приходит к такому выводу. По его словам, после всего, что произошло в нашей стране в 90-е годы, “делить почти нечего. Того, что осталось, на всех не хватит. У власти чуть ли не единственный ресурс — сама власть. Да еще “общественное согласие”, замешенное на эксплуатации символик (символических образов) трех России, потерянных нами, — старомосковской, петербургской, советской. Надо сказать, что для поддержания согласия это не густо. Надолго не хватит”⁵.

Действительно, надолго не хватит, тем более в условиях массовой коррупции, утраты трудовой этики, несовершенного законодательства, нехватки профессиональных кадров, сохраняющегося недоверия к власти и чувства униженности, что крайне затрудняет возможности нормального развития страны.

“Мной владеет предчувствие неотвратимых испытаний... — пишет по этому поводу Ю.С. Пивоваров и заключает: — Властно-передельный социум без материи для передела и энергии для власти, в съеживающемся пространстве, на положении *de facto* мирового изгоя... но с мощной имперской памятью, напряженной и живой универсалистской духовностью, уязвленной гордостью и гордыней, — что сотворит он, на какие деяния подвигнется, как будет искать выход из исторического тупика?”

И в самом деле — как? Если не впадать, подобно автору, в патетику и не стараться убедить себя и других, что “при всей внешней униженности России мы, как и раньше, ощущаем себя духовной цивилизацией *par excellence*”.

Обычно в кризисной ситуации страна, как и человек, либо пытается приспособиться, либо, напротив, навязывает себя, используя ситуацию для достижения поставленных целей — восстановления порядка, обогащения, завоевания известности. Но в любом случае люди ищут какой-то выход (первоначальное значение древнегреческого слова “кризис”, собственно, и указывает на поиск такого выхода: исход, решение, спор). Поэтому вполне уместно, я думаю, вспомнить в этой связи еще одного автора.

“Противовес этому составляет влияние людей просвещенных... Государство, управление которым находится в руках алчущих, в руках *voracum rerum cupidum* <стремящихся к нововведениям> и ораторов, обладающих в наибольшей степени способностью обманывать нерассуждающие массы, такое государство всегда будет обречено на стремительное развитие, что не может не нанести тяжелого вреда всему организму столь громоздкой массы, как государственная общность. Громоздкие массы, какими <в процессе> своей жизни и развития являются великие нации, могут двигаться лишь осторожно, ибо пути, по которым они устремляются навстречу неизвестному будущему, не выложены гладкими рельсами. Всякая крупная государственная общность, в которой будет утрачено осторожное и тормозящее влияние имущих, какого бы оно ни было происхождения — материального или духовного, неизбежно достигнет — подобно развитию первой французской революции — такой быстроты, при которой государственная колесница будет разбита. С течением времени алчущий элемент достигает решающего перевеса уже в силу своей массы. В интересах самой этой массы — добиваться того, чтобы при соответствующем переломе удалось избежать опасной стремительности... Если же это произойдет, то исторический круговорот в относительно короткий срок неизменно приведет снова к диктатуре, к деспотизму, к абсолютизму, ибо и нерассуждающие массы склоняются в конце концов перед потребностью к порядку.

...Дело политического такта и глазомера — определить границы, которых надлежит держаться в этой борьбе, чтобы, с одной стороны, не препятствовать необходимому стране контролю над правительством, а с другой — не дать этому контролю превратиться в господство”⁶.

Хотя и относящиеся к другой исторической эпохе, но высказанные фактически по тождественному поводу, эти мысли Бисмарка высвечивают, на мой взгляд, существо интересующей нас проблемы: возможную меру влияния на современную ситуацию в России людей думающих,

просвещенных. Когда нельзя не считаться с “массой, склоняющейся к стабильности и порядку”, а с другой стороны, с “алчностью имущих” и с отсутствием одновременно необходимой политической культуры. Собственно, от этого и зависит наш выход из исторического тупика.

От людей, повторю еще раз, не просто образованных, а политически грамотных, просвещенных, то есть знающих о границах “искусства возможного” и способных убедить в этом население страны.

В истории любого народа, особенно в переломные эпохи, многое, если не все, определяют человеческие страсти, находящие свое разрешение в исторических символах — идет ли речь о борьбе народа за независимость или за его гражданские права и политические свободы. В сущности, эти два символа — национального суверенитета и прав человека — и подсказывают нам выход из переживаемого кризиса. Но при условии переосмысления понятия суверенитета как основополагающего с точки зрения организации государственного устройства и расширения политических свобод граждан.

В книге католического философа Жака Маритена (одного из авторов Всеобщей декларации прав человека, принятой Генеральной Ассамблеей ООН в декабре 1948 года) “Государство и человек”, изданной вскоре после Второй мировой войны, когда закладывались основы будущего Европейского союза, читаем: “Два понятия — “суверенитет” и “абсолютизм” — <были когда-то> выкованы вместе, на одной наковальне. И оба их следует отбросить”⁷. Спрашивается, почему? Я отвлекаюсь сейчас от конкретных политических и экономических причин, которыми было продиктовано это радикальное заявление. Как и Маритена, меня интересует прежде всего философский аспект термина “суверенитет”.

Свой анализ исторического контекста, в рамках которого произошло отождествление двух названных понятий, Жак Маритен начинает со следующего замечания: слова

principatus и *suprema potestas* часто переводят как “суверенитет”, а *princeps* (государь) — как *суверен*. “Это неверный перевод, запутывающий дело с самого начала. *Principatus* (“господство”) и *suprema potestas* (“верховная власть”) обозначают просто “верховную управляющую власть”, а вовсе не “суверенитет”, как считалось с того момента, когда это понятие впервые появилось в словаре политической теории. Наоборот, слово “суверенитет” тогда переводилось латинским *majestas* (величие, авторитет) и греческим “верховная власть”, что было хорошо известно во времена Жана Бодена”⁸. Жан Боден — французский политический мыслитель и экономист — опубликовал в семидесятые годы XVI века большое сочинение “Шесть книг о республике”, посвященное ограничению монархии. Его основной аргумент сводился к тому, что зарождение монархии было вызвано развитием человеческого общества, а не божественным промыслом. Именно Боден сформулировал понятие суверенной власти, заявив, что верховная власть не равнозначна собственности.

Итак, *величие, авторитет*, освященные суверенностью Бога, или Божественным правом, с одной стороны, и суверенитет — в смысле светского законодательства, — устанавливаемый, согласно Маритену, по произволу человека, что и составляет сущность политического абсолютизма. Когда народ полностью лишается власти и становится подданным, а суверенный государь являет собой некий образ Бога, отделенный от политического целого. Согласно этой доктрине монархия — институт исключительно божественного происхождения, и, следовательно, наследственное право нельзя отменить. Но в таком случае, говорит Маритен, либо суверенитет ничего не значит, либо он означает *отдельную* и *трансцендентно* выделенную верховную власть, находящуюся над всеми подданными и управляющую всем политическим сообществом свыше. Вот почему эта власть абсолютна (*ab-solute* — то есть не связана, отдельна) и в конечном счете не ограничена по объему и сроку. И заключает: “Здесь мы сталкиваемся с основной

неверной посылкой концепции суверенитета и с изначальной ошибкой теоретиков суверенитета. Они знали, что право на самоуправление естественно принадлежит народу. Но рассмотрение этого *права* они заменили рассмотрением всеобщей *власти* политического общества. Они знали, что “государь” получает власть, которой он наделен, от народа. Но они упустили из виду и забыли понятие *уполномоченности*, столь важное для средневековых авторов. Они заменили его понятием физической передачи и дарения”⁹.

Следует также отметить, что концепция суверенитета как абсолютной власти монарха нашла примерно в это же время международное признание — после заключения в 1648 году Вестфальского мира, когда государство было признано непререкаемым гарантом своего внутреннего порядка, наделенным тем самым правом ведения внешней войны.

В дальнейшем, в частности в работах Руссо, на смену представлениям о подчинении народа монарху пришли, как известно, идеи (по сути уже социалистические) о приоритете, а на самом деле господстве общества над личностью (или народа над отдельным гражданином), исходившие фактически из того же принципа абсолютной власти.

Между тем, по мере того как выявлялись связанные с этим практические проблемы, относящиеся к области международного права (после Венского конгресса 1814 года, на котором европейские державы пришли к выводу, что ради международной стабильности надлежит отказаться от одного из догматов Вестфальской системы — о нерушимости государственного суверенитета), дискуссии о суверенитете стали приобретать все более острый характер. Пока не был поставлен вопрос (что произошло уже в начале XX столетия) о том, кто является подлинным носителем суверенитета — международное сообщество в целом или отдельные государства.

Так средневековая идея “божественного права”, переосмысленная в эпоху Просвещения в терминах граждан-

ских прав и свобод, постепенно выходила за государственные границы, сохраняя при этом свое символическое значение.

Но все это — из истории обсуждения проблемы на Западе, когда там вновь пробудился серьезный интерес к политической философии. А как воспринималась эта проблема в России?

Надо сказать, что и в дореволюционной России проблема взаимоотношения народа и государства, то есть тех средств, с помощью которых народ мог бы контролировать государство, выразившего собой волю суверена (царя), стала широко обсуждаться еще в конце XIX — начале XX века. Вот что писал, в частности, в те годы в контексте европейской дискуссии о суверенитете известный русский правовед и социолог, один из авторов сборника “Вехи” Богдан Кистяковский.

“Суверенитет теперь окончательно определен как высшая власть, юридико-догматическое понятие которой не допускает никаких степеней и никаких делений... Но решение дальнейшего вопроса — является ли суверенитет неотъемлемым признаком государства (курс. мой. — Ю.С.) или нет — находится в совершенно безнадежном положении. <Между тем> решение этого вопроса чрезвычайно важно для выяснения природы федеративного государства, т.е. для определения государственно-правового характера как самого союзного государства, так и государств-членов”¹⁰.

О том, как устанавливался, спустя десятилетие после того как это было написано, государственно-правовой характер советского союзного государства, известно. Большевики, в отличие от Кистяковского, были полностью уверены, что их суверенная пролетарская власть, представляя собой абсолютную ценность с точки зрения исторического прогресса, может сохраниться только с помощью насилия и классовой пропаганды во имя выживания государства. (“В контексте межгосударственных отношений “выживание”, — пишет современный российский

автор, — означает сохранение национального государства как носителя и реализатора общих ценностей, характеризующих образ жизни данного народа”¹¹.) Так что неудивительно, почему немалая часть российского населения и сегодня, оказавшись вновь в ситуации “выживания”, продолжает считать, что национальный суверенитет и безопасность России находятся под угрозой, и надеется на восстановление былого, но весьма сомнительного величия. Когда, выражаясь словами Маритена, суверенитет государства воспринимался “выше закона морали”.

Таким образом, и в данном случае мы оказываемся перед философской проблемой природы и характера власти как таковой.

Жак Маритен как религиозный мыслитель видел альтернативу “суверенной” тоталитарной власти в средневековых представлениях о величии и авторитете божественного правления. Однако вовсе не случайно переосмысление этих представлений в терминах философского анализа (в работах Монтескье, Юма, Канта, американских федералистов) заняло в свое время в европейской культуре целую эпоху, названную Просвещением.

Именно тогда закладывались на Западе основы современного понимания демократии и прав человека в противовес тому, что Маритен называл абсолютизмом, а Кант — деспотизмом: правлением, при котором подданные, как несовершеннолетние, не в состоянии различить, что для них действительно полезно или вредно, и поэтому они вынуждены вести себя пассивно.

Впрочем, еще задолго до этого в Европе появились две книги, одна из которых была написана Эразмом Роттердамским и называлась “О свободе воли”, а вторая Мартином Лютером — “О рабстве воли”. Дальше мы вернемся к их полемическому содержанию, а пока я хотел бы отметить следующее.

Во-первых, факт безусловного, хотя и прямо противоположного, влияния на этих авторов Священного писа-

ния, и, во-вторых, несомненное влияние их полемики и деятельности на формирование политической культуры Нового времени. Когда европейцы вспомнили об античном понятии гражданского общества, противопоставляя его деспотизму существовавшей власти с позиций все более ясно осознаваемой идеи необходимости просвещения. В своей известной статье по этому поводу, опубликованной в 1784 году, Кант, в частности, писал: “*Просвещение — это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине*”¹².

Фактически эта статья и положила начало формированию в европейской культуре устойчивых представлений о гражданском обществе. В рамках которого “склонность и призвание к *свободе мысли*... начинают воздействовать на образ чувствования народа (благодаря чему народ становится постепенно более способным к *свободе действий*) и даже на принципы правительства, считающего для самого себя полезным обращаться с человеком сообразно его достоинству”¹³.

Для просвещения требуется только свобода и притом самая безобидная, подчеркивал Кант, а именно свобода во всех случаях *публично пользоваться* собственным разумом. И тогда даже среди поставленных над толпой опекунов наверняка найдутся люди, которые распространят вокруг себя дух разумной оценки своего достоинства, так как начнут мыслить самостоятельно.

На первый взгляд, эта уверенность Канта, что народ просветит себя сам, если предоставить ему свободу, может показаться (на фоне сегодняшней российской действительности) столь же наивной, как и вера Адама Смита — другого великого европейца XVIII столетия — в “невидимую руку” рынка. Однако не будем забывать, что убеждения этих мыслителей покоились не на слепой вере в свободу, а на вполне осмысленных постулатах о тех особенностях природы человека, которые определяют не только его экономическое поведение, но и сферу жизнедеятельности в целом. Вот что писал Адам Смит, характери-

зуя влияние в свое время торговли и промышленности городов на развитие деревни и явно опираясь в этой связи на такие постулаты, как присущая человеку склонность к обмену услугами и плодами своего труда и его стремление к обогащению.

“Таким образом, переворот величайшей важности для общественного блага был совершен двумя различными классами людей, которые не имели ни малейшего намерения служить обществу. Удовлетворение самого простодушного тщеславия — таков был единственный мотив крупных землевладельцев. Торговцы же и ремесленники, гораздо менее смешные, действовали исключительно в своих собственных интересах и придерживались присущего им торгашеского правила зашибать копейку при всяком удобном случае. Ни те и ни другие не осознавали и не предвидели той великой революции, которую совершало безумие одних и сноровистость других”¹⁴.

Между тем, продолжает Смит, поскольку такой порядок развития противоречил естественному ходу вещей, он неизбежно отличался медленностью и неустойчивостью. Почему “противоречил”? Потому что у человека есть возможность свободно преследовать свои интересы лишь в том случае, если он *не нарушает законов справедливости*. Только тогда его деятельность совпадает с действием сил “невидимой руки”, олицетворяющей собой, по выражению автора “Богатства народов”, начало *благорасположенного* отношения к человеку.

Разумеется, в книгах и статьях, написанных более двухсот лет назад, нет конкретных ответов на наши сегодняшние проблемы. Вступив в конце XVIII века на путь промышленного и социального развития, Европа только начинала двигаться к раскрепощению общественных сил и талантов, обозначивших контуры новой цивилизации, в которой человек уже не был обязан принадлежать к определенному сословию, повиноваться господину, установленным кем-то нормам. Создавая различного рода ассоциации, партии и реформируя политические институты,

просвещенные европейцы в то время стремились таким образом по-новому организовать пространство своей общественной жизни.

И практически одновременно с этим (по мере растущего в результате промышленной революции обнищания сельского и городского населения) в европейской культуре стала развиваться прямо противоположная тенденция, где от мировоззрения просветителей — с их верой в свободную волю человека как субъекта исторического процесса — осталась в итоге лишь механически понятая марксистская закономерность.

Так называемый научный социализм и коммунизм вошел в европейскую культуру XIX века отнюдь не как демократическое учение и утверждал, по словам Н.А. Бердяева, “не формальный суверенитет народа, а материальный суверенитет избранного класса”, переход власти к которому и должен был означать “прыжок из царства необходимости в царство свободы”¹⁵. Таковы были упования классического революционного социализма.

Постепенно, под натиском социал-демократии, эти упования в Европе стали, однако, исчезать, тогда как в России в силу особенностей своего духа народ показал предельные результаты вышеназванных идей, поверив в мессианский характер социализма.

Все это я говорю к тому, чтобы еще раз показать, насколько далеко в XX веке разошлись Россия и Запад в целом в понимании не только демократии, но и непосредственно связанной с ней предшествующей интеллектуальной традиции, вернуться в которую после появления марксизма было непросто.

“Я изо всех сил пыжился быть и считаться ортодоксальным марксистом, насильственно давя, иногда с помощью уловок, возникающие сомнения”, — писал в своих воспоминаниях Н. Валентинов, рассказывая, с каким трудом (в начале XX века, после общения с Лениным) он преодолевал в себе идеологию марксизма и его последователей. “Я опасался, что такого рода колебания, порождая “гамле-

тизм”, могут связывать, разлагать мою волю, отрицательно сказываться на хотении быть самым активным участником революции”¹⁶. И заключает: в этом состоянии, несомненно, было нечто общее с тем, что десятилетия спустя, в годы сталинского террора, переживали советские коммунисты, отклонявшиеся и в то же время смертельно боявшиеся отклониться от “генеральной линии” партии.

“Каждая культура представляет собой остров — да, она имеет сообщение с другими островами, но в конечном счете и трагедию, и юмор мы сполна переживаем только в своей родной среде”¹⁷. Эти слова Артура Кёстлера выражают широко распространенное в наши дни убеждение о самобытности культур, их самоценности. Когда национальная культура предстает как некая уже реализованная потенция человеческих способностей и умений, которые воспроизводятся в виде обычаев, привычек, предпочтений, эстетических вкусов, норм поведения и так далее.

Однако столь же очевидно, что в состав современной культуры входят при этом и такие изобретенные когда-то области деятельности, как наука, искусство, философия, в которых люди продолжают экспериментировать с новыми возможностями собственной реализации, на что я хотел бы обратить внимание, возвращаясь к началу главы. А именно — сказать, что исторически меняться в своих же собственных рамках культура может лишь в той мере, в какой она способна осваивать и сохранять продукты реализации свободных “безразмерных” усилий человека. Или, другими словами, если она открыта к присутствующему в ней “фону” деятельного бытия, не являющемуся культурой в строгом смысле слова. Иначе было бы невозможно объяснить появление других культур и ответить на вопрос: почему культур много, а не одна?

Следовательно, отвечая на этот вопрос, можно сказать так: именно потому, что кроме видимой культуры есть области экспериментирования с возможным образом человека (в религии, искусстве, науке, философии), существу-

ет разнообразие культур. Факт их множественности или мультикультурности, когда культуруобразующую функцию, например, науки можно понять, лишь понимая скрытые условия производства самого научного (и философского) знания. В противном случае мы попадаем в неразрешимое противоречие с нашей интуицией, которая подсказывает, что такое понимание явно не зависит от случайности того, что мысль думается в одной какой-либо культуре. Как говорил по этому поводу Людвиг Витгенштейн, мысль — это символический процесс, и совершенно неважно, где он происходит, тогда как мышление — лишь интерпретация схемы¹⁸.

Таков парадокс единства культурного многообразия, с которым мы сталкиваемся сегодня и который наблюдаем фактически впервые в истории Нового времени. Когда европейские народы выходили за рамки своей предшествующей культуры и их стремление к свободе выразилось в универсальных принципах экономического либерализма, политической демократии и индивидуализма в личной жизни. И когда в демократии стали видеть не определенное государственное устройство, а процесс *общественного развития*, так как считалось, что ликвидация внешнего принуждения, внешней зависимости является необходимым условием для достижения свободы каждого человека.

А с другой стороны, речь шла тогда (в рамках религиозной традиции) о “выработке” адекватных такой свободе чувств, более возвышенных и совершенных, чем наши обычные, природные чувства, что находило свое символическое выражение в искусстве. То есть сама возможность становления личности ставилась при этом в зависимость от того, насколько человек сам мог преодолеть в себе природу, что предполагало его второе рождение.

Этот проект создания новой демократической культуры реализуется и в наши дни, расширяя границы возможностей человека в условиях глобализирующегося мира, в котором активно развивается процесс либерализации коммуникаций на основе Интернета и других техниче-

ских средств связи. Поэтому было бы странно, если в эпоху средств массовой информации, производства товаров массового потребления, массовых обществ не существовало, по выражению Ю.А. Левады, “массового” человека как объекта социологических исследований. Показывающих, что современная масса лишь кажется однородной, а на самом деле — в отличие от “подданных” и “толпы” — ее появление отнюдь не устраняет ни профессиональных, ни статусных, ни индивидуальных различий между людьми, но формирует особый тип социального пространства, или новую сцену социального действия¹⁹. Вне границ и барьеров существующих государств, когда преобладающий образец политического участия и общественного поведения навязывается не всем, а так называемому статистическому большинству. Не говоря уже о том, что, в отличие от толпы, в этом большинстве может существовать и “незаметное меньшинство”, и даже отдельный человек, способный выбирать образец поведения по своему усмотрению. И, значит, у такого человека всегда есть шанс подняться до уровня независимого индивида, склонного самостоятельно мыслить, то есть быть гражданином не только суверенной страны.

По поводу демократии

*Природа — некий храм, где от живых колонн
Обрывки смутных фраз исходят временами.
Как в чаще символов, мы бродим в этом храме
И взглядом родственным глядит на смертных он.*

Шарль Бодлер. Соответствия

Известно, что Россия не прошла путь Реформации, которая в свое время духовно обновила Европу. И в России не состоялось Просвещение. Почему?

Главная причина — крепостное право, сохранявшееся в стране до 1861 года, и самодержавная система власти, рухнувшая в годы Первой мировой войны, а затем восстановленная вновь, но теперь уже в виде тоталитарной системы.

Поэтому сегодня, когда мы задаемся вопросом о вхождении России в правовое и интеллектуальное пространство западной истории, нельзя не учитывать как далекое прошлое, сформировавшее психологию и культуру российского народа (его ментальность, жизненные привычки, способы и навыки восприятия окружающего мира), так и наследие 70 лет коммунистического режима.

То есть, иначе говоря, нельзя забывать о том, что во время большевистского переворота и Гражданской войны на весах российской истории оказались века самодержавного рабства и десятилетия молодой, лишь после отмены крепостного права народившейся политической свободы. И чаша весов склонилась тогда в сторону тоталитарной диктатуры.

В наши дни, после “второй отмены крепостного права”, мы переживаем трудный, мучительный, но, хочется верить, завершающий этап этой исторической трагедии. Пройдет еще какое-то время, и мы научимся демократии, обстоятельства заставят нас измениться, если будут действительно извлечены и до конца продуманы уроки недавне-

го прошлого. Того, когда противостоявшие друг другу на уровне государств и народов Добро и Зло создавали иллюзию ясности в отношениях между Западом и Востоком. Отождествляя капитализм со злом, а социализм с добром и наоборот, Советский Союз и Запад в равной мере полагались долгое время на идеологию конфронтации и угроз, которая, будучи доведенной до абсурда в СССР, и породила после его распада ту нестабильность и хаос, прежде всего в области морали, в которых мы обязаны разобраться.

При этом для меня, в частности, совершенно очевидно, что сегодня в России идет сложный процесс “реставрации”, включающий в себя элементы новаторства. А именно — мучительное изживание и преодоление тоталитарного наследия с формальным пока, но неизбежным восстановлением либерально-демократических по своей сути институтов и форм общественного развития, появившихся в стране в начале XX века, когда начался активный поиск решения нерешенных в свое время проблем Реформации и Просвещения¹, и открывающих реальную перспективу возвращения России в цивилизованное пространство современной культуры и ее участия в освоении “информациональной экономики и процессов глобализации” (М. Кастельс). Но при условии, конечно, что мы изменим свой взгляд на ситуацию и будем рассматривать ее в контексте достижения прав и свобод, то есть стремиться к их практической реализации на путях общественного диалога, направленного на укрепление принципов демократии, права и развития гражданского общества.

Профессор А.М. Салмин, характеризуя современную демократию, пишет, что “демократия — самая, вероятно, влиятельная политическая идея XIX века, ставшая к началу XX-го политической реальностью, к его середине — реальностью геополитической, а к концу столетия — универсальной, хотя и далеко не всеми принимаемой парадигмой политического устройства”². Он различает, следуя за Аристотелем, два вида демократического правления. Политию (то есть правление свободного большинства,

избиравшегося на основе определенного ценза и пекущегося о всеобщем благе) и народовластие (правление неминуемого большинства ради собственного блага), отмечая, что в противоположность народовластию, как “извращенной” форме демократии, полития предполагала определенное чувство благородства и достоинства граждан и их подчинение закону. Следовательно, полития в этом смысле уже с самого начала не зависела от формы власти, поскольку само участие в политике считалось обязанностью свободного гражданина древнегреческого полиса. Не сферой, в которую он вовлекался от случая к случаю, а способом социальной связи, которая и формировала его представление о гражданском достоинстве.

На основе именно такого понимания, по словам автора “Современной демократии”, начиная с конца XVIII века в странах Запада при разных режимах шло утверждение таких идей и институтов, как разделение властей, всеобщее избирательное право, самоуправление, светский характер государства и школы, национальное самоопределение. Встает, однако, вопрос, который задает и автор названной книги: существует ли в наши дни универсальная “модель демократии”, или — в зависимости от конкретных условий и обстоятельств — в каждом конкретном случае требуется специальная “модель перехода” из одного состояния общества в другое?³

Ответ на поставленный вопрос я бы выразил такой формулой. В истоках *современной* демократии лежат три начала: вдохновение, ум (или мудрость) и повседневная рутинная работа, которые в условиях свободы и определяют возможность реализации переходной модели, приближая ее к универсальной. И повторю при этом, что уже античная демократия была правлением людей, *превыше всего* ценивших свободу, — в отличие от четырех других видов правления и политического устройства (об этом, в частности, идет речь в “Государстве” Платона). А именно — от монархии, или аристократии, как правления наиболее достойных, ориентированном на поддержание блага и справедли-

вости; от тимократии, или любителей воинской славы, с их стремлением к победе и превосходству; олигархии — правлении богатых, цель которых — прежде всего их собственное богатство, и от тирании, когда господствуют произвол и беспредельная несправедливость.

На чем было основано это противопоставление? На предпосылке о существовании строгой параллели между полисом (то есть городом-государством) и душой. Обсуждая с собеседниками природу справедливости и принципы политики, Сократ — главный герой и участник платоновских диалогов — утверждал, что точно так же, как существуют пять видов политического правления, существуют и пять соответствующих или соразмерных им разновидностей человеческого характера. Например, олигархический человек, соответствующий олигархии, свободный человек, соответствующий демократии, и так далее. Различие же между авторитарной и демократической “личностями”, отражающее “различие между авторитарным и демократическим обществами, пережившее взлет популярности в современной политической науке, — по словам Лео Штрауса, автора обстоятельной работы о Платоне, — всего лишь грубое выражение именно этого сократовского различия”⁴.

Напомню, что Сократ задавал своим оппонентам и участникам диалога следующий вопрос: каким должно быть устройство полиса, чтобы удовлетворять наивысшим потребностям человека? И, выслушав их ответы, заключил, что только демократия поощряет разнообразие: в ней можно обнаружить любой образ жизни и любую форму правления. Ибо ее цель — не добродетель, а свобода жить либо доблестно, либо низко — как кому нравится.

Что, собственно, мы и наблюдаем в современном демократическом мире, появившемся после Великой французской революции. Когда, по словам Алексиса де Токвиля, “куда бы мы ни кинули наши взоры, мы увидим все ту же революцию, происходящую во всем христианском мире... Этот процесс отмечен следующими основными при-

знаками: он носит всемирный, долговременный характер и с каждым днем все менее и менее зависит от воли людей”⁵. Почему?

Потому что демократия — это *общественный процесс*, который позволяет сосуществовать и уживаться всем. Однако договориться, выработать правила и создать институты такого общежития, где бы уживались монархисты и демократы, олигархи и любители воинской славы, не говоря уже о тиранах, невероятно трудно.

Говорят, политика основана на силе, а этика — на свободе.

Однако, полагаясь только на силу, а тем более прибегая к насилию, политик в лучшем случае добьется временного успеха, но не стратегической цели. Если под целью иметь в виду общественное благо как ценность, или отношение к идеалу.

Следовательно, этика (или мораль) и политика каким-то образом все же взаимосвязаны и многое в нашей жизни зависит от того, думает ли политик вообще о подобных вещах.

В России сегодня многие считают, что демократия — это вседозволенность, которая разрушает страну. Действительно, при демократии, как я сказал уже, допустимо все, что и делает ее, согласно известному изречению Черчилля, “наихудшей формой правления за исключением всех остальных форм, время от времени опробовавшихся”.

Отвлекаясь от заключенной в этом афоризме иронии, вернемся снова к Токвилю. Постепенное установление равенства условий “есть предначертанная свыше неизбежность”, — писал Токвиль, поясняя свою мысль в приведенном выше отрывке. И “я непрестанно ломаю голову, — признавался он в одном из писем близкому другу, — пытаюсь отыскать для человечества средний путь между... двумя крайностями”⁶.

Средний (то есть близкий к универсальному) между деспотизмом и анархией — в этом и заключался для авто-

ра “Демократии в Америке” смысл “неизбежности” демократической революции, замечает А.М. Салмин, комментируя приведенную цитату.

Между тем этот “средний путь” обернулся, как известно, в XX веке новым деспотизмом, невиданным ранее и ни с чем не сравнимым по своей жестокости и размаху, когда существовавшая демократия была атакована сразу с двух сторон: большевиками в России и нацистами в Германии. Подтверждая тем самым мысль Черчилля о “наихудшей форме правления”, цель которой — свобода жить “как кому нравится” (при этом напомним еще раз, что синоним демократии — права и свободы граждан), а воля большинства признается в качестве источника политической власти. И во время выборов, выражаемая публично, она может привести к государственной власти в том числе и “тираническую душу”. То есть тирания может приходиться не вместо демократии, а вместе с нею. Так каким же образом избежать этого?

Послевоенная Европа — я говорил об этом в предыдущей главе — извлекла уроки из трагического прошлого, и ее народы восстановили основы демократии. А Россия? Способны ли мы признать демократию приемлемой и разумной формой своего существования после десятилетия искушения свободой?

Эрнест Геллнер, внимательно следивший за тем, что происходило на постсоветском пространстве в начале 90-х, не случайно предостерегал нас от слепой веры в демократию, призывая к строительству гражданского общества.

“Характерное для России страстное стремление к свободной жизни, — писал он, — соединенное с экономической несостоятельностью, которое в полной мере проявилось во время и после перестройки, вызывает чувство глубокой симпатии. Нет другой страны, история которой прошла бы под столь мощным влиянием грубейшего авторитаризма, как и нет страны, литература которой была бы проникнута столь сильным стремлением к диаметрально противоположным ценностям. Происходящая в

России безрассудная либерализация — прямое продолжение этой противоречивой тенденции”, игнорирующей “тот важнейший факт, что институты и культуры предшествуют решениям, а не следуют за ними”⁷.

Вывод из сказанного очевиден: отсутствие в первую очередь развитой политической культуры неизбежно обрекает демократию на положение заложника. И российская история последнего десятилетия продемонстрировала это наглядно, когда в стране “правили” олигархи, а затем на смену им пришли сторонники тимократии, то есть любители воинской славы. Но отнюдь не демократы. Понятие же гражданского общества, по словам Геллнера, напротив, позволяет понять не только устройство, но и “внутреннее очарование этой конкретной формы организации социальной жизни”⁸, появляющейся благодаря инициативе и усилиям людей при создании гражданских и политических институтов, цель которых служить противовесом государству.

Следовательно, для утверждения демократии необходимы соответствующие институты, а также социальный контекст, который вызывает их к жизни, а иначе смысл демократии не ясен и сама она остается недостижимой.

И к сказанному я бы добавил, что исторически на европейском континенте развитие демократии и становление гражданского общества (впервые этот термин встречается у Аристотеля) сдерживалось по меньшей мере двумя обстоятельствами. С одной стороны, чрезмерной централизацией власти (как в царской и советской России), а с другой — раздробленностью территории на мелкие княжества-государства, как это было характерно на протяжении столетий для Германии, Италии, Испании и других стран. Когда после распада в конце V века Римской империи в Европе началось соперничество государей и прелатов (высших духовных лиц), что не позволяло превратить ее в идеологически единое централизованное государство. Но создавало при этом условия и открывало возможности для развития политического и идеологичес-

кого плюрализма, свободной конкуренции и тем самым для будущего экономического процветания некогда населявших ее народов.

А теперь посмотрим на проблему с философской точки зрения.

Характеризуя современную демократию, западные авторы и политики говорят о разделении властей, верховенстве парламента над правительством, независимости судебных органов власти, избирательном праве, других правовых гарантиях, провозглашенных конституциями. И одновременно делают акцент на ее моральных предпосылках, регулирующих поведение членов общества не только в политической сфере, но и в области экономики, социальных отношений, культуры. То есть имеется в виду уже сложившийся образ жизни народа. Но так или иначе речь при этом идет о свободе и равноправии граждан, что, собственно, и является философской проблемой. Поскольку гражданские права — это всегда нечто конкретное, а свобода — абстрактна и доказать необходимость ее очень трудно. Тем более в сфере политики, когда мы тут же даем свободе определение — политическая. Но кто может объяснить и доказать, почему в условиях свободы действия того или иного человека или одной группы людей и их права допустимы, а у других они ограничены?

Давая то или иное определение свободы (политическая, экономическая, гражданская), мы наталкиваемся таким образом на логически неразрешимое противоречие. Нам остается либо уповать на запрет (а он может принимать, как известно, самые абсурдные формы), либо согласиться с тем, что в западной культуре свобода всегда понималась символически; отстаивая достигнутое право на свободу, европейцы, не говоря уже об американцах, стремились защищать ее прежде всего юридическими средствами.

Обычно в нашей повседневной жизни, говорил Мераб Мамардашвили, характеризуя феномен свободы, ее переживание начинается с яркого впечатления, которое “та-

инственным и колдовским образом действует на нас, приковывает к себе наше внимание, и в результате возникающего внутреннего беспокойства у нас появляется желание как-то понять, расшифровать это впечатление. Такого рода впечатления привилегированны в том смысле, что мы стремимся ответить на вопрос: что это такое? Что это за “сообщение”? Откуда оно? Это примерно то же самое состояние, как у героев Достоевского, которые пытаются мысль разрешить. Не проверить какую-то теорию. Нет. А разрешить какое-то умственное беспокойство, возникающее в пространстве луча впечатления. Вот какое-то пространство вырвано лучом впечатления, и мы, как бабочки на огонь, летим и летим на это освещенное пятно. И это становится для нас в буквальном смысле слова вопросом жизни и смерти”⁹.

Следовательно, свобода опасна и недостижима в обществе, если мы не задумываемся над ее происхождением, а начинаем вновь требовать от государственной власти (так и не разрешив своего умственного беспокойства) проявления воли для наведения порядка. Хотя после сказанного, я думаю, очевидно, что наше существование должно быть представлено в публичном пространстве в полноте непосредственного, личного присутствия, а не через отторгающую его бюрократическую машину. Лишь тогда наши надежды и стремления, требующие для своей реализации общественного резонанса, публичности, а не только усилий власти, будут соответствовать тому, что можно назвать политическим ферментом или катализатором общественной жизни. А именно — праву и этике как совокупности принципов, лежащих в основе наших отношений друг к другу и к миру.

Современная демократия, практикуемая на Западе в виде гражданского общества, — это прежде всего публичное пространство свободы. И эта свобода — единственное условие, когда каждый человек может узнать сам, что он думает, чего хочет, к чему стремится в качестве правоспособной личности.

Великий коммунистический эксперимент по выведению в нашей стране с помощью террора новой породы людей, как известно, провалился. И не мог не провалиться.

Слава Богу!

Я пока что собственность имею.
Квартиру, ботинки, горсть табака.
Я пока что владею рукою твоею.
Любовью твоею владею пока.
И пускай попробует покуситься
На тебя мой враг иль сосед.
Легче выкрасть волчат у волчицы,
Чем тебя — у меня,
Мой свет!

Автор этих строк русский поэт Павел Васильев был расстрелян в 1937 году фактически за то, что был певцом инстинкта собственности и свободы. То есть стремления к некой целостности своего существования, поскольку все мы так или иначе, но всегда хотим чем-либо обладать, владеть. Предмет здесь не важен: женщина, мужчина, деньги, власть... И инстинкт этот, естественно, не исчез. Более того, судя по тому, что происходит сегодня в России, он празднует своего рода победу. Возможно, преждевременную и сомнительную, но я думаю, что это как раз и интересно — посмотреть на пробудившееся чувство собственности и свободы, когда мы ищем выход из того запутанного лабиринта, в котором оказались, поверив когда-то, что “политика есть концентрированное выражение экономики” (В.И. Ленин) и что, следовательно, все обобществив и национализировав, можно организовать жизнь по единому плану.

Но это — день вчерашний. Посмотрим на ленинскую формулу власти современными глазами. Почему она опасна и в наши дни? Потому что у нее есть еще одна ипостась. С одной стороны, можно действительно вывести политику из экономики и сделать ее репрессивной с позиций некоего коллективного, а точнее государственного,

интереса, а можно, как оказалось, свести ее к сугубо частному интересу. Результат будет один — насилие, если считать, что связь между политикой и экономикой неразрывна и их легко поменять местами.

Ведь, в самом деле, что произошло в нашей стране с ленинской формулой? Произошла любопытная метаморфоза. Если раньше, в советской России, верили в политическое всеисилие плановой, то есть по существу “закрытой”, централизованной экономики, то в постсоветское время столь же безоглядно поверили в свободу перемещения товаров и капитала. Явно надеясь теперь уже не столько на политику, сколько на экономические силы. Хотя очевидно, что из стремления или страсти к обладанию, в равной мере присущих и политику, и бизнесмену, еще не следует, что их амбиции (или, согласно Сократу, — характер души) и интересы полностью совпадают. Если учесть к тому же, что власть в условиях свободы вообще не может быть ничьей собственностью, а есть *res publica* — общее дело.

Но пока оставим в стороне вопрос о разделении политики и экономики, когда они, пересекаясь, не представляют угрозы обществу. Обратимся к сегодняшней России, в которой доминируют две власти: правящая власть тимократов-чекистов и власть денег.

Поскольку отношения между ними остаются непрозрачными, а общественное сознание в стране не структурировано, сказать определенно, в чем их отличие, весьма трудно. Правомернее задать следующий вопрос: есть ли у этих властей политическая стратегия? И если есть, на что она ориентирована — на выработку правил игры, действительно связанных с частным интересом, не тождественным инстинкту, или — с интересом общим? Поясню только что сказанное.

Я имею в виду существующую теорию политических циклов или смены власти, как она описана, в частности, американским историком Артуром Шлезингером-младшим в его книге “Циклы американской истории”¹⁰. Для

каждого из них характерно, по словам автора, либо преобладание индивидуальных, консервативных настроений в обществе, либо коллективистских настроений. В первом случае верх одерживают ясно выраженный “частный” интерес, защита экономических прав меньшинства, а во втором — дух борьбы против ущемления прав большинства, социальный интерес.

Причины смены политических циклов, пишет Шлезингер, до конца не ясны, и тем не менее очевидно, что в основе их чередования лежат перемены в массовом сознании. А именно — колебания между установками на “коллективное счастье” и счастье личное. Когда в зависимости от установки люди ориентируются в своем поведении и деятельности либо на коллективные инициативы и общую цель, либо — на частные интересы, отнюдь не исключаящие ее. Хотя при этом, отмечает автор, ссылаясь на загадочность человеческой природы, у людей могут возникать самые неожиданные потребности и желания.

Как же обстоит дело с политическими циклами в России, где общество пока не структурировано и понятия “частного” и “общего” размыты. А представление о соответствии души человека характеру власти вообще не рассматривается политической философией и наукой. И, собственно, поэтому существующая власть, перед тем как начать борьбу с олигархами, провозгласила о “равноудаленности” крупного бизнеса от президента, которая предстает в этой связи скорее как равноудаленность подчиненного или рядового от генерала, то есть в терминах не гражданского, демократического института, а силового ведомства.

Так какие же права человека и политические интересы считаются в стране самыми важными сегодня — после того как исторический маятник качнулся в какой-то момент от поисков “коллективного счастья” в обратную сторону, а затем стал возвращаться? Право на собственность или право на жизнь и безопасность? (Что в российских условиях можно расценивать как выражение соответственно “частного” и “общего” интереса.) Согласно конституции,

последовательность в значимости прав такова: 1) личные права (определяющее среди них право на жизнь), 2) публично-политические (право на управление делами государства), 3) социально-экономические и культурные (права частной собственности, на труд и т.д.) и 4) право на судебную защиту и защиту других прав. А на самом деле, в реальности?

Согласно социологическим опросам, примерно только треть населения полагает, что главное — это “право на собственность”, и более 60 процентов уверены, что “право на жизнь и безопасность”. Как видим, разница весьма существенная, и пока лишь ясно одно: наличие в стране “консервативных”, индивидуальных настроений не является преобладающим, хотя в то же время большинство респондентов мечтает стать владельцами небольших земельных участков или мелких предприятий, магазинов, кафе и так далее¹¹. Но и эти желания мечтающих о собственном деле фактически растворены в более общих настроениях, включая ностальгию по социалистическому прошлому. Поэтому говорить в этой связи о том, какая политическая стратегия предпочтительнее сегодня для России, трудно. Приходится решать двуединую задачу: наращивать *свободную* предпринимательскую активность и преодолевать одновременно политический кризис, причина которого очевидна — коррумпированность и неэффективность власти, судебной системы, всех институтов, принимающих властные решения.

Именно наше непроясненное до конца отношение к политике и экономике — главная причина неадекватного понимания этих различных видов человеческой деятельности. Ведь что такое политик в отличие от предпринимателя? Это тот же собственник, но особого рода. В идеале это человек, наделенный обостренным чувством собственной страны, региона, города, которое в основе своей является символическим и должно восприниматься тоже символически, тогда как предпринимателя всегда интересует прибыль и реальная собственность. В природе ве-

щей, что люди рождаются политиками либо предпринимателями, и тем не менее опасны и те и другие, если общество оставляет их без необходимого контроля.

Обычно западные специалисты проводят между политикой и экономикой следующее различие. К политике они относят сложившиеся правила игры, а также соответствующие льготы и привилегии, а к экономике — ресурсы, колебания спроса, предложения и т.п. И исходя из этого считают, что политические проблемы могут решаться в терминах “да” и “нет” (даже в случае компромисса), а экономические всегда оцениваются на уровне “больше-меньше”. И при этом говорят, что когда экономическое неравенство закрепляется в чрезмерных привилегиях или льготах, превращаясь тем самым в политическую проблему, преодолеть его можно, только опять же прибегая к политическому решению. Ибо иначе проблема привилегий неразрешима.

И, наконец, последний тезис. Я бы сформулировал его теперь так: поскольку в современной России не удаются попытки сверху отделить номенклатурное, бюрократическое государство от экономики, необходимо стремиться сделать это снизу. Принимая во внимание, что их сращивание (то есть бюрократии и экономики) является главным источником коррумпированности власти, что в свою очередь порождает массовое к ней недоверие. И этот замкнутый круг можно разорвать, выйти из него, только развивая гражданские инициативы, включаясь в политику.

Вернусь в этой связи к тому, что политик, как я сказал, тоже собственник, но его собственность символическая. Так что приватизировать ее нелепо. Присвоение этого типа собственности неизбежно подрывает политику. “Собственность и права государства, — провозгласил еще в XV веке один испанский юрист, — суть дело общее и не могут быть чьей-либо личной вотчиной”¹².

Товар и деньги в наши дни действительно не имеют границ. А политическая власть, как и прежде, определяется противоборством интересов социальных групп, а также

развитием страны и мира в целом. Иначе она теряет свой смысл.

Представим себе, что политическая основа Российской Федерации исчезнет. Во что превратится тогда экономика и как начнут вести себя люди, если система существующих политических отношений и ее правовая база, которая все еще кажется благоприятной для реализации не столько общественных, сколько бюрократических интересов, внезапно развалится?

Но я уверен, что наши политики и предприниматели именно поэтому будут стремиться к проведению иной, взаимно согласованной стратегии развития страны, понимая, что сфера общественной, гражданской жизни намного шире их личных амбиций и бюрократических интересов и что от ее состояния зависит в конечном итоге будущее России. Внешние воздействия, работа мысли, вынуждение обстоятельствами и формирование представлений на этическом уровне относятся в равной степени к политике и экономике.

В заключение мне хочется процитировать известного социолога Р. Дарендорфа: “Счастлива та страна, которой удастся начать движение к рыночной экономике и политической демократии, а затем и на деле, и в головах людей достаточным образом отделить одно от другого с тем, чтобы экономика развивалась сама по себе, а демократия оставалась стабильной даже во времена спада и экономического кризиса”¹³. Я думаю, лучше не скажешь.

“Великий” эксперимент советской власти провалился, и напоминающая сегодня Сизифа Россия пытается вновь втащить скатившийся камень на вершину горы. Но я убежден, что на этот раз, отказавшись от ленинской формулы власти и развивая гражданские инициативы, мы его втащим и он больше не скатится.

Власть в контексте европейской истории

Христианская цивилизация должна была возникнуть... в результате постепенной трансформации, терпеливого воспитания, под воздействием великих заповедей милосердия, жертвенности и смирения, которые и стали основой нового общества. Потребовались долгие столетия внутренней борьбы и очищения, чтобы такая цивилизация могла приблизиться к желаемому идеалу... ценой мучительных усилий и напряженных исканий.

Роберт Шуман. За Европу

Современное процветание стран Запада было обусловлено не только развитием экономики, но и теми процессами, которые происходили в свое время в европейской культуре — благодаря появлению политических партий, гражданского общества, правового государства, а также высокой социальной мобильности населения. Лишь “немногие общества, — замечает по этому поводу Джеффри Сакс, — смогли добиться подобной комбинации политических, культурных и экономических условий”¹.

Что же касается России, то в ней такая “комбинация” исторически не сложилась прежде всего из-за неспособности культуры к внутренним изменениям, а их паллиативом были дворцовые заговоры, народные бунты и расколы, тормозившее любые общественные преобразования.

При этом главным препятствием на пути преобразований являлись, несомненно, расколы, в которых выражалась вся глубина социально-экономических, культурных и иных противоречий, всегда начинающихся, как известно, с взаимного недоверия людей, их подозрительности,

зависти, предубеждений, а кончающихся (когда нет соответствующих институтов) насилием.

В первую очередь я имею в виду противоречия эпохи старообрядческого раскола XVII века. По словам С.А. Зеньковского, видного специалиста по истории духовной культуры России, этот раскол вначале представлял собой не *откол* от церкви значительной части духовенства и мирян, а *внутренний разрыв* в самой церкви. То есть, другими словами, он не сразу проявил себя, подобно европейской Реформации, как радикальное оппозиционное движение. Лишь обнаружив, что проповедь активной веры, духовного возрождения не встретила отклика в среде церковной иерархии, старообрядцы, пишет Зеньковский, взяли под подозрение и сам епископат. Все остальные мотивы — личные, социальные и прочие — хотя имели при этом “влияние... но не ради них (после того как начались репрессии. — Ю.С.) шли старообрядцы на муки, плаху и в огонь срубов палачей”².

Психология религиозного мученичества была присуща в прошлом многим религиозным учениям, включая христианство, и оказала решающее влияние на становление католической церкви в Европе как самостоятельного института, а затем его обновление в виде появившихся реформаторских церквей. В условиях же России эта психология, беспощадно подавлявшаяся самодержавной властью, не только ослабила позиции православной церкви, но сформировала в результате устойчивый тип *радикала-кентавра* (в котором соединились трагически государственное насилие и ненависть раскольника), далекого от понимания “взаимной терпимости”, а значит, и развития гражданских элементов в общественной жизни. Учитывая к тому же, что само по себе государство не может в принципе создать гражданское общество. Никакая власть не способна в одночасье превратить подданного в гражданина. Это зависит в конечном счете от способностей и умения людей разрешать возникающие конфликты, вести дискуссии, находить взаимоприемлемые решения. То

есть от понимания прав и устанавливаемых законов, предполагающих развитость гражданских чувств относительно той социальной связи, которая наращивается совместными усилиями. Лишь в этом случае появляется конструктивная связность или некая первичная гражданская форма — из метафизического переживания человеком “границы” свободы.

Другой клубок противоречий, сыгравших не менее разрушительную роль в российской истории, был связан с естественным, казалось бы, выбором для России европейского пути развития.

Петр I, решив вести страну по пути прогресса, фактически завершил создание российского государства, основы которого были заложены московскими царями. Но каким образом это происходило? Согласно твердому убеждению, что люди должны быть инициативны и при этом покорны. Но возможно ли одновременно сочетать инициативу и покорность?

Ясно, что основным условием прогресса по-русски явилось в итоге лишь усиление бюрократического произвола и сохранение рабства. “Когда дело касается гласности, то отвергать все предрассудки или признавать их — это две крайности, равноопасные. Существуют национальные предрассудки, которые нужно уважать, предрассудки воспитания, с которыми надо обращаться бережно, и предрассудки религии, которые должно поддерживать”³, — считала Екатерина II, управляя Россией.

Однако по мере того как петровская идея прорубания “окна в Европу” входила в сознание образованной части общества, это умонастроение стало подвергаться сомнению, все более отдаляя радикальных “реформаторов” от сторонников самодержавия. Не помню, но кто-то сказал еще в XIX веке, что французские крестьяне участвовали в революции 1789–1799 годов, чтобы стать дворянами, а русские дворяне (декабристы) захотели стать крестьянами. Что, на мой взгляд, лишь подтверждает сказанное выше, так как это была явная реакция на несостоявшееся

Просвещение в стране. Поэтому не случайно вскоре после восстания декабристов и появления знаменитых писем Чаадаева в России произошел второй трагический раскол — теперь уже образованного общества — на “западников” и “славянофилов” и в стране появился еще один тип радикала-кентавра, который стал призывать народ к насильственному свержению власти.

Приведу в этой связи характерный отрывок из книги барона Нольде “Юрий Самарин и его время”, посвященный спору Александра Герцена и Самарина (славянофила, известного русского историка и общественного деятеля, одного из активных участников подготовки крестьянской реформы 1861 года) во время их встречи в Лондоне в июле 1864 года.

“Для него (то есть Самарина. — Ю.С.) Герцен воплощал явление русской жизни, которое он больше всего ненавидел, — он воплощал русскую революцию... Он торопился высказать Герцену все, что у него накопилось против него на душе. Уже после отъезда из Лондона он написал Герцену огромное письмо, в котором его обвинительный акт был заново сформулирован в необыкновенно резкой и жестокой форме... «Повторяю вам опять, — писал он, — что я говорил вам в Лондоне: ваша пропаганда действовала на целое поколение как противоестественная привычка, привитая к молодому организму, еще не успевшему сложиться и окрепнуть. Вы иссушили в нем мозг, ослабили нервную систему и сделали его совершенно неспособным к сосредоточению, к выдержке... Как кабальному человеку революции, вам все равно, откуда бы она ни шла, из университета, села, костела или дворянского замка. Вы у нее не спрашиваете, куда она идет и какие побуждения она поднимает на своем пути»”⁴.

И, завершая рассказ, автор книги добавляет: “Теперь — когда протекли десятилетия — это свидание получает смысл исторического символа. Как когда-то в Зимнем дворце, в конце зимы 1849 года, в лице Самарина и Императора Николая сошлись две разных России, Россия но-

вая и Россия старая, так здесь сошлись две новых России — Россия революции и Россия исторической традиции. Их спор еще не закончен”.

Увы, и по прошествии новых десятилетий вопрос о том, способна ли сегодняшняя Россия включиться в историческую традицию, остается открытым. Потому что в ней не нашли в свое время положительного разрешения в том числе и социально-экономические, самые глубокие противоречия, связанные с отношением народа к собственности, которые привели в 1917 году страну к революции, а сегодня к очередному социальному расколу. Когда огромная часть населения живет за чертой бедности и не считает справедливым случившееся перераспределение общественного богатства, а главное — продленное на десятилетие после приватизации существование перераспределительной экономики.

Бедных в России в настоящее время в пять раз больше, чем богатых: последних, по данным Института комплексных социальных исследований РАН, около 5 процентов (до 7 миллионов человек — с членами семей). При этом богатые недовольны качеством российского государства, а бедные, что естественно, своим социально-экономическим положением⁵.

Характеризуя власть, обычно говорят о власти авторитета, власти идеологии и “власти нагана”⁶, насилия, так как считается, что удержать или сохранить власть можно только с помощью силы. Что сила — это и есть власть. Между тем очевидно, что становление институтов *современной демократии* было связано именно с переосмыслением понятия силы и ее эффективности в политике. И перед политическим классом России стоит задача не только осмысления культурных механизмов, благодаря которым названные противоречия могли бы быть направлены в позитивное русло, но и изменения природы и характера существующей власти. А для этого в публичном пространстве, повторю еще раз, должно быть представлено в объективированном виде все, что присуще человеку. Чтобы

обрести тем самым внятную форму, а не оставаться, как выражался Мераб Мамардашвили, в области недорожденных, недосуществования, недомыслия, недочувств.

Дальше я постараюсь показать, как развивался опосредованный процесс трансформации политической власти в Европе на конкретном историческом материале. Но перед этим напомним о том, что было сказано в начале этой книги: нам надо учиться судить дела, а не людей, то есть последствия непонимания того, что приводит к необдуманным действиям и кончается расколом или революционным насилием.

Обладая свойством непрерывности, европейская история существует в долговременном мышлении и составляет неотъемлемую часть настоящего. Это живая реальность, которую даже сегодня, соприкасаясь с ней, мы часто воспринимаем неадекватно из-за отсутствия соответствующего опыта. Например, не задаемся вопросом, почему граждане современной Европы не обращают внимания на ум или глупость своих правителей. Хотя, как и в России, они тоже охотно рассуждают об этом, но на самом деле их мало это интересует. Так как их повседневная жизнь не зависит от того, находятся умные или глупые люди у власти — будь то консерваторы или либералы, олигархи или военные. Ибо не они управляют просвещенной Европой. Или можно сказать так: поскольку в Европе существует просвещенное общество, власть в нем не обязательно находится в руках самых умных и добрых. На чем это основано? Не на приложении совершенного ума к общественным делам, а на эмпирически налаженном взаимодействии сложившихся государственных и гражданских институтов. И эта эмпирически налаженная игра, ведущаяся по цивилизованным правилам, и есть то, что действительно управляет в Европе. Это и есть европейские ценности, европейское достижение.

Поэтому стоит сделать попытку двинуться в сторону европейского прошлого, чтобы посмотреть, как это про-

изошло, и убедиться в том, что история — это вечное настоящее, сохраняющее свою актуальность благодаря извлечению и интерпретации ее смыслов.

В одном из поэтических посланий Горация говорится: чтобы зарезать человека, до света встанет разбойник. Так неужели ты не проснешься, чтоб уберечь себя? Стоит ли уподобляться глупцу, ждущему, когда мимо него протечет вся река, чтобы перейти на другой берег? Не лучше ли немедленно начать упорядочивать свою жизнь, чем ждать, пока она кончится? Тот, кто начал, уже сделал половину дела. *Sapere aude!* — Осмелься быть мудрым!

Жизнь Горация, пишет М. Гаспаров, известный знаток античной литературы, совпала с переломной эпохой в истории Рима — падением республики и установлением империи. В молодости он был республиканцем и сражался в войсках Брута, последнего поборника республики, но после его поражения перешел на сторону Октавиана Августа, первого римского императора, стал близким другом Мецената — руководителя “идеологической политики” Августа, получил в подарок от Мецената небольшое имение и с тех пор до конца дней прославлял мир и счастье римского государства. “Все это — сведения очень важные, — замечает Гаспаров, — но ничуть не объясняющие, почему Гораций был великим поэтом”⁷; и добавляет, что лучшие писатели и мыслители Европы не ошибались, когда ссылались на его творчество в течение двух тысяч лет.

В самом деле, почему, например, Кант в уже упоминавшейся статье “Что такое Просвещение?”, отвечая на этот вопрос, провозгласил, цитируя Горация: “*Sapere aude!* — имей мужество пользоваться *собственным* умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения”. А Фридрих Шиллер в “Письмах об эстетическом воспитании человека” писал: “Итак... должно быть нечто в душах человеческих, что препятствует восприятию истины... Один древний мудрец это почувствовал и скрыл это в многозначительном изречении: *sapere aude*. Найди в себе смелость стать мудрым”⁸.

Я привожу эти примеры, чтобы показать, что изречение Горация, как и его поэзия, действительно относятся к области тайны, раскрыть которую невозможно, даже зная его биографию. Ибо непонятно, откуда у человека появляется мудрость и почему поэт настаивал в этой связи на интеллектуальном мужестве?

Шиллер полагал, что “восприятию истины” мешают природная человеческая лень и трусость сердца. Но встает вопрос: а как их преодолеть? То есть возможна ли в принципе передача такого рода знания, как мудрость, другим людям? Очевидно, нет. Так как все другое можно сымитировать или сделать иначе, а на “сделавшееся само по себе”, в момент “второго рождения”, это не распространяется.

Следовательно, нечто случившееся само по себе — это некий миг озарения, в котором и заключена мудрость, способная наделить думающего человека мужеством. И именно это происходило в Европе, когда позже там изобретались такие понятия, характеризующие современную демократию, как парламент, независимый суд, права личности, свобода воли.

Но вернемся к Горацию.

Если сосуд загрязнен, то все, что вольешь, закисает.

Всех наслаждений беги: цена наслажденья — страданье.

Жадный всегда ведь в нужде — так предел полагай

вождедениям.

Сохнет завистник, когда у другого он видит обилье;

Пытки другой для себя не нашли сицилийские даже тираны...

Кто гнев обуздать не сумеет, тот будет

Каяться в том, что свершил по внушению чувства больного,

С карой крутой поспешил ради злобно пылающей мести.

В приведенном отрывке обращают на себя внимание две фразы: “цена наслажденья — страданье” и слова по поводу “сицилийских тиранов”.

Первой фразой поэт фактически говорит нам о том, что страданье — удел тех, кто так ничего и не понял в сво-

ей жизни. Тогда как для человека духовно грамотного оно предстает в виде символа, подсказывающего, что можно остановить страданье, заглянув в себя. А если мы не способны сосредоточиться, то ничего не получится. Познай самого себя, и ты увидишь мир совершенно иначе.

Только тот, кто знает себе цену, говорил Кьеркегор, знает и то, что хотя человек брэнное создание, но в отношении свободы он представляет собой нечто великое, обладавая самосознанием, которого не может отнять у него и сам Господь Бог, давший ему самосознание.

Что же касается второй фразы — о “сицилийских тиранах”, то упоминание о них отсылает нас к письму Платона, адресованному родственникам и друзьям сиракузского правителя Диона после его гибели, в котором философ рассуждает о том, как прекратить насилие в государстве.

Так как “вас волнуют каждодневно возникающие многочисленные и разнообразные разногласия и раздоры, — писал Платон, — то всякому надо знать... что при междоусобиях конец бедствиям может быть положен не прежде, чем одержавшие верх перестанут стремиться к мести своим врагам в память о прежнем зле, но научатся себя сдерживать и установят общие законы, изданные не столько в их интересах, сколько для пользы побежденных. Они заставят их выполнять эти законы под воздействием двух принудительных мер, уважения и страха, страха — потому что они показали свое военное превосходство, а уважения — потому что показали себя более воздержанными в удовольствиях, а также потому, что сильнее хотят и лучше могут подчиняться законам. Другого пути для прекращения зла в государстве, страдающем от внутренних мятежей, нет”⁹.

Таким образом, мы видим, что гражданами Европы были люди, которые более двух тысяч лет назад уже обладали способностью требовать и ожидать от других, что и они тоже станут гражданами. Поскольку по-другому они не мыслили свое общественное существование и, судя по всему, ценили его больше самих себя. Ценить больше в данном случае означает *отличить* нечто, возвышающее

человека, от его повседневной окружающей жизни с ее материальными потребностями и интересами.

Я обращаю на это внимание, чтобы еще раз подчеркнуть всю трудность достижения согласия, взаимопонимания между людьми, когда “истина ни на чем не держится” и в то же самое время, если о ней помнят и думают, она держит все остальное. И проблема, следовательно, состоит в том, как этого достичь, учитывая, что в сфере политики не могут часто договориться и прийти к согласию даже выдающиеся личности. Как, впрочем, и в области науки (самый яркий пример этого в истории XX века — известная дискуссия между Нильсом Бором и Эйнштейном в физике и Фрейдом и Юнгом по поводу бессознательного в психологии).

И тем не менее, когда горизонт воображения совпадает у человека с допустимой, приемлемой для него жизнью (как это происходило в Европе), он начинает жить, соблюдая законы, а ученые и художники не стремятся избавиться от конкурентов, апеллируя к власти.

Повторяю, нечто, возвышающее человека, и есть тот единственный мыслительный опыт, когда человек способен открыть в себе *другую реальность* и убедиться в собственном существовании в качестве личности. А до этого момента мышление остается механическим и не дает полноты существования.

“Я хорошо знаю, во что я верю, но это не поддается доказательству”, — гласит древняя мудрость. Действительно, определить нечто, что возвышает тебя, значит увидеть некий предел, границу. Но как и где проходит эта граница? Ведь у каждого из нас, когда мы живем, пытаясь реализовать себя, она разная.

И еще один важный аспект этой темы. В свое время большевики в России претендовали на то, чтобы начать мировую историю сначала. После же всего сказанного, я думаю, ясно, что в историю, если утрачены ее смыслы, можно только войти, открывая для себя то, что было завещано в истоках и связано с двумя историческими событиями: распятием Христа и смертью Сократа.

Что было завещано? И почему эти события продолжают сохранять свое символическое значение? (Так же как, по-своему, такое значение сохраняют сочинения Платона и других древних авторов.)

В случае Христа был завещан идеал любви — в виде добровольного, однажды и навсегда искупления всех человеческих грехов. И поэтому мы не должны повторять Его путь крестной муки, а призваны понять это историческое событие в терминах этики и соответственно строить свою гражданскую жизнь.

Смерть же Сократа является для нас символической в том смысле, что у него была возможность с помощью друзей покинуть Афины и избежать смерти, но он от этого отказался, так как считал, что свободный человек не имеет права предавать себя. Мы приближаемся к истине, удаляясь от жизни, произнес он на суде. Из чего можно заключить, что то, что называется жизнью, осознается человеком только тогда, когда, извлекая все последствия, он вглядывается в облик смерти. Без этого, как я говорил уже, жизнь не имеет смысла.

Великое и исключительное подобает, пожалуй, таким как Сократ. Так почему же, спрашивал Эпиктет, римский философ-стоик, спустя пять столетий после его смерти, если мы рождены для этого, не все или не многие становятся великими? Что же, раз я неодаренный, значит, мне отказаться от заботы об исключительности? Ни в коем случае! “Обдумай только, за сколько продаешь ты свою свободу воли, человек... не продавай ее дешево”¹⁰.

Отвлекаясь от того, какие последствия смерть Христа и Сократа имела в дальнейшем для европейской истории — это предмет специального исследования, — повторю еще раз: современная демократия появилась благодаря республике как политической форме правления и практикуется сегодня на Западе в виде гражданского общества. Когда у человека есть возможность самому узнать, что он думает и к чему стремится, так как был разорван тот замкнутый круг, который связывал когда-то воедино социаль-

ную жизнь, веру и власть. Но характерно, что сама эта связь при этом не исчезла, а стала основой создания новых политических и общественных институтов, постепенно изменивших существовавшую прежде авторитарную систему власти.

Именно демократическая, институциональная организация общества является в этом смысле гарантией свободы. И только она позволяет человеку возвыситься над своей естественной, животной природой. Будучи символической реальностью и общей заботой гражданское общество не зависит ни от большинства (и к этому надо стремиться), ни от меньшинства, свидетельствуя о совокупности никем не приватизируемых прав, из которых вырастает право каждого гражданина.

Все сказанное и будет для нас своего рода камертоном в ходе последующего анализа власти как проблемы в контексте европейской истории.

Свобода воли и рабство воли

Материальная сторона жизни... гораздо легче восстанавливаема, т.е. может быть создана наново, чем жизнь духовная. “Духовный” же “капитал” в известных условиях и в известном смысле вечен, но зато он и не восстановим, поскольку утрачен... Оставаясь вечным в смысле объективного бытия... <он> может для живых людей перестать существовать как их собственная живая сила и стать “музейным предлогом” или “памятником”.

Петр Струве
май 1919 г.

Понятие реальности, о котором говорилось выше, предполагает, что *случившееся* должно быть сначала выделено, чтобы получить соответствующее имя, предстать перед судом этики, и только тогда оно становится живой реальностью, то есть неким *объединяющим* началом исторического процесса. Идет ли речь о государстве, которое может вызывать у нас уважение, а не ненависть (из-за своего произвола). Или о власти, достигающей поставленных целей не из-за страха перед собственным народом и недоверия к нему, а благодаря проявлению заботы о сохранении общественного спокойствия и способности его обеспечивать. Или о свободе, чтобы в случае необходимости публично пользоваться своим умом.

Мыслительная форма реальности, особенностью которой является абсолютно ясное переживание того, что она превосходит собой все, что человеку довелось испытать прежде (так как только в этом состоянии можно увидеть лицом к лицу целое — внутренний порядок вещей), и есть то понимание, из которого рождался в Европе новый по-

рядок. Когда невидимая ткань гражданской жизни, которую ткали одиночки, постепенно обретала свои видимые черты, а свобода и порядок стали восприниматься со временем как взаимосвязанные понятия.

Однако до этого (то есть до окончания борьбы и соперничества между церковной и светской властью, а затем — ослабления классовых и социальных конфликтов в обществе) европейцам еще предстояло пройти долгий путь. Попутно замечу, что речь в данном случае идет о целых эпохах в европейской истории Нового времени, для которых было характерно масштабное разрешение, казалось бы, неразрешимых противоречий в сферах религиозной и социально-экономической жизни общества. Как? Благодаря обсуждению теологических и философских проблем, научным и географическим открытиям, развитию экономики, естественному процессу разделения труда, появлению новых политических институтов.

Так что же спровоцировало и подтолкнуло европейцев к такому развитию событий?

На мой взгляд, начавшаяся в двадцатые годы XVI века, в эпоху Реформации, уже упоминавшаяся полемика между Эразмом Роттердамским и Мартином Лютером о свободе воли.

Известно, что человеку можно внушить все, кроме мысли, которую он думает сам. Можно внушить видимость согласия, иллюзию понимания, добрых намерений, но сама мысль, как и воля, не внушаемы, поскольку они связаны с переживанием свободы, которая, как я уже говорил, подобна некой неумолимой, внутренней необходимости, не зависящей от внешних обстоятельств. Вне самой себя, вне акта своего существования свобода не имеет другой причины. Или другого основания. И гражданское общество, если оно появляется, может существовать, лишь инспирируя такую свободу. В том смысле, что в человека как бы заложено при этом движение к тому, что можно увидеть, находясь в состоянии усилия мысли, которую невозможно остановить.

Примерно такими словами я охарактеризовал бы сегодня позицию Эразма Роттердамского, когда он писал свою книгу “Диатриба, или рассуждение о свободе воли” (1524), направленную против Лютера.

Сама же их полемика (поскольку Лютер тут же ответил на брошенный ему вызов, написав трактат “О рабстве воли”) в условиях кризиса католической церкви была продиктована страстным желанием оппонентов доказать в сущности одно и то же, но с противоположных позиций. А именно, что веру в спасение и бессмертие человека можно обрести и сохранить как обладая свободой воли, так и полностью отказавшись от нее. И подчеркну сразу, имея в виду последствия этой полемики, им это удалось, опираясь на авторитет Библии.

Приведу вначале наиболее характерные места из названных сочинений (в форме параллельного их сопоставления), оговорившись, что их цитирование будет неизбежно пространным из-за серьезности обсуждавшейся проблемы, а также желания донести до читателя характер аргументации и стиль начавшейся полемики¹.

Эразм: Мне кажется, я понял, о чем толкует Лютер, но, может быть, мое мнение меня обманывает; поэтому я хочу быть собеседником, а не судьей, исследователем, а не основоположником... В божественных Писаниях есть тайны, в которые Бог не хотел, чтобы мы проникали глубже... благоразумнее и благочестивее восклицать вместе с Павлом: “О глубина богатства мудрости и ведения Божьего! Сколь непостижимы суждения Его и неисследимы пути Его!” (С. 220-221.)

Лютер: Вместе с апостолом Павлом я беру на себя смелость себе приписать знание, а тебе с уверенностью в нем отказать. (С. 291.)

Эразм: Но у нас здесь спор не о Писании. Обе стороны любят и чтут то же самое Писание; борьба идет за смысл Писания. <...> Я сравниваю людей с людьми, а не людей с Богом. (С. 226-227.)

Лютер: Я тебе должен быть немало благодарен... Это лучшее доказательство того, что свободная воля — чистейший обман. (С. 293.)

Эразм: Предположим, что именно тот, в ком есть дух, верно понимает смысл Писания, но как он меня уверит, что он понимает? Что мне делать, если многие люди предлагают разные смыслы и каждый из них клянется, что в нем есть дух?! (С. 228.)

Лютер: Высказывать определенное утверждение, по моему, значит, чтобы не было игры слов, быть преданным какому-то мнению, укреплять его, исповедывать, хранить его, неодолимо быть ему верным. (С. 294.)

Эразм: Я сделал полдела, если в этой книге мне удастся убедить <тебя> в том, что о делах такого рода лучше не спорить наподобие пророков, особенно перед толпой. (С. 229.)

Лютер: Что еще надо сказать? Нет у христиан ничего более известного и более прославленного, чем убеждение. Отмени убеждения, и ты отменишь христианство. <...> Ты не любишь убеждений. (С. 294–295.)

Эразм: Прежде всего, нельзя отрицать, что в священных книгах существует очень много мест, которые прямо утверждают, что у человека есть свободная воля, но некоторые места, кажется, полностью ее отвергают. Однако известно, что Писание не может противоречить самому себе, так как все оно исходит из одного и того же Духа... Что касается нас, то под свободной волей мы понимаем силу человеческого желания, при помощи которой человек может приблизиться к тому, что ведет к вечному спасению, или же отвернуться от этого. (С. 229–230.)

Лютер: Что ты говоришь, Эразм? Что недостаточно подчинить свой разум Писаниям? Что ты подчиняешься еще и установлениям церкви?.. Что это у тебя за новый вид благочестия и смирения, при которых ты своим примером... подчиняешь нас людям <существующей церкви> без всякого обсуждения?.. Да будет проклят христианин, если он без веры принимает то, что ему предписано!

В общем, твои слова звучат так, будто тебя вовсе не касается, во что верит тот или иной человек, только бы устоял мир на земле, если при этом можно спасти от опасности жизнь, доброе имя, собственность и положение... Таким образом, стремясь прекратить нашу борьбу, ты стоишь посередине, чтобы утихомирить обе стороны и убедить, что дела, из-за которых мы враждуем, глупы и бесполезны. (С. 296–297.)

Эразм: Закон веры, хотя он и дает гораздо более суровые заповеди, чем закон дел, делает так, что если будет на то полнота благодати, то само по себе невозможное она превратит не только в легкое, но даже в приятное. Поэтому вера исцеляет разум, поврежденный грехом; милость же укрепляет бессильную волю... Если бы воля не была свободной, то нельзя было бы вменить в вину и грех, потому что если нет свободы, то нет и греха. (С. 232–233.)

Лютер: Благоволи к своим скептикам и академикам, доколе не призовет Христос и тебя, а нам дозволь иметь определенные утверждения, стремиться к ним и любить их. Святой Дух — это не скептик, и начертал Он в наших сердцах не сомнения и размышления, а определенные убеждения, которые вернее и крепче самой жизни и всякого опыта. (С. 298.)

Эразм: Вера существует затем, чтобы мы хотели того, что приносит спасение, и любовь существует, чтобы мы не хотели напрасно. (С. 235.)

Лютер: Что же более высокого может быть еще сокрыто в Писании, после того как была снята печать и отвален камень от гроба, после того как возведена была самая главная тайна о том, что Христос... пострадал за нас и будет царствовать вечно. (С. 299.)

Эразм: Второзаконие, глава тридцатая: “Я предложил вам жизнь и смерть, благословение и проклятие. Так избери жизнь, чтобы жили ты и потомство твое!” Здесь ты опять слышишь слово “предложил”, слышишь слово “избери”, которые не употреблялись бы постоянно, если воля человека не была свободна творить добро, а могла тво-

речь только лишь зло... Если Господь не хочет смерти, то, значит, наша гибель должна зависеть от нашей воли. Но может ли что-нибудь зависеть от того, кто ничего не может сделать: ни доброго, ни злого? (С. 239–240.)

Лютер: Конечно же, многое скрыто от многих, но причина этого не в темноте Писания, а в слепоте и неразумии тех, кто не озабочен тем, чтобы разглядеть яснейшую истину. Как говорит Павел об иудеях во втором послании к коринфянам, в главе четвертой: “Покрывало остается на сердце их”... Ты же, когда приводишь слова Павла, говорящего “Как непостижимы суждения Его”, кажется, перенес местоимение “Его” на Писание. Но Павел не говорит: “Непостижимы суждения Писания”, а говорит: “суждения Бога”... Чтобы уразуметь Писание целиком и каждое его место в отдельности, необходим Дух.

...Ты стар, достаточно пожил среди христиан, долго размышлял о Священном писании, однако сам не дозволяешь нам сколько-нибудь тебя извинить и думать о тебе хорошо! И такую-то нескладицу паписты тебе прощают и терпят по той причине, что ты пишешь против Лютера. (С. 300, 302.)

Прежде чем продолжить цитирование, помечу, что Эразм вовсе не был ревностным защитником римско-католической церкви, и в его позиции действительно проявлялся скорее скепсис ученого, а не уверенность пророка. Поэтому, несмотря на стремления и католиков, и протестантов привлечь его в свой лагерь, Эразм старался сохранить независимость, отвергая фанатизм любой “секты” и прокладывая дорогу еще редким в XVI веке сторонникам веротерпимости. Сегодня можно с уверенностью сказать, что главной целью всей его деятельности была гуманистическая реформа образования, на основе которой он надеялся мирными средствами просветительства добиться совершенствования общества и государства. В то время как на Лютера эта деятельность не производила ни малейшего впечатления. Спасение, считал он,

только в Боге. Только Бог обвиняет, проклинает либо прощает, оправдывает и спасает — когда хочет и кого хочет. Человек же ничего не может для этого сделать и должен заранее подчиниться приговору. Это представление, что человек предопределен Богом — либо к спасению, либо к гибели, составляло в эпоху Реформации основу учения о предопределении, исходя из которого Лютер категорически отказывался (в отличие от Эразма) принимать во внимание любые доводы разума, чтобы “бескомпромиссно защитить безусловное освобождение совести от старых иерархических предписаний”².

Таковы две идейные позиции, которые занимали выдающиеся люди, каждый из которых по-своему отстаивал свои убеждения и веру.

Эразм: И снова в другом месте (в Новом завете. — *Ю.С.*): “Если хочешь войти в жизнь — соблюдай заповеди”. С каким лицом можно сказать “если хочешь” тому, у кого нет свободной воли? И еще: “Если хочешь быть совершенным — пойди и продай” и прочее. И еще: “Если кто хочет идти за Мной, пусть откажется от себя, возьмет свой крест и следует за Мной”. Несмотря на всю трудность этой заповеди, ты слышишь в ней упоминание о нашей воле. И вскоре: “Ибо кто хочет душу свою сберечь, потеряет ее”. Разве не бессмысленны все известные заповеди Христовы, если человеческая воля не имеет никакой силы?..

Разве не наполнены все Евангелия увещаниями! “Придите ко Мне, обремененные”, “бодрствуйте”, “молитесь”, “просите”, “ищите”, “стучите”, “смотрите”, “берегитесь”. Зачем нужны все притчи о соблюдении слова Божьего, об идущих навстречу жениху, о воре в ночи, о доме, построенном на камне? Разумеется, они побуждают нас к стремлению, к усилию, к усердию, чтобы мы не погибли от пренебрежения Божьей благодатью...

Но мы не будем отягощать читателя перечислением всех мест такого рода; их так много, что каждый найдет их сам. (С. 243–244.)

Лютер: Посмотри-ка теперь, мой Эразм, куда заводит нас эта самая твоя сдержаннейшая и жаждущая мира теология!..

Своим безрассудным трудом ты поучаешь нас одновременно стремиться не знать о Боге (а это происходит само собой и очень нам свойственно)... Ты не понимаешь, что в этом смысле твоя книжица настолько нечестива, настолько богохульна и порочна, что подобной ей никогда еще и не было? <...> Для нас существует не тот вопрос, в котором преуспели вопрошатели-софисты. <...> Совесть не следует запутывать ложными законами, дабы люди не терзались грехами, если по воле Божьей в этом нет греха. Потому что на совесть могут действовать заповеди одного только Бога. А эту самую папскую тиранию, которая стоит между Богом и светскими властями, которая обманым путем устрашает и умерщвляет души изнутри и попусту изнуряет тело извне, надо полностью устранить... (С. 312–313, 314, 317.)

Так кто же был прав в этой полемике? Мартин Лютер, восставший против “папской тирании” и считавший, что на совесть людей могут действовать заповеди только Бога, без всяких посредников? Или Эразм Роттердамский, не споривший по поводу “умерщвления душ”, но утверждавший, что евангельские притчи и заповеди как раз и “побуждают нас к стремлению, к усилию, к усердию, чтобы мы не погибли от пренебрежения Божьей благодатью”?

Принимая во внимание последующие события, по своему, и я сказал об этом, правы были оба. Начавшаяся Реформация, в которой участвовали в том числе и *гуманисты* во главе с Эразмом, привела к духовному, а со временем и к политическому обновлению Европы. Это был поистине переломный этап в европейской истории, когда сокрушить (или, выражаясь словами Лютера, “полностью устранить”) папскую тиранию одними призывами к соблюдению заповедей оказалось действительно невозмож-

но. Крестьянская война в Германии (как и кровавые столкновения между католиками и протестантами в других странах) показала это наглядно.

Однако прежде чем давать оценку этих событий в общем контексте развернувшейся борьбы за религиозную свободу, сошлюсь на мнение Ульриха Цазия, знавшего близко Эразма и Лютера.

“Эразм всегда старается скрыть свои выдающиеся умственные способности, так, что иногда кажется, будто он сам о них не догадывается; Лютер, напротив, любит бахвалиться ими и выставляет их напоказ. Лютером владеет воинственный дух, порождающий вокруг себя вражду, тяжбы, ревность, гнев, ссоры, зависть и убийства. Эразм всегда настроен миролюбиво, и от него исходит дух мягкости, доброжелательности, благонравия, верности и снисходительности. Лютер говорит первое, что приходит ему в голову, а потом защищает свои высказывания с жаром и настойчивостью; Эразм излагает свои убеждения сдержанно и скромно, в самом любезном тоне. Когда речь заходит о толковании отрывков из Священного Писания, трудных для понимания, Эразм старается прояснить их смысл исходя из общего контекста; если тот или иной эпизод кажется ему двусмысленным или вызывающим сомнения, он почтительно оставляет его в стороне. Лютер поворачивает и выворачивает наизнанку каждое слово, пока весь контекст не зазвучит по-другому, а вся книга не наполнится туманом и мраком непонимания. Что уж говорить о том... что он ищет и находит в священных книгах, начиная с Ветхого и кончая Новым Заветом, в каждой их главе одни лишь проклятия и угрозы в адрес лиц духовного звания... словно Бог веками только тем и занимался, что предавал анафеме священников”³.

В свете этих слов, я думаю, становится понятнее, почему Эразм и Лютер так и не смогли договориться между собой, хотя оба они были священниками и оба решились на нарушение монастырской традиции. Не говоря уже о том, что за шесть лет до полемики Эразм фактически открыто

поддержал лютеровскую кампанию против торговли индульгенциями, положившую начало реформационному движению. После того как отец Мартин 31 октября 1517 года на дверях Виттенбергской приходской церкви вывесил свои знаменитые Тезисы, в которых провозгласил, что “всякий христианин, искренне раскаивающийся и сокрушающийся о своих грехах, имеет полное прощение и без папских индульгенций”⁴. Эразм писал: “Я считал бы непростительным отказать ему в поддержке столь праведного дела... То, что сделал Лютер, заслуживает благодарности гуманистов”. И в другом письме, к кардиналу Вольсею: “Я не сразу воздал ему должное уважение, опасаясь, как бы склоки, к которым *наука должна оставаться равнодушной*, не сыграли для него своей роковой роли”⁵.

В реформационном движении практически сразу обозначились, таким образом, две тенденции: радикальная и умеренная. При этом радикальная тенденция имела несколько измерений: *городское* (или бюргерское), представители которого М. Лютер, У. Цвингли и Ж. Кальвин вообще отрицали необходимость католической церкви с ее иерархией и духовенством, католическое Священное Предание, права церкви на землю и т.п., *народное*, соединившее требование упразднения католической церкви с борьбой за установление социального равенства (Т. Мюнцер, анабаптисты), и *королевско-княжеское*, отражавшее интересы светской власти, стремившейся укрепить власть за счет захвата земельных владений церкви.

Вслед за Максом Вебером сегодня принято считать, что протестантская этика, формировавшаяся в ходе Реформации, оказала решающее и притом положительное влияние на развитие капитализма. (Косвенное подтверждение этому можно найти и в уже упоминавшемся “Богатстве народов” Адама Смита, когда он говорит о “невидимой руке рынка”.) Но вот что писал, в частности, по этому поводу в своей книге “Бегство от свободы” (1941) Эрих Фромм. Согласно Фромму, экономическая деятельность, успех и материальная выгода при капитализме ста-

ли разрушительной самоцелью. “Хотя, разумеется, ни Лютеру, ни Кальвину и в голову не приходила возможность подобного порабощения человека... но в своих богословских концепциях они заложили основу именно такого развития, сломав духовный стержень человека... внушив ему, что с точки зрения высших целей, лежащих вне его жизни, его усилия бессмысленны”⁶.

Капитализм, утверждал Фромм, сделал индивида еще более одиноким, изолированным, подверженным чувству ничтожности и бессилия. “В наши дни эта тенденция приняла крайнюю форму в фашистской диктатуре, объявляющей, что целью жизни является ее принесение в жертву “высшей” силе: вождю или расовому обществу”⁷.

Характерная для середины XX века и понятная точка зрения. Однако не будем забывать, что внутри реформационного движения развивалась одновременно умеренная, гуманистическая тенденция, сторонники которой “во имя благородной любви к науке” отказывались принимать *власть* в ее лютеровском понимании. То есть отнюдь не считали, что спасение человека не зависит от добра или зла, совершенного им при жизни (и, следовательно, от свободы воли), а всецело предопределено Богом. Что только Богу угодно проявлять над человеком свою безграничную власть. Хотя гуманисты при этом, естественно, не были демократами в современном смысле слова. Оставаясь в рамках средневекового мышления с его тягой к авторитету, они просто заменили старые авторитеты (Аристотеля и средневековых богословов) собранием дошедших до них трудов греческих и латинских авторов, а также текстом Библии, и старательно изучали ее по древнееврейскому и греческому оригиналу. Так что скорее их можно сравнить, по выражению американского историка Крейна Бринтона, с “первопроходцами”, медленно двигавшимися вглубь неосвоенной территории⁸.

И именно это первопроходство гуманистов оказало решающее влияние на европейскую культуру, на ее способность возрождаться в дальнейшем живой из любого

пепла. Это и есть движущая пружина европеизма, когда сдвиг к долгу и к мышлению из долга (ибо долг, как и свобода воли, — это то, что *сейчас* и чего не было и не будет, если не сделаю я) не предполагает появления внешних гарантий.

Напомню, что слово *современный*, *modern*, возникающее по ассоциации со словом “сейчас”, появилось в европейских языках накануне Реформации на фоне кризиса средневековых представлений о человеке и восходит к латыни, в которой наречие *modo* означало “как раз теперь”. Это понятие общей новизны и образа жизни, отличного от образа жизни предков в том смысле, что, переживая прошлое в настоящем, европейцы в то время стали осознать прошлое как современное. Хотя человек всегда, конечно, жил в “современную” ему эпоху, но не удивлялся этому факту. А гуманисты, открыв для себя античное наследие и Библию, удивились и изобрели метафизическое понятие, в свете которого история предстала как вечное настоящее или вечно новое. То есть в нем содержится настоящее и вечно новое, как сказал бы физик, в континууме пространства-времени. Или, выражаясь философским языком, в области пространственно-временной феноменологии события знания. Учитывая, что *прошлое*, *настоящее*, как и *будущее*, обычно связываются нами с пространственным представлением о реальности, когда мы воспринимаем пространство как то, что отделяет нас от того, что находится вне нас. И, значит, напрямую, непосредственно не зависит от нас. А время? Это то, от чего мы зависим, когда думаем и говорим: “таким я был (или такой я была) пять или десять лет назад”, отличая тем самым самих себя в настоящем от себя в прошедшем. Но это представление о физическом, конкретном времени. А термин “современность” указывает на время, которое не поддается физическому измерению. Поскольку речь в этом случае идет о понимании человеком себя, когда время в пространстве не имеет времени в его привычном для нас значении.

Следовательно, понимание долга, позволяющее человеку поместить себя во все-связь, в традицию, завязывається актом вневременной мысли.

“Я знаю, что ничего не знаю”, — отвечал когда-то Сократ своим оппонентам.

В этом сосредоточенном желании (поскольку здесь важен акцент на слове “знаю”) удержать то, что открывается на границе незнания, и заключена драма человеческой свободы, от которой пытался избавиться Лютер и которую отстаивал Эразм. И разыгрывается она в зависимости от человеческих способностей и усилий, прежде всего, к творческому, созидательному существованию. Это и есть собранность субъекта в цивилизации, наследующей дух античности и христианской, личностной религии. Когда все оплачивается личным мужеством и опирается на единственную достоверность — на внутренний голос человека, не нуждающегося во внешних руководителях. И одновременно это внесение точки рациональности в то, как реально складывается (или может складываться) социальное, историческое бытие.

Обсуждая в свое время эту проблему, М.К. Мамардашвили резонно спрашивал: почему в нашей жизни часто не получается то, что надо, само собой? Почему вообще нужна история и гражданское общество — организация более сложного порядка, чем поддерживаемая с помощью кровнородственных и сексуальных связей? Почему недостаточно хотения добра? Почему все не сразу и не прямо и хотение мысли еще не есть мысль? И отвечал: потому что философия, как и сама жизнь, по определению предполагает необходимость постоянного труда. “Жить — разве это не значит как раз быть чем-то другим, нежели природа?” (Ф. Ницше). Только трудом во времени, утверждал Мамардашвили, в обществе, не непосредственно, опираясь на принципы понимания, объективации и конструктивной связности, находясь в *сознании*, мы можем справиться с “драмой души”, когда стремимся к свободе. Так что труд души в условиях свободы “и есть, собственно,

история. И, очевидно, в сфере исторической или в сфере сознания (что одно и то же) прямыми путями являются только кривые”¹⁰.

Названные принципы, выступая в качестве основополагающих при описании гражданского общества, и позволяют, на мой взгляд, яснее увидеть то, что составляло когда-то своеобразный вектор движения Европы в сторону современной демократии. Поскольку “движение души” (монархиста, демократа, олигарха и др.) так или иначе соответствовало при этом тому, что происходило во вне, снижая тем самым уровень насилия в обществе.

Итак, последствия понимания Лютером и Эразмом Роттердамским своего призвания и долга были разными. Но так или иначе, их деятельностью был подведен некий баланс общим усилиям европейских народов, направленным на ограничение существовавшей системы власти благодаря появлению новых, реформаторских церквей и расширению границ эмпирической свободы.

Реформация в своих итогах вышла за пределы религиозно-теологических задач, пишет современный автор. Из трудностей, которые вызвала в свое время декларированная реформаторами-гуманистами свобода веры, родился принцип интеллектуальной и моральной *автономии личности*, а из противоречий нового церковного идеала — идеал *правового государства*¹¹.

В предыдущих главах я уже говорил, что в России не произошло секуляризации религиозной морали, превращения ее в дисциплину повседневной жизни. И сказал также, в силу каких причин начавшаяся в стране в XVII веке реформация не состоялась. “В России была религия и религиозность, но в ежедневную жизнь как дисциплинирующее начало (не опосредованное государственной властью. — Ю.С.) религия не проникала. Это очевидный и едва ли не самый многозначительный факт русской истории”¹².

В этих словах Петра Струве заключена, на мой взгляд, суть российской проблемы власти: почему баланс проис-

ходивших событий и конфликтов в нашей истории всегда оказывался негативным с точки зрения общественного блага? Ввиду явного отсутствия в стране политической свободы, независимой религиозной жизни, инициативы и развития конкуренции. То есть ввиду отсутствия соответствующей среды и формирования на ее основе стабильных гражданских институтов, благодаря которым государственная власть только и может измениться, став подотчетной народу.

Бог терпел и нам велел. Оттерпимся, и мы люди будем. Будет и на нашей улице праздник. В этих и многих других пословицах русского народа ясно выражена надежда, которой традиционно манипулировала власть, направляя всю свою энергию не на разрешение общественных конфликтов и противоречий, а на их подавление.

Если же мы обратимся к истории Европы, то увидим, что в Англии, например, еще в XIII веке появился человек власти (я связываю это с “Великой хартией вольностей”), явно соразмерный миру законов, сопричастный их смыслу. А именно — *обязанный*, с одной стороны, *участвовать* в общественных делах, а с другой — *способный* на такое участие в смысле уважения прав собственности и свободы других людей. Поскольку свобода других (или демократия) — условие моей гражданской свободы, и наоборот. И при демократии, вырастающей из признания обществом гражданских прав и свобод каждого человека, эти права и свободы, в силу неизбежного столкновения и борьбы человеческих интересов, нуждаются в защите. Но как это достигалось? С помощью чего? (Напомню, что речь пока идет о понимании проблемы.)

В первую очередь, хотя это, возможно, покажется странным, с помощью отличия духовной силы языка от закона. В Евангелии часто звучит мысль, что *до Христа был закон и были пророки, а ныне Царство Божие силой берется* (Мат. 11, 12). То есть тем самым как бы предполагалось, что закон порождает, с одной стороны, добро, обеспечивая определенную устойчивость социальной

жизни, а с другой — в случае нарушения закона — зло. Ибо “оправдывающие себя законом... отпали от благодати” (Гал. 5, 4). И тогда пророк риторически провозглашал о том, что было *перед* законом, но явно не вошло (и не может войти) в формулировку закона, а проявляется через нарушение или отклонение от него. И что может быть восстановлено только духовной силой человека. Или формой, которая своей внятностью порождает такие целостные события в жизни, которые не могут появиться иначе: ни на основе закона и власти, ни благодаря крику пророка или юридическому, если иметь в виду российскую историю, где в лицо власти выкрикивалась часто правда о том, что не входило в рамки закона либо искажалось им, и тогда сам закон оказывался источником зла. А путь, предлагаемый Евангелием, — другой. Усилием берется! То есть силой внутреннего труда человека, участвующего в делах общества. К чему, собственно, и призывал Мартин Лютер, когда писал в своих Тезисах: нам нужно учить христиан, что отпущение папой грехов “хорошо” лишь в том случае, “если на него не возлагают слишком больших надежд”. Формулируя таким образом основы протестантской личной этики покаяния и дисциплинирующего начала религии в общественной жизни.

А что мы видим в истории России?

Правосознание всякого народа выражается в его способности создавать организации и вырабатывать для них соответствующие формы, говорится в статье Богдана Кистяковского “В защиту права”, опубликованной в сборнике “Вехи” (1909). И русский народ также не был лишен организаторских талантов. Об этом свидетельствует его стремление к общинному быту, созданию артелей, братств и т.д., что, безусловно, связано с внутренним сознанием о праве и неправе, живущем в народной душе. Однако этот по преимуществу внутренний характер правосознания народа, отмечает Кистяковский, и дал повод славянофилам, а затем народникам поверить, будто русскому народу были вообще чужды “юридические начала”,

что он действует исключительно по этическим побуждениям. А интеллигенция, которая была призвана просвещать народ, игнорируя “все внутреннее”, напротив, считала правом только внешние, безжизненные нормы, которые так легко укладываются в статьи и параграфы писаного закона или какого-нибудь устава.

Действительно, интеллигенция, представлявшая народ и писавшая о народе, казалось бы, могла воплотить в создаваемых ей в начале XX века политических организациях хоть часть тех идеалов, к которым она стремилась. А вместо этого, писал Кистяковский, мы видим лишь рабское подражание уродливым бюрократическим порядкам. И заключает: нигде не говорят так много о дисциплине, как в России, объясняя это тем, что существующие политические организации — дело новое, и в таком объяснении есть доля истины. Однако настоящая причина такого явления состоит в том, что “нашей интеллигенции чужды те правовые убеждения, которые дисциплинировали бы ее внутренне. Мы нуждаемся в дисциплине внешней именно потому, что у нас нет внутренней дисциплины”¹³.

Чтобы сорвать яблоко, заставляют рубить яблоню. Таково деспотическое правление, утверждал Монтескье в “Духе законов”¹⁴.

Но отвечает ли эта формула власти *сегодня* на те вопросы, которые мы продолжаем задавать о природе насилия в XX веке? Ведь каким бы жестоким традиционный деспот ни был, его жестокость не выходила за рамки личного произвола. Он мог быть коварным в отношении своих подданных и соседей, мог грабить и убивать, но чаще всего не посягал на сложившуюся систему жизненных представлений народа. Поскольку знал, что это неизбежно грозит самим устоям его государства. Иначе говоря, какими бы жестокими его действия ни были, их всегда можно как-то объяснить в рамках того рационального способа, каким вообще человек как конечное и злое существо способен устраиваться и жить. А как объяснить или, вернее,

понять, даже из идеи государственной целесообразности, тот масштаб и характер репрессий, что были совершены в нашей стране во времена Сталина? Оправдать то нескончаемое число жертв (что уже само по себе звучит дико), которые были принесены в СССР якобы во имя будущего? Способен ли на это хоть один человеческий ум?

Нет сомнения, что все это можно было принять, то есть поверить фактически в *необходимость зла*, только в состоянии глубоко пережитого ужаса, страха. Именно террор и порожденный им страх формировали сознание миллионов советских людей в сталинскую эпоху, вынуждая их быть строителями социалистической системы.

“Я иду в революцию не из любви, а из ненависти к безобразиям современного строя и из любви к тому будущему строю, который рисуется мне как идеал, — писал в конце XIX века один из основателей русской социал-демократии Павел Аксельрод своему другу и единомышленнику Плеханову. — ...Если нет Бога, создавшего вселенную — и слава ему, что его нет, ибо царям мы можем хоть отрубать головы, а против деспотического Иеговы уже совсем ничего не поделаешь, — то подготовим появление породы богов на земле, существ всемогущих разумом и волей... — вот психологическая основа всех моих духовных и социальных стремлений, помыслов и действий”¹⁵.

В этом ярком признании была выражена суть русского коммунистического и одновременно эсхатологического верования и чувства. Повязанные на протяжении веков системой крепостной зависимости, русские люди поверили в какой-то момент, что на земле правят только злые силы, добрые же ждут Града грядущего, царства справедливости. И именно эти ожидания, не укорененные в духе Евангелия, нашли со временем свое естественное разрешение в идее построения коммунистического общества. Оставалось лишь направить их в соответствующее русло, что и сделали большевики.

Две вещи представляются в этой связи принципиально важными с исторической точки зрения. Неспособность

интеллигенции и русской культуры в целом противостоять в свое время революционному движению ввиду слабости либерально-демократической традиции в стране. И привлекательность, доступность коммунистического идеала. Либерализм в России не вызывал особого энтузиазма, так как мало кто верил, что политическая свобода и просвещение без вооруженной борьбы способны сокрушить громаду деспотического государства. Лишь учитывая эти обстоятельства, можно понять в том числе и фатальную направленность русской революции против частной собственности — основы развития демократии. После отмены крепостного права институт частной собственности оказался, по выражению П.Б. Струве, беззащитным с двух сторон: от него отеклась интеллигенция, замороженная идеей социалистического переустройства общества, и к нему не пришли, не имея соответствующего опыта, народные массы. Поэтому правы сегодня те, кто считает, что в современной России нужно не восстанавливать собственность, что было бы, видимо, легко, а нужно нечто гораздо более трудное — создавать собственность как особую сферу права. Создавать ее как жизненную необходимость и потребность людей на основе соответствующих законов и расширения тем самым политических и экономических прав и свобод граждан.

В 1925 году, то есть ровно через четыреста лет после появления трактата Лютера “О рабстве воли”, в Берлине вышла книга русского философа права Ивана Ильина “О сопротивлении злу силою”.

Высланный после революции из страны большевиками, Ильин, размышляя в эмиграции о причинах разыгравшейся в России трагедии, написал книгу, в которой обсуждалась в сущности та же проблема, что была поставлена в ходе полемики Лютера с Эразмом Роттердамским, когда Лютер призывал к борьбе с “папской тиранией”. Ильин же на правах идеолога “белого движения” — в ином историческом контексте — посвятил свою книгу анализу проблемы,

которую сформулировал так: может ли человек, стремящийся к нравственному совершенству, сопротивляться злу (то есть большевизму) силою и мечом? И пришел к выводу, что после случившейся трагедии не только может, но и должен, критикуя в этой связи Льва Толстого и его последователей за то, что они отстаивали свое учение “о непротивлении злу” как непререкаемую истину (вспомним инвективы Лютера в адрес Эразма). Снимая “с души общественные и гражданские обязанности” и отравляя “русскую религиозную и политическую культуру”¹⁶.

Когда граф Толстой и его единомышленники, писал Ильин, призывая к внутреннему преодолению зла, настаивали на необходимости строгого суда над собой, они были правы, так как следовали за священной традицией христианства. Но тот, кто признает это, еще не обязан и не может принять остальную часть их учения. А именно — утверждения Толстого, что “государственная власть всегда принадлежит худшим и злым”, а политическая деятельность правителей и их помощников в сущности пустая, и притом вредная, человеческая деятельность. Говорить так, по мнению Ильина, значит отрицать “заставление” (термин автора) или принуждение как таковое. Считать, что оно само по себе уже является злом. И задает свой главный вопрос: можно ли умозаключать от необходимости добровольного самосовершенствования к необходимости предоставления злодеям добровольно и беспрепятственно злодействовать? То есть *одним* принуждением победить зло? Ведь “разнузданный человек разнуздан не только самим собою, но и общественной средой, позволившей ему разнуздаться; деспот невозможен, если нет пресмыкающихся; “все позволено” только там, где люди друг другу все позволили”¹⁷.

Л.Н. Толстой и его школа, пишет автор, не видели сложности в самом мыслимом ими предмете, называя всякое принуждение — насилием и отвергая всякое внешнее побуждение и пресечение как насилие. “Вообще говоря, термины “насилие” и “зло” употребляются ими как

равнозначные настолько, что сама проблема непротивления “злу насилием” формулируется иногда как проблема непротивления “злу злом”... так что, выходит, лучше умереть или быть убитым, чем пустить в ход насилие”¹⁸.

Казалось бы, если иметь в виду приведенную цитату, позиция Ильина приближается тем самым к позиции Лютера, на которого он также ссылается в своей книге, включаясь (спустя четыреста лет!) в европейскую традицию обсуждения проблемы насилия и свободы воли. Но это не совсем так. Даже в ситуации начавшегося террора в советской России и противостояния ему Ильин был далек от того, чтобы согласиться с Лютером в том, что “рука, которая убивает”, не есть уже человеческая, но Божия рука, и это не человек, а “Бог вешает, колесует, обезглавливает, воюет; все это — Его дела и Его приговоры”. И человек, по словам Лютера, в этом должен быть твердо уверен, только тогда у него будет несомневающаяся совесть.

Первобытная упрощенность и прямолинейность этого рассуждения, говорит Ильин, навеянного иудейскими традициями Ветхого завета, — очевидна. Это одна из самых наивных и элементарных попыток дать “мечу”, то есть сопротивлению злу силой, *божественное оправдание*. И продолжает: когда убийство, колесование и вешание объявляются Лютером делом “божественным”, он не замечает того, что “в Посланиях дело меча и светского повиновения устанавливается не в смысле их *божественного совершенства*, а в порядке земной необходимости бороться со злом”¹⁹.

О понятии государства

Замысел создания сакрального христианского государства был в конечном счете обречен на неудачу уже хотя бы потому, что Благая Весть Иисусова чужда насилию и идее властительства. <...> Отцом политического секуляризма обычно считают Никколо Макиавелли. Выступая против статуса христианства как государственной идеологии, он фактически оказал ему важную услугу.

О. Александр Мень.
Трудный путь к диалогу

И все же почему социалистическая идея, нацеленная в свое время, казалось бы, на достижение прав и свобод человека, привела к появлению в России тоталитарного режима? Объяснять это характером и пороками существовавшей самодержавной власти — значит видеть прежде всего причину и цель борьбы с этой властью, но отнюдь не ее последствия. Ибо невозможно, как я говорил уже, оправдать эти последствия. То есть привести в их понимание хоть крупицу здравого смысла. И учитывая к тому же, что революционный пафос и вера в “светлое будущее”, которые в равной мере были присущи и европейским (а не только русским) последователям “Коммунистического манифеста”, также зараженным когда-то идеей классового насилия, не вызвали, например, во Франции или Великобритании той катастрофы, которая произошла в России.

Следуя укоренившейся привычке, начальный период в развитии социалистических идей называют обычно утопическим, а его представителей — Сен-Симона, Фурье, Оуэна и других — “социалистами-утопистами”. Полагая (во всяком случае так считали в СССР), что только Маркс и Энгельс преодолели их утопизм, доказав *научно* неизбежность перехода человечества к коммунизму с помо-

щью диктатуры пролетариата. Хотя ясно, конечно, если не забывать о моральной стороне их учения, что и оно было утопичным, но носившим (и в этом состояло отличие) теперь уже, в силу якобы своей доказанности, непререкаемый, воинственный характер.

Ведь, в самом деле, что лежало в основе теории “научного коммунизма” — этого своеобразного орудия социальной мести? Во-первых, что любой человек — продукт исторического развития, и, во-вторых, что все зло (индивидуальное и общественное) — результат предшествующего устройства социальной системы. И, следовательно, пока существует такая система, все усилия людей должны быть направлены на ее свержение, а сами они освобождались от ответственности за свои поступки. То есть идея личной ответственности человека подменялась тем самым призывом к радикальному, механическому преобразованию общества.

Однако что касается родины социализма — Франции и Англии, то в этих странах распространение коммунистических и социалистических идей хотя и сопровождалось с самого начала их апологией и попытками практического воплощения (в виде создания разного рода “союзов”, ассоциаций, добровольных объединений взаимопомощи), но и регулировалось законодательством. Сдерживалось общественной культурой, фундамент которой составляли два жизнестроительных начала: идея права и учение о свободе воли. Понимая, что человеческая природа и социальная жизнь в принципе несовершенны, люди в этих странах отказались в конце концов от *искоренения* зла на земле и стали стремиться к его *ограничению*, опираясь, наряду с религиозными заповедями, на институт права в качестве инструмента разрешения социальных конфликтов и защиты собственности.

Следовательно, именно правовое, законодательное оформление стихии народной жизни с ее неизбежными социальными противоречиями и конфликтами было фактором сдерживания социализма в Европе в эпоху смены

форм власти (отказа от теократии и абсолютизма в пользу парламентского, конституционного строя). В этом смысле водораздел в области политической теории между Средними веками и Новым временем может быть обозначен как “переход от *теологического* к *юридическому* мировоззрению. Эти два типа мировоззрения противоположны друг другу и вместе с тем находятся в отношении исторической преемственности”¹.

Во Франции, в частности, такое мировоззрение формировалось на основе жесткого государственного регулирования. Причем характерно, что приписываемая Людовику XIV известная формула “государство — это я” помогала французам (если мы вспомним хотя бы генерала де Голля) в самые трудные периоды их истории. Но этот принцип абсолютизма, в силу укоренившегося в культуре скептицизма Монтеня и рационального (декартовского) сомнения, не приобретал самодовлеющего характера. Благодаря чему и был создан со временем достаточно сложный политический механизм, и появилась соответствующая традиция ограничения абсолютной власти. В Англии же сходную функцию ограничения верховной власти выполнял исторически парламент, а также присущий англичанам и их культуре дух эмпирического, опытного знания. Сходные механизмы ограничения власти появились и в других странах западного мира. В Соединенных Штатах — на основе принятой Конституции (1787 г.), в Швеции — после избрания риксдагом первого омбудсмана юстиции (1809 г.), в Дании — после появления в середине XIX века “высшей народной школы”.

Подчеркну еще раз: процесс ограничения абсолютной власти в Европе развивался, наряду с революциями, благодаря интеллектуальным открытиям и изобретениям понятий и институтов, которые постепенно кристаллизовали пространство независимой гражданской жизни. И, продолжая экскурс в историю, хочу обратить внимание на еще одно очевидное нововведение, автором которого был современник Эразма и Лютера — Никколо Макиавелли.

“Tutti gli *stati*, tutti e’ dominii che hanno avuto e hanno imperio sopra gli uomini, sono *stati* e sono o republiche o principati”. (“Все *государства*, все власти, которые господствовали и господствуют над людьми, были и суть или республики, или княжества”).

Характерно, что уже в первом предложении первой главы самого известного сочинения Макиавелли “Государь” появляется термин “*stati*” (*stato*), который войдет со временем практически во все европейские языки: *the state* (*англ.*), *der Staat* (*нем.*), *l’etat* (*фр.*) и так далее.

Профессор Е.И. Темнов, автор предисловия к одному из русских изданий произведений Макиавелли, справедливо замечает по этому поводу: в распоряжении знаменитого итальянца находилось множество других понятий — империя, монархия, автократия, тирания, полис, *цивitas*, принципат, не говоря уже о восточных — сатрапия, деспотия, султанат, каганат и т.п., но он вводит в оборот нейтральный термин “*stato*” явно для обозначения некой новой политической реальности. А именно — имеющей отношение к политическим образованиям, которые могут создаваться на “постоянном месте” (*statio*) — в границах национальной территории².

Итак, перед нами вновь встает проблема понимания того, каким образом и почему появляется новый термин, учитывая, что наш язык такой же враг, как и прошлое, а мы договорились мыслить современно.

Напомню, я говорил уже об этом в другой связи, что наличие или существование в гражданском обществе прав, совпадая с развитостью сознания, как раз и указывает на уже различенность, выделенность мыслью права как такового. В повседневной жизни мы не обращаем на это внимания и не видим разницы, например, между словом “справедливый” и справедливостью как живым состоянием человека. В языке это неразличимые вещи. А между тем их онтологическое различие и есть акт понимания, которое становится тем самым элементом и условием бытия понимаемого. В связи с чем и встает проблема рациональ-

ности или рациональных конструкций, способных породить последствия своего собственного существования, но теперь уже в виде политических, гражданских и иных общественных образований.

Попытаемся разобраться, почему Макиавелли, “не умея, — по его словам, — рассуждать ни о шелкоткацком ремесле, ни о шерстопрядильном ремесле, ни о прибылях, ни об убытках... решил рассуждать о государстве (*dello stato*)” (из письма к Веттори от 9 апреля 1513 года). Какой смысл он вкладывал в данное понятие? И насколько правомерно в этой связи обвинять его в аморализме — в создании политического учения, “свободного от морали”?

Нет сомнения, что “Государь”, пишет современный швейцарский политолог, родился от двойного отчаяния: перед лицом собственной судьбы (когда Макиавелли в марте 1513 года вышел из тюрьмы, где подвергался пытке, будучи заподозренным в заговоре против кардинала де Медичи) и от упадка Флоренции и Италии³.

Действительно, что касается упадка, то очевидным его проявлением в то время была распущенность нравов, прежде всего среди духовенства. А главным центром распущенности был папский двор. Именно нравы этого двора, как мы помним, побудили к расколу Лютера и его последователей, а также вызвали гнев Савонаролы в самой Италии. В своей известной “Истории итальянской литературы” Де Санктис замечает: никто не возражал в эпоху Макиавелли против пробуждения совести и необходимости реформы нравов, но эти чувства и желания не находили себе почвы; они тонули в общем шуме царившей вакханалии. Что оставалось делать в этом отчаянном положении? Обратное тому, к чему призывал Савонарола: отказаться от аскетизма и от политики, основанной на религии, и прибегнуть к насилию, отбросив такое утратившее прежнюю силу оружие, как молитва.

Папство и империя, гвельфы и гибеллины, феодализм и города-коммуны — все эти установления, считал Макиавелли, перестали устраивать людей. В этом — причина раз-

ложения общества и падения нравов, преодолеть которые, по его словам, можно было только объединив Италию с помощью *uomo virtuoso* (от лат. *virtus* — мужество, доблесть, достоинство) — “доблестного человека” типа Чезаре Борджа (правителя Романьи). С последним Макиавелли встречался дважды, когда был канцлером-секретарем Флорентийской республики, и он произвел на него сильное впечатление как решительный, смелый, хотя и абсолютно беспринципный человек. Но только такой человек был способен, по его мнению, найти выход из переживаемого кризиса, абстрагируясь от любых этических соображений. И когда эта идея приходит Макиавелли в голову, он прерывает работу над “Рассуждениями о первой декаде Тита Ливия” и буквально за месяц пишет “Государя”.

Такое понятие, как родина, в Средние века практически не употреблялось. Существовало понятие верности, подданства. Люди рождались подданными либо папы, либо императора. (В русском языке словосочетание “родная страна” появляется впервые у Державина.) Между тем, наблюдая за событиями во Франции, Макиавелли не мог не заметить, что в современной ему Европе начинается процесс формирования самостоятельных государств, и, отбросив все сверхъестественное, связанное с традиционным представлением о происхождении власти, он выдвигает в качестве цели создание итальянского *stato*, которое служило бы оплотом в том числе и против иноземного вторжения. То есть родина (или отечество) в его представлении была уже не городом-коммуной, а всей нацией. Подобно Данте, мечтавшему до него, что Италия станет садом монархии, мечтой Макиавелли становится родина — самостоятельная, независимая нация.

Как подчеркивает в этой связи Коррадо Виванти, автор вступительной статьи к последнему итальянскому собранию его сочинений, Макиавелли не случайно в главе IV своего “Государя” вводит различие, которому будет “суждена долгая жизнь в политических дискуссиях, — между «монархией турецкого султана и королем Фран-

ции»; то есть властью деспота... и государством с четко определенными классами и порядками, которые делают его жителей (в зависимости от их имущественного состояния) людьми, обладающими правами и возможностями. В зародыше мы находим здесь указание на то, что придает силу «корням», говоря языком Макиавелли, той политической формации, которая позже будет названа «гражданским обществом»⁴.

Таким образом, идеологией и целью Макиавелли был патриотизм, а отнюдь не абсолютистское государство, основы которого закладывались в то время в Европе. “Когда приходится обсуждать вопрос, от которого зависит спасение родины (patria), — читаем мы в его “Рассуждениях о первой декаде Тита Ливия”, — не следует останавливаться ни перед каким соображением справедливости или несправедливости, человечности или жестокости, славы или позора, но, отбросив всякие соображения, решиться на то, что спасает и поддерживает свободу”⁵. Именно Родина выступала для него в качестве конечного критерия общественной и индивидуальной морали. И с этим же был связан, по выражению А.Ф. Лосева, “макиавеллизм” самого Макиавелли — *разновидность трагизма*, в котором цель и средства оказались в конечном итоге в мучительном противоречии⁶, преодолеть которое, как и противоречия идеологов Реформации, предстояло будущим поколениям европейских интеллектуалов и политиков.

Чем было обусловлено это противоречие? Любовью к родине как к идеалу (“я люблю свою родину больше, чем свою душу”, — пишет он Веттори 16 апреля 1527 года, за два месяца до своей смерти) и средствами достижения этого идеала. В отличие от Данте, полагавшегося в воображаемой им монархии на “чистейшего носителя справедливости среди смертных” (к этому сюжету мы вернемся ниже), для Макиавелли воображение — самый опасный враг. В “Государе” он часто повторяет, что надо видеть вещи такими, каковы они в действительности, не поддаваясь воображению или иллюзиям. Зло останется злом, пишет он, и челове-

ские пороки — пороками. Неблагодарность, обман, нарушение договора, хитрость, предательство не станут лучше из-за того, что они необходимы для достижения легитимных политических целей. Поэтому тот, кто хочет добиться успеха в политике, не может руководствоваться лишь законами морали (глава XIX). Государственный муж, стремящийся в своих действиях остаться нравственно чистым, неизбежно рано или поздно потерпит поражение (глава XV). Он должен обладать силой духа и творить добро, насколько это возможно, и зло — насколько это необходимо. Уметь одновременно играть роль человека и зверя — походить на лисицу и льва. Лев боится капканов, а лисица волков. И государь должен, подобно лисице, обходить капканы и, подобно льву, отпугивать волков (глава XVIII). То есть быть способным на жестокость и на благодеяние. Однако тем и другим пользоваться мудро: жестокость применять внезапно, благодеяния же оказывать понемногу (глава VIII). Когда достаточно обмана, он не должен применять силу, а войну начинать лишь в том случае, если нельзя обойтись хитростью. Лучше всего, если государь внушает одновременно любовь и страх. Если же это невозможно, то должен предпочесть последнее (глава XVII). Он никогда не должен держать обещание, если это вредит ему. Нет необходимости в том, чтобы государь обладал всеми добродетелями: достаточно уже того, если он демонстрирует обладание ими; государь должен быть “великим притворщиком и лицемером” (глава XVIII). Он не должен возбуждать ненависти в народе; дела, вызывающие недовольство, государь должен перекладывать на других, а милости оказывать сам (глава XIX).

Естественно, формулируя все эти идеи, Макиавелли не выдавал их за свои собственные, ссылаясь на примеры из древней истории. Но считал, подобно Фрэнсису Бэкону, что для власти создан лишь тот, кто способен понять до конца человеческую природу.

В этом отношении особенно показательны его “Рассуждения”, где Макиавелли подробно пишет о Римской

республике и нравах ее правителей. И где развиваются одновременно, несмотря на его пессимизм и разочарования относительно лучшего государственного устройства, две плодотворные идеи — о сословной борьбе как принципе и основе римской свободы и о социальных функциях религии. Народ в “Рассуждениях”, по сравнению с “Государем”, из пассивного материала превращается у автора в активного и полноправного участника политической жизни. И в соответствии с этим им пересматривается фактически прежняя концепция, в рамках которой “*patria*” уже не отождествляется с волей и разумом правителя, а понимается как материализация коллективной народной воли. Однако, замечает Р.И. Хлодовский, знаток Макиавелли и один из переводчиков его “Рассуждений” на русский язык, было бы неверным на этом основании противопоставлять их “Государю” как теорию тирании — теории народовластия. Приверженность Макиавелли в “Рассуждениях” республиканскому строю объяснялась, по словам Хлодовского, отнюдь не идейными соображениями, не стремлением отстоять поправленные гражданские права и свободы. Его позиция — “прагматична или, если угодно, научна”⁷. То есть объективна, учитывая, что политическая свобода открывала путь для самовыражения всех социальных сил, тогда как политическое рабство сводило государство к самовыражению его главы. И первый вариант общественного развития представлялся Макиавелли более устойчивым и жизнеспособным, чем второй. Но ратовал он не за республику (или монархию) как наилучшую форму правления, а за *отечество*, явно сознавая, что рецептов на все времена не существует и что в разных исторических условиях опорой для него может стать не только республиканский строй.

Таким образом, полностью преодолеть концепцию “Государя” Макиавелли не смог, и связано это было не с внутренним изъяном его теоретических построений, а с эпохой, которая вызвала их к жизни, обозначив крах италийского регионального республиканства.

Книгу Макиавелли “Государь” часто с отвращением осуждали, писал Гегель, за то, что она полна максимами самой жестокой тирании. Но с точки зрения необходимости он установил правила, согласно которым только и могли в условиях того времени создаваться национальные государства⁸.

Тот, кто занимается политикой и стремится к власти, использует обычно власть как средство для достижения определенной цели, либо она превращается в самоцель. Но я уверен, что *такая* власть, судя по сочинениям Макиавелли, в том числе и художественным, его не увлекала. Его привлекала и завораживала другая власть — служения общему благу и своей родине на уровне идеала, что, впрочем, не делает ее менее опасной, если мы вспомним, что уже говорилось об идеале и как к нему нужно относиться. Поскольку иначе идеал неизбежно приватизируется и может отождествляться с государством, принуждающим граждан *служить* ему силой. Поэтому обратимся к другому великому флорентийцу — Данте, который за сто лет до Макиавелли тоже мечтал об объединении измученной междоусобицами Италии с помощью идеального образа правителя, опираясь, в отличие от Макиавелли, на римскую же, но *имперскую* монархическую традицию. И учитывая, что после распада Римской империи христианская церковь в течение тысячи лет стремилась к духовному господству над возникшими на ее месте королевствами и княжествами, во главе которых чаще всего стояла варварская аристократия. Так что идея возрождения империи не случайно продолжала увлекать европейских мыслителей и политиков.

В своем трактате “Монархия” Данте стремился доказать три тезиса: для обретения социального мира необходима империя; власть императора (имеющая при этом мало общего с властью монарха национального государства XVII–XVIII веков) дается ему непосредственно Богом; римский народ по праву взял на себя когда-то роль носителя имперской власти.

Подчеркивая зависимость императора от идеальных принципов правления, Данте писал, ссылаясь на Аристотеля: “Ведь так же как государственный строй не устанавливается ради законов, а законы устанавливаются ради государственного строя, так и живущие сообразно законам не столько сообразуются с законодателем, сколько этот последний сообразуется с ними”⁹. А отсюда следует, что с точки зрения такой цели монарха надлежит считать слугою всех. Поскольку он по необходимости должен считаться с целью при установлении законов. Какой целью? Не только с установленным порядком и справедливостью, но и свободой, которая также является предметом заботы императора. Свобода, пишет Данте, — “величайший дар, заложенный Богом в человеческую природу, ибо посредством него мы здесь (на земле) обретаем блаженство как люди и посредством него же там обретаем блаженство как боги”¹⁰. Следовательно, свобода — это существование людей ради самих себя, а не для чего-то другого, и такое существование может обеспечить лишь монарх, у которого не должно быть других интересов, кроме выполнения долга. Только он может защитить людей от извращенных властью государственных институтов. Здоровая форма власти — это совпадение всеобщего и индивидуального в лице императора.

“Род человеческий, живя под властью монарха, находится в наилучшем состоянии: а отсюда следует, что для благоденствия мира необходимо должна существовать монархия”¹¹.

Примечательная деталь, отмечает в этой связи А.Л. Доброхотов, автор вступительной статьи к переводу трактата, что рядом с монархом, по замыслу Данте, должен был находиться философ. Поскольку перед человечеством стоят две цели — блаженство небесное и блаженство земное, постольку и руководство людьми должно осуществляться двоякое: верховный первосвященник, сообразуясь с откровением, ведет людей к небесному блаженству, а император — к земной цели. И поэтому он был обязан

считаться с тем уровнем мудрости, который соответствует земной природе, — с философией.

Именно чувство долга, замечает автор статьи, заставляло Данте-философа, как и Макиавелли, стремиться к участию в политических делах — давать советы Генриху VII, ввязываться в дипломатию, сражаться за свободу.

Напомню, что, как и во времена Римской империи, в эпоху Данте мудрость (софия) означала познание божественного и человеческого, а философия представляла собой своего рода искусство в таком познании. И при этом превыше всего ценились три человеческие добродетели: физическая, этическая и логическая, в соответствии с которыми философия делилась на физику, этику и объединявшую их логику, то есть учение о познании общества и места человека в нем (в космологическом смысле слова). Учение, открывавшее человечеству дорогу в новый мир, к некоему единому космополису.

Таким образом, перед нами фактически одна из первых в европейской истории, после Августина, теоретических попыток разграничения светской и церковной власти. В рамках дантовой философии “земной град”, в отличие от “небесного”, представал уже не в виде “большой шайки разбойников”, как считал Августин, который предлагал полностью подчинить политическую власть духовному авторитету Церкви, а как всемирное государство с центром в Риме, дабы служить общему благоденствию рода человеческого на основе власти права. То есть Данте по-новому взглянул на саму проблему власти. Заявив об отделении Империи от Церкви, отстаивал как автономию светской власти, так и духовный авторитет Церкви, полагая, что дух правит иначе и не должен превращаться в инструмент земной политики. И, следовательно, хотя христианский народ — это совокупность всех христиан, взаимодействующих во времени ради достижения религиозных целей, его нельзя смешивать с империей. Он не является политическим образованием. Земными средствами он пользуется с чисто духовными намерениями, тогда как за-

дача монарха — защита свободы, налаживание отношений между политическими элементами империи и установление мира.

Специфику *христианского народа* (в отличие от “имперского”) Данте и другие авторы Средневековья, повторяю еще раз, видели в его несводимости к каким бы то ни было политическим рамкам. Ярким свидетельством этого было учреждение средневековых школ и университетов, например Парижского и Оксфордского, смысл которых можно понять лишь в контексте появления христианского мира. “Именно в этих школах сформировалась и затем преподавалась “священная доктрина” (“*doctrina sacra*”), или “христианская мудрость”, единство которой, основанное на единстве христианской веры, станет выражением и связующим звеном христианского мира”¹². Тогда как уникальность светской утопии Данте об автономии политической власти будет признана намного позже. Церковь отнеслась к “Монархии” намного суровее, чем к “Божественной комедии”: в 1329 году она была осуждена, а в 1554-м внесена в список запрещенных книг.

Недостаточно ортодоксальная для церкви и недостаточно новаторская, в частности, для французских юристов, выступавших, как и Макиавелли, за принцип национальной самостоятельности государств, монархическая утопия Данте была вытеснена на обочину культурного и политического процесса.

Таким образом, дантовский образ монарха явно не похож на государя из трактата Макиавелли.

Сравним теперь вышесказанное с тем, как сходные идеи о формировании принципов государственной власти и общества преломлялись на российской почве.

Через пятьдесят лет после падения Константинополя игумен псковского Елеазаровского монастыря Филофей шлет московскому великому князю Василию III послание, в котором была изложена пока лишь в общих чертах, необработанная в литературном и философском смысле,

идея “Москва — Третий Рим”. Однако уже в одном из следующих посланий дьяку Мунехину им были представлены развернутые доказательства в пользу этой теории. Основная мысль посланий Филофея, одно из которых было отправлено в том числе и молодому Ивану IV, — независимость московских государей от “внешних властей” и мировое значение русского государства. При этом стоит отметить, что эти послания появились в то время, когда в Европе распространялись гороскопы и ждали наступления всемирного потопа. Филофей же, когда его спросили, что он по этому поводу думает, ответил, что, согласно Апокалипсису, потоп есть не что иное, как потоп неверия и отпадения мира от Бога. Поэтому, писал он, бояться потопа не следует, мир уже потоплен. Остался лишь один остров, который стоит, и задача в том, чтобы продержаться на этом острове, когда сойдет на Землю Небесный Иерусалим. “Все христианские царства пришли к концу и сошлись в едином царстве нашего государя, согласно пророческим книгам, и это — российское царство: ибо два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не бывать”¹³. Во всех своих посланиях, как некогда Августин, Филофей критиковал тех, кто видел в христианском вероучении не религиозную, а прежде всего политическую силу. То есть вопрос о разграничении властей в них даже не ставился, хотя гений языка уже различил их.

Позже в переписке с Андреем Курбским Иван Грозный, опираясь на эти послания и оправдывая начатые им массовые репрессии и казни, напишет: “Что ты, собака... пишешь и жалуешься!.. Или, по-твоему, праведно поступили твои злобесные единомышленники, сбросившие монашескую одежду и воюющие против христиан?”. “Почему ты презрел слова апостола Павла, который сказал: «Всякая душа да повинуется владыке, власть имеющему; нет власти, кроме как от бога; тот, кто противится власти, противится божьему повелению». Посмотри на это и вдумайся: кто противится власти — противится богу; а кто противится богу — тот именуется отступником”.

“Русские самодержцы изначала сами владеют своим государством, а не их бояре и вельможи! И этого в своей озлобленности не смог ты понять, считая благочестием, чтобы самодержавие подпало под власть известного тебе попа (то есть папы. — Ю.С.)”¹⁴.

В трех статьях — “Идея «земного града» в христианском вероучении”, “Христианство и идея монархии” и “Русский народ и государство”, — опубликованных в двадцатые годы XX века в русском эмигрантском журнале “Путь” (№ 5, 6, 8), историк и философ права Н.Н. Алексеев отмечал, что в дальнейшем все русские теоретики абсолютной монархии (не путать с “Монархией” Данте) воспроизвели эту теорию Ивана Грозного. Не замечая, что абсолютизм власти — теория языческая, противоположная христианскому мирозерцанию, из которого (то есть из абсолютизма) могла родиться только борьба с абсолютизмом. Для христианина же, писал Алексеев, неизбежно возникает следующая дилемма: или признать библейские, пророческие и апокалипсические воззрения на государство, и в таком случае признать, что *христианство более совместимо с демократией*, или придется вообще усомниться в обязательности новозаветных идей.

Никогда прежде в истории русской общественно-политической мысли, писал в этой связи другой русский философ Б.П. Вышеславцев, “не было сделано более отчетливой и смелой формулировки”¹⁵.

XVII век. В России распространяется политический трактат “О причинах гибели царств”, перекликающийся с макиавеллиевским “Государем”. Его происхождение историками не установлено. Между тем круг поднятых в нем вопросов явно волновал в то время русских людей, вспоминая события Смуты начала века, не меньше знаменитых итальянцев. Однако сам подход к проблеме и в этом случае был другим. Приведу наиболее характерные отрывки из названного трактата.

“Прежде всего, государю и начальнику следует остерегаться того, чтобы ничего не совершалось в государстве

насилием и беззаконием. Если совершается что-либо насильем, то не будет оно ни долговечным, ни крепким, ибо никогда не были долговечны власть и могущество мучителя, так как злодеяния и насилие будят в подданных зависть и ненависть и порождают в людях думы и помыслы о мести”.

“Там, где множится и ширится зло человеческое, где нет единодушия начальников с подданными, все приходит к тому, что все царство переполняется злом и грехами человеческими”.

“Если грехами и иными неподобающими делами и жестокостью государей и начальников оскверняемо и развращаемо бывает государство, то, напротив, добродетель укрепляется смирением и милосердием их, ибо добрый нрав государя укрепляет подданных его”.

“Те начальники, которые хотят и жаждут того, чтобы подданные скорее боялись их, чем любили, идут к гибели точно слепые, ибо ничего в мире не может быть лучше для поддержания славы государя, как любовь к нему всех подданных”.

“Любовь подданных благотворна для сохранения жизни государя и для величия его и могущества, а страх подданных — плохой страж его долголетия”.

“Для сохранения в целостности государства необходимо, чтобы не изменялись законы или судебники и государственные постановления... ибо изменение древних и старых обычаев ведет к переменам в государстве. А если уже необходимо изменить какой-либо из обычаев страны, то следует это делать не наспех, а постепенно, чтобы от неожиданных перемен не смутились сердца подданных и чтобы вслед за тем не пришло в смятение государство”.

“Плохо бывает в том государстве, где бояре не могут свободно говорить о делах, которые принесли бы государству только пользу, боясь тех, кто, объединившись в своем единомыслии, все творят по своему произволу”.

“Подобает государям заниматься такими делами, которые помогли бы государству разрастаться и шириться.

А избегать должны всего, что недостойно их престола... и не устанавливать таких порядков, которые были бы ненавистны всем и принесли бы больше страху, чем покоя, и больше ненависти, чем любви”¹⁶.

Первое, что бросается в глаза в приведенных цитатах и в тексте в целом, — это отсутствие в нем даже намека на возможность существования независимой светской власти (кроме упоминания о боярах, которые “не могут свободно говорить”). То есть перед нами явная апология самодержавия во имя “поддержания славы государя”. Оправдание “идеальной” самодержавной власти — характерная черта российской истории, начиная с Ивана Грозного. Лишь в самом конце XVIII — начале XIX века в русском языке произошел интеллектуальный прорыв к осознанию необходимости политической свободы. Хотя такое, например, словосочетание, как “свободное поселение”, появилось в древнеславянском языке еще в XIII веке в Лаврентьевской летописи. Однако ясного понимания, что политическая и духовная власть — это не одно и то же, у сторонников самодержавия не было. Поскольку православие было неспособно противостоять государственной власти, когда она, используя его духовный авторитет, проводила свою политику с помощью насилия, которое рано или поздно вызывало ответное насилие и появление, как я говорил уже, радикала-кентавра. Либо — в такой ситуации задавали вопросы, подобно Льву Толстому в “Войне и мире”.

“Какая причина исторических событий? — Власть. Что есть власть? — Власть есть совокупность воли, перенесенных на одно лицо. При каких условиях переносятся воли масс на одно лицо? — При условиях выражения лицом воли всех людей. То есть власть есть власть. То есть власть есть слово, значение которого нам непонятно”¹⁷. А раз так, то можно не признавать ее. Что и сделал Толстой, когда стал проповедовать свое учение “о непротивлении злу насилием”, заявив, что “русский народ не нуждается ни в государстве, ни в законах, так как он ближе других

народов к Богу”. Оставляя в стороне появившиеся в XIX веке публицистические статьи Ф.И. Тютчева и философские труды Владимира Соловьева, чьи духовные поиски не были напрямую связаны с “монархизмом”, а воскрешали скорее дух политической фантазии Данте, обратимся к другим русским мыслителям, пытавшимся по-своему ответить на толстовские вопросы.

Лев Толстой, считая любую власть злом, фактически противопоставил ей то, что можно назвать духовной оппозицией самодержавной власти. Тогда как его оппонентов интересовала проблема ее ограничения.

Власть есть нечто проблематичное и загадочное. Она загадочна в своей сущности, в своей социальной и психологической природе и проблематична в своей ценности — соглашался с Толстым уже упомянутый Борис Вышеславцев в статье “Проблема власти и ее религиозный смысл”. Однако, по словам Вышеславцева, из этого вовсе не следует, что она должна, представляя собой “живую антиномию”, отвергаться в принципе. Так же как было бы серьезной ошибкой, подчеркивал он, ссылаясь на Ивана Грозного, оправдывать земную власть тем, что Бог называется небесным царем, и исходя из этого доказывать ее святость и святость самодержавия. Произвол власти никогда не признавался божественным правом, идеал которого — свободный субъект, *homo sui iuris*, автономная личность.

И далее, продолжая свой анализ, Вышеславцев пишет: Царство Божие безвластно, но не “безначально”, не анархично; оно *иерархично*, ибо представляет собой порядок священных начал. Поэтому правильнее было бы сказать, что Царство Божие сверхвластно: оно превышает всякого начальства, и силы, и господства. Только в этом смысле власть означает победу Истины, ибо “дана Мне всякая власть на небе и на земле”. Истина тоже завоевывает, покоряет и властвует. Но ее завоевания не требуют меча, ее покорение не требует ига, ее власть не знает приказов и

повиновений. Она властвует безвластно! Можно ли здесь говорить о власти?

Только в переносном смысле, в каком можно сказать, что свет царит в этой комнате (что “свет во тьме светит, и тьма не объяла его”).

Против такого ясного, по выражению автора, определения духовной власти, когда она утратила отчасти свои позиции, может быть выдвинуто лишь одно возражение: в светском государстве власть пронизана не только законом, но *правом*, она контролируется и оценивается гражданами. Поскольку в эпоху абсолютизма наряду с ее безусловной организующей силой и одновременно непроницаемостью власть стала тормозом общественного развития. Поэтому последующее стремление европейцев к ограничению и *разделению* абсолютной власти, чтобы сделать ее проницаемой, то есть, другими словами, избираемой и сменяемой, было вполне естественным. В этой борьбе, которая велась с переменным успехом, и в выросшей из нее структуре современного правового государства и проявлялась, по мнению Вышеславцева, антиномия власти; она могла быть как угодно ограничена, однако в определенных установленных ею границах *духовная* власть все же сохранила свою безусловность. И было бы “величайшей ошибкой думать, что и в нашей исторической действительности все социальное строительство выполняется эмпирической властью. На самом деле оно в значительной части и преимущественно выполняется безвластным правом и справедливостью... Власть только наиболее бросается в глаза, производя политический шум”¹⁸. И можно добавить к сказанному, перефразируя евангельское изречение и учитывая российскую действительность, что “нет власти, аще не от воли народной”.

Именно на это обстоятельство обратил внимание в начале XX века другой русский философ, Семен Франк, размышляя в свою очередь над поставленной Толстым проблемой и ссылаясь на известный афоризм, согласно кото-

рому “каждый народ имеет то правительство, какое он заслуживает”. Догматическую веру нашего народа сегодня трудно опровергнуть, писал Франк, она находится вне сферы действия аргументов и соображений, и можно только надеяться, что сама действительность пробудит, наконец, верующих от их догматического сна¹⁹.

Переход к демократии и правовому государству — и в этом позиция Франка совпадала с позицией Вышеславцева — это не просто внешние события политической жизни; он совершается на почве внутренней, духовно-нравственной эволюции людей.

Только общество, которое расстается с верой, приводящей к обожествлению одних человеческих дел и стремлений и к подавлению противоположных, то есть основанное на внутреннем моральном уважении к другим мнениям, на толерантности, проистекающей из независимого критического мышления, способно, утверждал Франк, создать прочный фундамент свободного демократического устройства. Ибо “ценность демократии не в том, что она есть *власть всех*, а в том, что она есть *свобода всех*. Смысл ее преимущественно отрицательный — демократия означает освобождение от опеки... Поэтому демократия, основанная на свободе, есть наилучшая из возможных форм политического устройства”²⁰.

И, наконец, еще одна цитата — из “Воспоминаний” Сергея Витте, государственного деятеля России начала XX века. “Как по моим семейным традициям, так и по складу моей души и сердца, конечно, мне любо неограниченное самодержавие, но ум мой после всего пережитого, после всего того, что я видел и вижу наверху, привел меня к заключению, что другого выхода, как разумного ограничения движения самодержавия, нет. Это, по-видимому, неизбежный исторический закон... Нельзя жить так, как хочется... Все страны перешли к конституционному правлению, и пришли к нему не без конвульсий. При таком положении вещей, хотя бы основанном на человеческом заблуждении, трудно, а при данных об-

стоятельствах невозможно, держаться на образе правления, постепенно уже откинутом не только всеми более или менее культурными народами... Как бы ни была не совершенна система парламентского правления, ныне она выражает собой политическую психологию народов и от нее не уйти”²¹.

Парламент и разделение властей

Мы мечтали мирным путем, через парламент осчастливить Россию, дать ей свободу мысли, создать для каждого обитателя великой империи, без различия сословий и национальностей, просторную, достойную жизнь. Задачи были поставлены правильно. Только осуществить их нам не удалось.

**Ариадна Тыркова-Вильямс.
На путях к свободе**

В предыдущей главе, характеризуя послания Филофея, я сказал, что вопрос о разграничении духовной и политической власти в его посланиях не ставился, хотя гений языка уже различил их. Что имелось в виду?

Дело в том, что все, что происходит в нашей жизни, так или иначе связано с языком, которым фиксируются мысли. А мысль сама по себе безразмерна. Слова конкретны, а отсылают они нас к некоему психологическому переживанию целого, которое, выразив в языке, мы пытаемся тем самым удержать или сохранить. Так как видим в нем определенную мыслимую завершенность, в соответствии с которой, думая уже механически, стремимся выстроить идеальную конструкцию. И поэтому, когда появляется другое понятие, претендующее на универсальность, не признаем его. Любую другую мысль отвергаем, поскольку она нарушает нашу идентичность, и мы готовы навязывать свое *языческое* представление о мире, используя силу. Подобно тому как дрессируют животных. С этого нежелания и непонимания мысли Другого и начинаются человеческие конфликты. Ведь слова, как известно, не только спасают, но и убивают.

Борис Вышеславцев в уже упоминавшейся статье пишет: слон бесконечно сильнее того, кто им управляет;

когда он пойман и подчиняется только силе, он еще не вступил с человеком в отношения подчинения. Бич, сила, даже каленое железо укротителей — все это симптомы повинения, знаки неполного и неудачного властвования. Преимущество силы само по себе никогда не создает власти: мы можем раздавить муравья, ударом ноги уничтожить муравейник, но властвовать над муравьями не можем. *Только какая-то особая апелляция к силе создает и оправдывает власть в человеческом обществе.* В чем она выражается? В нашем случае — в европейской культуре, в обращении (после второго рождения) к естественному праву, с одной существенной оговоркой.

Мыслительная культура понимания разделения властей в рамках идеи естественного права (то есть на основе прав, вытекающих из природы человека, не зависящих от социальных условий, когда прав тот, кто сильнее) стала формироваться в Европе еще в античную эпоху. Однако после принятия христианства и разграничения церковной и светской власти, когда вновь встала проблема ее разделения на основе законодательного права, она постепенно приобрела статус рациональной этической теории. Благодаря появлению новой концепции государства, которое рассматривалось прежде с точки зрения “естественных” связей людей — при отсутствии гарантий свободы, сохранности собственности, безопасности жизни. Теперь же эти связи начинают вписываться в социально-исторический контекст с учетом происходящих научных открытий, технических изобретений, разделения труда и так далее. В результате чего происходит “превращение власти из физически насильственной в психически воздействующую. <...> И ко всем ее предыдущим признакам — престижу, авторитету, традиции, привычке, силе, внушающей страх и покорность, мы должны отныне присоединить еще один признак — всякая власть... должна иметь нравственное оправдание. Это оправдание может заключаться или в величии и славе народа и государства, как это бывало в абсолютно-монархических государствах,

или в упрочении правового и общественного порядка, что мы видим в правовых и конституционных государствах”¹.

Следовательно, отождествление власти только с физической силой становится в данном случае неоправданным. Так как уже нет оснований приписывать государству абсолютную личную волю, которая обезличивается и начинает выражаться в установлении *безличных* правовых норм и в их применении к конкретным случаям в правительственных распоряжениях, административных актах, судебных решениях. Характерный признак власти в правовом государстве — безличность воли государства. Каким же образом эти представления входили в культуру и общественное сознание европейских народов?

Напомню, что в зависимости от источников права специалисты и историки сводят в наши дни различные правовые системы к трем типам: обычному праву, судебному, основанному на судебном решении, и законодательному². При этом общества, в которых доминирует обычное право, принято называть традиционными (или примитивными), так как формально, то есть письменно, оно не фиксируется и доказать наличие его нормы весьма сложно. Тогда как судебное право уже более развито и занимает исторически промежуточное положение между обычным и законодательным правом. Однако и его удельный вес в правотворчестве постепенно снижался — по мере того как государство стало разрабатывать абстрактные нормы права и все большее значение приобретало кодифицированное законодательство (то есть суду стала отводиться функция преимущественно органа применения, а не создания правовых норм). В России, в частности, этот процесс начался после появления Соборного уложения 1649 года; до этого основным юридическим руководством служили царские Судебники 1497 и 1550 года, представлявшие собой свод постановлений по преимуществу процедурного характера. Соборное уложение действовало до 1835 года, когда вступил в силу Свод законов Российской империи.

Таким образом, если обычное право создавалось стихийно и процесс его оформления носил коллективный (групповой) характер, то законодательство — результат уже целенаправленного правотворчества, осуществляемого государственной властью с соблюдением специальной процедуры. Или, другими словами, это выраженное в письменной форме предустановленное право, когда юридическая норма устанавливается официально и становится достоянием общества после провозглашения. Посмотрим с этой точки зрения на историю английского законодательства, с которого и начинается фактически процесс ограничения королевской власти в Европе. Речь пойдет о Великой хартии вольностей (*Magna Charta Libertatum*) 1215 года и появлении через пятьдесят лет английского парламента.

“Ни один свободный человек, — говорится в знаменитой 39-й статье названной хартии, — не будет арестован и заключен в тюрьму, или лишен имущества, или объявлен стоящим вне закона, или изгнан, или каким-либо (иным) способом обездолен, и мы (то есть король. — *Ю.С.*) не пойдём на него и не пошлём на него кого-либо иначе, как по законному приговору равных его и по закону страны”³.

Этой статьёй английские бароны заставили в начале XIII века своего короля Иоанна Безземельного признать, что хотя он и *первый*, но *среди равных ему*, и поэтому отныне будет “назначать судей, констеблей и бэйлиффов лишь из тех, которые знают закон королевства и имеют желание его добросовестно исполнять” (ст. 45). “Впредь никакой чиновник не должен привлекать кого-либо к ответу лишь на основании своего собственного обвинения, не привлекая для этого заслуживающих доверия свидетелей” (ст. 38).

Первая статья хартии гласила: мы “дали пред Богом свое согласие и настоящей хартией нашей подтвердили за нас и за наследников наших на вечные времена, чтобы английская церковь (также) была свободна и владела свои-

ми правами в целостности и своими вольностями неприкосновенными; что явствует из того, что свободу выборов, которая признается важнейшей и более всего необходимой церкви, мы по чистой и доброй воле, еще *до несогласия* (курс. мой. — *Ю.С.*), возникшего между нами и баронами нашими, пожаловали и грамотой нашей подтвердили и получили подтверждение ее от господина папы Иннокентия III, которую и мы будем соблюдать и желаем, чтобы ее добросовестно на вечные времена соблюдали и наследники наши”.

О каких “несогласиях” между королем и баронами идет речь, и что предшествовало появлению этой хартии?

Историки отмечают, что будущий король Иоанн еще при жизни своего отца Генриха II был любим только несколькими придворными льстецами. А восшествие на престол этого совершенно лишённого нравственных свойств, беспринципного и коварного человека, необузданного в своих страстях и аппетитах, вызвало большую тревогу во всех слоях английского общества. Используя власть для удовлетворения своих личных интересов, он не делал никакого различия между баронами, церковью и народом. Ходили слухи, что он потворствовал убийству своего племянника Артура, дабы устранить малейшую опасность состязания за трон. Он проявил храбрость и хитроумие при усмирении шотландцев, ирландцев и уэльсцев, многое сделал для укрепления флота. Однако в войнах с французским королем Филиппом Августом потерял все династические владения в Нормандии, Анжу, Турени и Мене, а во внутренних делах из-за высокомерия и привычки раздавать самые доходные должности иноземным фаворитам восставил против себя баронов. И, возможно, баронам не удалось бы поднять против него организованное восстание, если бы не одно чрезвычайно важное для того времени обстоятельство. А именно — столкновение короля с церковью, придававшей его власти мистический религиозный ореол. А также открытый конфликт с главой католического мира — папой Иннокентием III, когда после смерти ар-

хиепископа Кентерберийского монахи избрали преемника и Иоанн отменил результаты выборов, назначив архиепископом своего друга Джона Грея. Папа же отверг обе эти кандидатуры и предписал Иоанну назначить архиепископом одного из своих кардиналов, англичанина Стефана Ленгтона, получившего образование в Париже и большую часть жизни проведшего во Франции. Иоанн отказался, после чего в 1208 году папа наложил на Англию интердикт, а через год отлучил короля от церкви. Иоанн же в свою очередь повелел конфисковать все церковные владения и фактически поставил английскую церковь вне закона, отказываясь повиноваться святому престолу, пока угроза благословляемого Римом французского вторжения не заставила его в 1213 году капитулировать. То есть принять в качестве архиепископа Ленгтона и вновь признать духовную власть папы над Англией.

Можно себе представить, каким страшным оружием, по выражению Д.М. Петрушевского, был в то время в руках католической церкви интердикт — отлучение короля — и какие чувства испытывали к нему его подданные. Когда по всей стране прекратилось богослужение, не было слышно церковного колокола, мертвых перестали хоронить по христианскому обряду, а служители церкви стали подвергаться всевозможным насилиям и оскорблениям.

Между тем последняя попытка отвоевать у Филиппа французского утраченные земли окончилась для Иоанна в 1214 году сокрушительным поражением и, вернувшись в Англию, он столкнулся с тяжелой внутривластной ситуацией и тогда решил привлечь на свою сторону церковь, издав грамоту о свободе церковных выборов, но было уже поздно. Группа баронов с севера, к которым примкнули несколько баронов из Эссекса и Восточной Англии, подняли против короля восстание. И лишь вмешательство Ленгтона, убедившего Иоанна с помощью нескольких влиятельных вельмож пойти на уступки баронам, а последних — внести в свои требования пункты, служившие интересам других слоев населения наряду со

служителями церкви, остановило кровопролитие. После этого был назначен день и место для окончательного соглашения. И 15 июня 1215 года в долине Рэннимид близ Виндзора Иоанн скрепил королевской печатью Великую хартию вольностей.

Magna Charta имела форму королевского пожалования. “Пожаловали мы, — говорится в конце ее первой статьи, — всем свободным людям королевства нашего за нас и за наследников наших на вечные времена все нижеписанные вольности, чтобы имели их и владели ими они и их наследники от нас и от наследников наших”.

На первый взгляд, может показаться, что это был односторонний акт монаршей воли, внушенный королю исключительно внутренними мотивами — “по внушению Божьему и для спасения... души”. Однако заключительные слова последней 63-й статьи хартии о том, что принесенная “присяга, как с нашей стороны, так и со стороны баронов... будет соблюдаться добросовестно и без злого умысла”, явно не согласуются с этой односторонностью. А 61-я статья свидетельствует об истинном положении дел. В ней говорится о *гарантии*, данной королем и обеспечивающей баронам ненарушимое и вечное пользование их вольностями. Гарантия эта заключалась в следующем: бароны получали право избирать из своей среды двадцать пять человек и на них возлагать обязанность блюстителей “пожалованных” королем свобод. Если же король или кто-то из его должностных лиц “нарушит какую-либо из статей этого мирного договора”, то об этом должно было быть сообщено четверем из этих двадцати пяти баронов, и они должны были обратиться к королю с требованием в течение сорока дней восстановить нарушенное право. К тому же в ряде статей хартии говорилось о создании Великого совета (Magnum Consilium), на котором имели право присутствовать и решать вопросы обложения все королевские вассалы, и о так называемом суде общих тяжб, который превратился в учреждение, существовавшее независимо от личности короля.

Разумеется, английские бароны стремились при этом прежде всего защитить свои имущественные интересы и владения от произвола королевской власти. Простым людям Великая хартия даровала гораздо меньше свобод. В пределах феодального поместья воля барона сдерживалась по-прежнему лишь обычаями и общими условиями хозяйственной жизни. Но время шло, и эти общие условия незаметно менялись в направлении завоевания тех прав и свобод, которые провозгласила хартия, “укореняясь в правовом мышлении, и в конечном итоге они стали частью английской жизни и законодательства”⁴. Важно было юридически сформулировать принципы *экономической и гражданской свободы*. Именно это стало величайшим культурным достижением английского общества, открывшего дорогу к развитию института всесословного представительства.

Уже во время правления Генриха III, сына Иоанна, бароны собирались небольшими группами — не только по вызову короля, но и когда, по их мнению, того требовали дела государственной важности. И на эти встречи стали приглашаться представлявшие местные интересы посланцы графств и городов. В частности, в 1258 году в Оксфорде бароны создали комитет, к советам которого Генрих III обязался прислушиваться, однако вскоре, поощряемый папой, отказался от его услуг и решил вновь править единолично. Бароны, возглавляемые графом Симоном де Монфором, пошли после этого на короля войной, и в битве при Льюисе (1264) Генрих III и его сын Эдуард попали в плен. И на следующий год де Монфор созвал для управления страной парламент, в котором впервые появились простые горожане. А в самом конце XIII века в Англии для обсуждения законопроектов и выделений субсидий королю был созван первый из так называемых *образцовых* парламентов, на заседаниях которого его участники представляли уже не только самих себя, а и своих избирателей.

Такова в самых общих чертах предыстория английского парламента.

Вполне уместно, на мой взгляд, провести после сказанного параллель с событиями итальянской и французской истории, когда там стала зарождаться патриотическая идеология и на европейском континенте началась борьба за создание национальных суверенных государств.

Во Франции, в частности, где королевская власть вела постоянную борьбу с феодалами и Генеральными штатами (аналогом английского парламента; они появились в начале XIV века), а с другой стороны — отстаивала независимость королевства от притязаний папы и императора Священной Римской империи, победу в XVII веке одержал политический абсолютизм, нашедший свое выражение в утверждении абсолютной власти монарха. И после этого с 1614-го по 1789 год Генеральные штаты в стране вообще не созывались. И то же самое фактически происходило в ряде других стран. Тогда как в Англии, где национальное государство образовалось гораздо раньше, процесс суверенизации власти развивался в противоположном направлении — благодаря действовавшему, хотя и не на регулярной основе (до начала XVIII века), парламенту и широко разделявшемуся еще в XV веке образованными людьми мнению, что хорошая власть та, которая подчиняется законам. “Конституционная история Британии, — пишет Р. Пайпс в книге “Собственность и свобода”, — это история превращения парламента из прислужника короны (включая пятнадцатый век) в ее партнера (с шестнадцатого до начала семнадцатого века) и, наконец, в ее господина (после 1640 года)”⁵. Поэтому отнюдь не случайно, что именно в Англии во второй половине XVII века на основе предшествующего исторического опыта появилась первая концепция разделения государственной власти на законодательную, исполнительную и судебную.

Общественная свобода, писал автор названной концепции Джон Локк, — это “свобода следовать моему собственному желанию во всех случаях, когда этого не запрещает закон, и не быть зависимым от непостоянной, нео-

пределенной, неизвестной самовластной воли другого человека...”⁶.

Идея о том, что государство и власть нуждаются в оправдании своего существования и что это оправдание состоит в обеспечении государством свободы и личности — самая заметная, характерная черта интеллектуального движения в Европе XVII — XVIII столетий. Но как должна быть организована и выстроена власть, чтобы гарантировать сохранение свободы? Именно на этот вопрос отвечал Локк своим сочинением “Два трактата о правлении”, над которым он работал более десяти лет и где (во втором трактате) были сформулированы принципы социально-политического устройства нового буржуазного общества, зафиксировавшие *существовавшую в стране практику разделения властей* — одного из главных элементов *правового* государства и демократии. Я обращаю внимание на выделенные слова, поскольку концепция Локка, для которого разделение являлось не целью, а уже свершившимся в Англии фактом, станет отныне своеобразным образцом для подражания в других странах, прежде всего во Франции, стране с устойчивой традицией абсолютистского правления, которую в свою очередь подвергнет сокрушительной критике Шарль Монтескье — другой великий теоретик разделения властей.

“Так как законы, — писал Локк, — ...нуждаются в *непрерывном исполнении* или наблюдении за этим исполнением, то необходимо, чтобы *все время существовала власть*, которая следила бы за *исполнением* тех законов, которые созданы и остаются в силе. И, таким образом, *законодательную и исполнительную власть* часто надо разделять”⁷. Потому что “если власть законодательная и исполнительная, — это уже слова Шарля Монтескье из “Духа законов”, — будут соединены в одном лице или учреждении, то свободы не будет, так как можно опасаться, что монарх, или сенат, станет создавать тиранические законы... (Как) не будет свободы и в том случае, если судеб-

ная власть не отделена от власти законодательной и исполнительной. Если она соединена с законодательной властью, то жизнь и свобода граждан окажутся во власти произвола, ибо судья будет законодателем. А если... с исполнительной, то судья получит возможность стать угнетателем”⁸.

Итак, казалось бы, с теоретической точки зрения, все ясно. Механизм сохранения политической свободы наконец-то был найден — в строгом и последовательном проведении в жизнь разделения властей. С конца XVIII века этот принцип начинает признаваться во многих странах. Однако на практике, в жизни, все выглядело иначе.

Продолжая свою мысль, Монтескье писал, что точно так же как многие короли Европы начинали с того, что, присваивая себе все главные должности в государстве, становились деспотами, так и “учреждение, составленное из простых людей”, если в нем будут “соединены эти три власти”, может привести страну к новой тирании. Поскольку любая новая власть, добавлю я, также склонна к авторитаризму и готова использовать право и соответствующее законодательство для достижения поставленной цели. Что, собственно, и произошло (как и предвидел Монтескье) во время Великой французской революции, когда Революционный трибунал на основе провозглашенной Декларации прав человека и гражданина стал отправлять на гильотину в том числе и авторов Декларации.

Отвлекаясь от рассмотрения противоречия между правом и властью — об этом в следующей главе, — постараемся понять, почему все же идея разделения властей, несмотря на ее признание, оказалась вначале несостоятельной. Причем не только во Франции, но и в Испании, Португалии и других странах Европы после принятия в них конституций.

Главная причина была в формальном подходе к самой идее разделения ввиду отсутствия политической культуры. Те, кто искал гарантий политической свободы в раз-

делении властей после Монтескьё, справедливо замечает А.М. Салмин в своей книге “Современная демократия”, превратили разделение в обнадеживающий конституционный миф, отнюдь не помогавший преодолению конфликтов и вражды между властями. Хотя, безусловно, он способствовал конституционному творчеству. А именно, спустя какое-то время заставил теоретиков конституционализма, в частности Бенжамена Констана — другого известного француза, посмотреть критически на существующую теорию. Размышляя над вопросом о соотношении властей в появившихся в начале XIX века конституционных монархиях, Констан пришел к выводу, что в них должны существовать не три сталкивающиеся между собой власти, а четыре, последнюю из которых он назвал “уравновешивающей”. И считал, что ее необходимо предоставить королю, ссылаясь на традиционную английскую теорию государственного права, когда король (или королева) в случае необходимости могли налагать вето на законодательные проекты палат, созывать их на чрезвычайные сессии или досрочно распускать. Но все это, повторяю, в рамках конституционных монархий, а не конституционно-правовых демократий, создать которые еще предстояло европейским политикам, в отличие от Соединенных Штатов, где конституционная идея разделения властей была реализована с помощью последовательной демократической процедуры. Но и там ее тоже восприняли скорее критически, предпочитая говорить о системе “сдержек и противовесов”, а не “разделении”. То есть о *реальном* уравновешивании разных центров власти — исполнительной, законодательной и судебной, — когда каждая из них может в критической ситуации наложить вето на решения двух остальных, но не исключает при этом возможности и готовности людей искать компромиссы, договариваться, вступать в коалиции для достижения своей практической независимости.

О том, что даже разделенная власть не является панацеей и может быть узурпирована, было, таким образом,

известно давно, но окончательно это стало ясно только в XX веке — после пережитого ужаса Второй мировой войны и господства тоталитарных режимов. Когда европейцы всерьез заговорили о правах человека, гражданском обществе, демократии, парламентской системе, а политики стали обращать пристальное внимание на отношение различных групп и слоев общества к существующей государственной власти и для поддержания эффективности демократии опираться во время выборов и в своей деятельности на результаты социологических опросов, исторических исследований, данные психологии. Прекрасно понимая, что современное общество неоднородно и не считается с этим опасно. А именно — забывать о разном восприятии одних и тех же демократических институтов и возможности их дискредитации.

Все это я говорю к тому, что сказанное помогает, на мой взгляд, лучше понять драматическую историю российского парламентаризма начала XX века.

“Власть исполнительная да подчинится власти законодательной!”

Такими словами закончил свою известную речь с трибуны Первой Государственной думы В.Д. Набоков. Бросив этот вызов, пишет в своих воспоминаниях участница тех событий Ариадна Тыркова, Набоков под гром аплодисментов легко, несмотря на некоторую раннюю грузность, сбежал по ступенькам думской трибуны. Он был искренний конституционалист, горячий защитник правового строя и был счастлив, что наконец-то мог в высоком собрании открыто высказать свои политические воззрения⁹.

Партия конституционных демократов (кадетов), членами Центрального комитета которой были Набоков, Тыркова, Милюков, Струве, Шингарев, Родичев и другие выдающиеся представители российской интеллигенции, разделявшая положения царского Манифеста 17 октября 1905 года о незыблемых основах гражданской свободы,

занимала главенствующее положение в Первой Государственной думе. И тем не менее находилась в оппозиции к существующей власти, так и не сделав фактически ни одной попытки для совместной с правительством работы. Политическая логика на это указывала, но психологически, подчеркивает Тыркова, это оказалось совершенно невозможно. Мешала не программа. “Мы стояли не за республику, а за конституционную монархию. Мы признавали собственность, мы хотели социальных реформ, а не социальной революции. К террору мы не призывали. Но за разумной схемой, которая могла бы дать России благоустройство, покой, благосостояние, свободу, бушевала эмоциональная стихия. В политике она имеет огромное значение. Не остывшие бунтарские эмоции помешали либералам исполнить задачу, на которую их явно готовила история — войти в сотрудничество с исторической властью... Кадеты должны были стать посредниками между старой и новой Россией, но сделать этого не сумели. И не хотели”¹⁰. И далее заключает: за долгие годы разобщения между властью и наиболее деятельной частью передового общественного мнения накопилось слишком много взаимного непонимания, недоверия, враждебности. Правительство и общество продолжали стоять друг против друга, как два враждебных лагеря.

Между тем и оппозиция, и государственная власть, казалось бы, должны уже были задуматься о том, к чему может привести такое противостояние в стране с многомиллионным разнородным населением, далеким от понимания как гражданских свобод, так и норм правового порядка.

Что касается власти, то, идя на уступки нараставшему освободительному движению и проводя реформы, она не предпринимала усилий для просвещения бюрократии — главной опоры самодержавия. А оппозиция продолжала видеть в каждом появлявшемся в Думе министре и представителе власти ненавистного ей самодержавного прислужника. И разрубить этот узел взаимного непонимания

и невежества оказалось действительно невозможно, пока не разразилась катастрофа. Так как правительство, по словам Тырковой, приписывало всей думской оппозиции, не разбираясь в ее оттенках, одинаково разрушительные стремления, а власть в это время завинчивала цензурный пресс, опираясь на создаваемые ею монархические организации.

Нечто подобное, кстати, происходило и в XVIII веке, когда по Наказу Екатерины II была созвана Уложенная комиссия, в чем-то напоминавшая будущую Государственную думу. А вскоре после того, как она была распущена, началась пугачевщина — “бунт бессмысленный и беспощадный”.

Я провожу эту историческую параллель, чтобы показать, насколько противоречивым был в России не завершившийся и в начале XX века процесс превращения абсолютной монархии в монархию конституционную. А с другой стороны — чтобы обратить внимание на укоренившийся страх российской власти перед народом. Поэтому стоит вернуться к эпохе Екатерины II, которая, как известно, была родом из Германии, где получила французское воспитание, а когда взошла на российский престол, стала внимательно читать произведения Вольтера, Монтескье и других французских мыслителей. Именно из этого чтения, по словам В.О. Ключевского, императрица вынесла “тот гуманный либерализм, каким отличались все поклонники тогдашней французской политической литературы”¹¹, и который она решила затем воплотить в жизнь, чтобы “обеспечить народу свободу, совесть, честь и собственность”.

Позднее императрица вспоминала: “В первые три года царствования моего, усматривая из прошений мне подаваемых... и прочих многих людей разговоров... я вывела заключение, что образ мыслей вообще, да и самой гражданский закон не может получить поправления иначе, как установлением полезных для всех в империи живущих и для всех вещей вообще правил, мною писанных и утвержденных. И для этого я начала читать и потом пи-

сать Наказ Комиссии Уложения. И читала я и писала два года... последуя единственно уму и сердцу своему, с ревностнейшим желанием пользы, чести и счастья <и с желанием> довести империю до вышней степени благополучия всякого рода... Наконец, заготовя манифест о созыве депутатов со всей империи, дабы лучше спознать каждой округи состояние, съехались оные к Москве в 1767 году... дабы выслушать заготовленный Наказ Комиссии Уложения”¹².

Институт Уложенной комиссии не был изобретением Екатерины. Еще в начале XVII века — до принятия Соборного уложения 1649 года — крайняя запутанность судопроизводства в России приводила к длительной “московской волоките”, как называли в то время московские судебные и административные порядки сами царские указы в ответ на многочисленные жалобы дворян и посадских людей, просивших царя, чтобы суд над ними производился без произвола и насилия, а по “государевой уложенной книге”. То есть термин “уложение” уже существовал и употреблялся тогда для обозначения законодательных постановлений. Что же касается словосочетания “Уложенная комиссия”, то оно появилось в русском языке в начале XVIII века, когда Петр I решил ввести в стране европейские порядки и созвал первую такую комиссию для кодификации законов, вступивших в силу после Соборного уложения 1649 года. Всего в XVIII веке было семь таких комиссий. Однако лишь Екатерининская считается историками самой важной, как по числу участников (свыше 530 депутатов), так и обсуждавшихся на ее заседаниях проблем, включая проблему крепостного права с требованием его отмены, что и стало фактически причиной ее закрытия¹³.

По существу, это было первое в России, продолжавшееся полтора года, собрание сословных представителей (или депутатов), приехавших в столицу с письменными наказами от избирателей. Некоторые историки в XIX веке даже сравнивали его с английским парламентом, забы-

вая о миллионах крепостных, которые не были представлены в Комиссии, и об отсутствии в стране гражданских свобод. Лишь в 1785 году их получают — в виде Жалованных грамот — вначале дворяне и города, и только в 1861 году в России начнутся настоящие экономические и политические реформы.

Однако “стокгольмский синдром” крепостного права (сходный с состоянием заложников, освобожденных террористами) затормозит проведение реформ. Подавлявшееся на протяжении столетий чувство мести подданных окажется и на этот раз сильнее здравого смысла. После убийства в 1881 году Александра II — царя-освободителя — нарастающая волна террора постепенно свергнет страну в пучину революционного хаоса. И власть, начав борьбу с террористами, будет бессильна, а общество станет оправдывать участников террора. Даже партия либералов уже при конституционной монархии, когда она имела в Государственной думе подавляющее большинство и возможность публично осудить террор, не решится на это. “Отнять почву у террора, — напишет позже в своих воспоминаниях думский депутат-кадет В.А. Маклаков — могло только укрепление конституционной идеи, усиление доверия к Думе, осязательность достигнутых ею результатов. Одно же словесное осуждение могло бы быть даже в революционных кругах истолковано, как “измена Думы народу”. <...> Уже при новом порядке власть с революцией продолжала бороться беззаконием, до Азефа включительно. Глава правительства (Столыпин) защищал эту борьбу. Он говорил о минутах, когда государственная необходимость стоит выше права... Выступать **при такой идеологии власти** с осуждением террора — значило бы... **одобрение беззаконных действий правительства**... Дума по инстинкту (от осуждения) уклонилась”¹⁴. Хотя сам Маклаков считал, что диалог с правительством был необходим и возможен.

“Распустили Думу... — рассказывает в повести “Деревня” еще один очевидец тех лет, будущий лауреат Нобелев-

ской премии по литературе Иван Бунин. — Ждали великого деревенского бунта, но никто и бровью не повел, когда не произошло ровно ничего великого. Устраивались новые свирепые избиения евреев, изо дня в день шли казни, расстрелы, но город даже интересоваться перестал ими. ...Что за дело городу до уезда? Казаков прислали еще сотню. Местную газетку закрывали три раза и, наконец, dokonали, продажу столичных запретили. На афишах опять стали печатать: “С дозволения начальства”...

— Будь проклят день рождения моего в этой трижды проклятой стране! — говорил иногда Кузьма, швыряя на стол газету, закрывая глаза и стискивая зубы. — На весь мир нужно было бы кричать теперь: ратуйте, кто в Бога верует!”¹⁵.

И об этом же пишет А. Тыркова, характеризуя одновременно то единодушие, с которым вся оппозиция — и социалисты, и либералы — отказывалась в то время осудить террор, и приводит такие цифры: только в 1906 году террористы убили полторы тысячи человек, а в следующем году — две с половиной тысячи¹⁶. После того как на пост премьер-министра России был назначен Столыпин, инициировавший создание для борьбы с террористами военно-полевых судов и решивший восстановить в стране правосудие.

Одно его появление на думской трибуне, вспоминает Тыркова, его решительность, уверенность в правоте правительственной политики бесили оппозицию. Дума почувствовала, что перед ней неугасающий старый Горемыкин. Высокий, статный, с красивым, мужественным лицом — впервые на думской трибуне появился министр, который не уступал в умении выражать свои мысли думским ораторам. В его речах была твердость и звучало стойкое понимание прав и обязанностей власти. С Думой говорил уже не чиновник, а государственный человек, который в ответ на требование оппозиции прекратить военно-полевые суды заявил: “Умейте отличать кровь на руках врача от крови на руках палача”¹⁷.

Но и этот человек стал очередной жертвой террора, а через шесть лет прекратила свое существование Государственная дума.

Именно революционный, а затем государственный большевистский террор, тоталитарный режим правления остановили в нашей стране начавшийся процесс выстраивания сдержек и противовесов между исполнительной, законодательной и судебной ветвями власти и надолго вырвали Россию из общецивилизационного контекста демократического развития.

Права человека

Забота о правах человека не является функцией государства; это негосударственный институт внутри государства — призыв к гуманности, которой государство еще не достигло.

Эммануэль Левинас
1987 г.

Говорят, современный российский человек (цитируемый автор называет его “пешеходом”) лучше политиков знает, насколько все беды сегодняшней России зависят “не от злой воли начальства, а от злой воли народа, выделяющего из себя начальство”¹.

И я готов с этим согласиться при условии, что названный “пешеход” и есть сам народ. Но для меня остается загадкой, почему, если “пешеход” все знает и видит, он стремится тоже попасть в “начальники” и, став начальником, не меняется? Из чувства мести своему же народу? Или из-за присущей ему ментальности, на которую мы часто списываем наши пороки и недостатки, принимая их за достоинства?

Как выйти из этого замкнутого круга? С помощью образования, искусства, литературы, политики, бизнеса, права?

Каким образом добиться того, чтобы наша российская демократия наконец-то сработала, то есть появилось гражданское общество?

Ответить на эти вопросы, учитывая, что сила сложившейся традиции не признает над собой никакой власти, не просто. Тем более после “антропологической катастрофы” (М. Мамардашвили), когда были разрушены метафизические основы и смыслы исторического развития общества. Поясню сказанное, сославшись вначале на известные вещи.

Все мы знаем, что врачи дают клятву Гиппократата, солдаты и судьи принимают присягу, в среде журналистов и предпринимателей существуют профессиональные кодексы поведения, в научном сообществе принято отстаивать истину. Но мы редко задумываемся сегодня, а для чего, собственно, и почему все это существует в виде торжественных ритуалов, соответствующих процедур, обычаев, проводимых экспериментов. Какой смысл, если о Клятве забывают, Истину предают, Присягу нарушают, Закон обходят?

Дело в том, что в отличие от явлений природы человеческое общество, являясь искусственным образованием, именно поэтому — в целях самосохранения — нуждается в законах и кодексах, клятвах и ритуалах, не говоря уже о религиозных заповедях, которые были даны “для врачевания преступной души” (Исаак Сирин). И когда все это теряет смысл, так как начинает использоваться и практиковаться с противоположной целью — для оправдания насилия, происходит антропологическая катастрофа. Можно ли после этого преодолеть сохраняющуюся в нашем народе советскую гордость? Даже зная, что не доверяют тебе от страха за то зло, которое тебе же причинили, а “любят” за добро, которое якобы сделали.

“За последние годы, — утверждает редакционная статья в еженедельнике “Эксперт”, — у людей, населяющих постсоветское пространство, сформировался четкий запрос на национальную идентичность”².

Но что означает на самом деле этот *запрос*, то есть поиск народом тождества с самим собой? Кто является реальным субъектом, способным реализовать его? Государство или гражданское общество?

В статье 2 главы 1 Конституции Российской Федерации говорится: “Человек, его права и свободы являются высшей ценностью. Признание, соблюдение и защита прав и свобод человека и гражданина — обязанность государства”. Но действительно ли, выражаясь словами французского философа Э. Левинаса, “забота о правах человека”

является государственной функцией? Нет ли здесь противоречия? Ведь любое государство по-своему самодостаточно и, как правило, не признает независимой от себя правовой инстанции, а сегодняшняя российская власть по-прежнему использует и утверждает лишь свое “законное право”. Согласно одной из “максим” С.С. Алексеева, известного современного юриста, опубликованных в его книге “Избранное”: “Власти не потребно право — ей достаточно закона”³. Можно ли в таком случае заставить власть не просто формально следовать законам, а подчиняться этическим принципам? Каким образом нашему нарождающемуся гражданскому обществу начать публичный процесс ограничения авторитарного “законного права” с целью формирования гражданской нации, опираясь на другую, 45 статью Конституции (глава 2): “Каждый вправе защищать свои права и свободы всеми способами, не запрещенными законами”. Если учесть, что этика отнюдь не является производной от государства, а моральная власть, как и права личности (и я говорил об этом), не проистекает из государственных полномочий по изданию законов и претворению их в жизнь. И значит, “предшествует государству, выступая единственным источником его легитимности и высшим судьей этой легитимности”⁴.

Посмотрим с этой точки зрения, прежде чем отвечать на поставленные вопросы, на послевоенную историю Европы.

Известно, что с появлением государства власть всегда стремилась к могуществу, понимая его прежде всего в терминах военного и экономического господства. То есть, другими словами, ей всегда была присуща, независимо от формы правления, склонность к авторитаризму, тогда как право стремилось решать идеальные цели.

Именно из этого противоречия во второй половине XX века после революций и двух мировых войн с их беспрецедентным насилием и нетерпимостью возникло, по выражению итальянского юриста Микеле де Сальвиа (в на-

стоящее время главного юрисконсульта Европейского суда), мощное *универсальное правосознание*, которое сначала в рамках Организации Объединенных Наций, а затем на европейском уровне, в рамках Совета Европы стало “отправным моментом для исследований природы права как регулирующего элемента современных демократических обществ”⁵. В результате этих исследований концепции права, определявшейся ранее властными нормативными полномочиями государства, была противопоставлена другая концепция, подчиняющая их одному императиву: созданию международного правового порядка на основе уважения достоинства человеческой личности. Правовым государством, подчеркивает в этой связи Микеле де Сальвиа, можно считать только такое “*государственное устройство, чьи основополагающие нормы и законы основаны на определенных ценностях, для защиты которых созданы эффективные юридические национальные и международные инструменты*”. Таким образом, внезапно возникла международная мораль. Речь идет именно *о морали прав человека и основных свобод*”⁶. Поскольку было признано, что личность является не только объектом правовых норм, но и субъектом их развития, то есть высшей ценностью и одновременно носителем ценностей.

Все это нашло после Второй мировой войны свое выражение в таких основополагающих международных документах, как Всеобщая декларация прав человека ООН, Устав Совета Европы, а также в Европейской конвенции по правам человека, в которой подчеркивается “общее наследие политических традиций идеалов свободы и верховенства права” государств-участников Совета Европы. На основе этого наследия (включая правовые нормы названной Конвенции) и появилось современное европейское право с его судебной системой, опирающейся на Европейский суд по правам человека, благодаря которому некогда провозглашенные права и свободы перестали быть абстрактной декларацией, лишенной практического содержания.

Таким образом, если раньше, утверждая и отстаивая независимость, каждое государство считало *себя* компетентным во всем, что подпадало под его юрисдикцию (и эта компетентность была изолирована от любых влияний извне), то теперь ситуация изменилась: принцип суверенитета и верховенства государства потерял свое прежнее значение. Развивавшееся на европейском континенте международное сотрудничество оказало глубокое влияние на принцип невмешательства во внутренние дела отдельного государства. Именно благодаря появлению этического пространства, в котором личность вышла на национальную юридическую сцену, где ее достоинство “во всех его аспектах... находится под защитой”⁷. И это распространяется на Россию — после присоединения ее правовой системы к общей системе судебного контроля, осуществляемого Европейским судом, позволяющим сравнивать право и правоприменительную практику, в том числе и в России, с параметрами европейской юриспруденции.

Политика и бизнес, говорилось в начале книги, находятся в области права, а не морали. Поэтому наши нравственные чувства должны оформляться в виде правовых норм, и теперь, отвечая на поставленные выше вопросы, добавлю: это необходимо для разграничения государственного закона и гражданского права в наших головах. Так как “основным врагом права, — я снова цитирую С.С. Алексеева, — является его ближайший сподвижник, ближайший родственник и глашатай — закон”, а “абсолютным антитезой всевластия — права человека”⁸. И только они способны возвыситься над властью бюрократически исполняемых законов, в результате чего население страны продолжает оставаться на правах дрессируемого животного, а государство-укротитель выступает в роли опекуна и благодетеля, предлагающего в качестве “поощрения” некое подобие идеологии, а для устрашения использует хлыст и “каленное железо”.

Ясно, что в этих условиях только люди, защищающие гражданские права и свободы, могут быть эффективными посредниками между бюрократией и населением и только ставшее на ноги гражданское общество преодолет существующие формы насильственной опеки. То есть, другими словами, только наше добровольное согласие подчиняться законам может в конечном итоге вытеснить власть силы и тем самым обеспечить стабильность демократического развития.

Как очевидно и то, что для решения этой масштабной задачи необходимо инициировать в обществе более широкое движение за гражданское образование и просвещение. Лишь тогда появится гражданская нация, способная противостоять бюрократии, как она появилась в странах Европы и США, по мере того как там совершенствовался правовой механизм разделения властей, развивался плюрализм мнений и складывалась двухпартийная система, окончательно подорвавшая авторитарный характер государства.

Специалисты считают, что история партий, в том виде, в каком они существуют в наши дни, едва ли насчитывает сто пятьдесят лет. Еще в 1850 году, по словам французского политолога Мориса Дюверже, написавшего в свое время на эту тему одну из самых серьезных работ, ни одна страна мира (за исключением Соединенных Штатов) не знала политических партий в современном значении этого термина⁹. До этого существовали течения общественного мнения, политические клубы, философские общества, парламентские группы, но отнюдь не партии в собственном смысле слова. Они появляются, когда народные массы начинают реально входить в политическую жизнь и возникают парламентские объединения и избирательные комитеты, занимающиеся накануне выборов привлечением избирателей на сторону того или иного кандидата.

Во второй половине XIX — начале XX века политические партии современного типа создаются в Великобритании: Консервативная партия (1867), Лейбористская (Рабо-

чая) партия (1900); во Франции — Социалистическая партия (1903); социал-демократические партии в Германии (1869), Дании (1878), Норвегии (1887), Австрии (1889) и так далее. При этом характерно, что “левые” партии создавались чаще, а их соперники — за исключением Великобритании — гораздо позже. Это объясняется тем, что консерваторы долгое время находились у власти, а левые их “атаковали”, борясь за всеобщее избирательное право, политические свободы, социально-экономические права, то есть за расширение народного волеизъявления, открывшего возможность активного участия граждан в обновлении уже существовавших политических институтов.

Все это, наряду с развитием политической культуры, и стало основой формирования в подавляющем большинстве западных стран устойчивой двухпартийной системы, обеспечивающей стабильность системы политической. В то время как остальные страны стремились им в этом подражать. Но можно ли, подражая механически, по аналогии заимствовать чужой опыт в таком серьезном деле, как институциональное строительство гражданского общества, не считаясь с историческими условиями и спецификой развития страны? Каким образом, извлекая уроки из прошлого и занимаясь образованием и просвещением, выстроить нормальную систему политических и, шире, межчеловеческих отношений в современной России с учетом запроса общества на национальную идентичность?

Отвечая на этот главный вопрос, скажу вначале о его философском аспекте, учитывая, что в гражданских делах в равной степени недальновидно полагаться как на чужой опыт, так и на государственную власть. И, следовательно, избежать подобной опасности можно лишь полагаясь на себя и мысля самостоятельно. Поясню это на конкретном примере.

Вот перед нами стакан, которым мы пользуемся. Откуда он появился? Ведь в природе его не существовало. Возможный ответ — по аналогии: человек увидел когда-то скорлупу ореха, подобрал ее, чтобы напиться воды, а по-

том придумал стакан. Но ведь придумал, а думание как таковое исключает аналогию. Между скорлупой ореха и придуманным стаканом явно есть некий мысленный зазор. Это состояние ума, существующее в некой идеальной форме, в горизонте которой и изобретаются артефакты культуры — будь то стакан, вилка, машина и так далее.

Практически все предметы и вещи, которые нас окружают сегодня, я говорил об этом, в природе отсутствовали, их не было. Это все изобретения человеческого ума. Мы давно уже живем в мире искусственных, а точнее, искусно сделанных вещей и предметов и пользуемся ими, часто не задумываясь об их происхождении. В том числе и о происхождении общественных институтов. Философия же, имея дело с тайной человеческого существования, ценит то, во что люди вкладывают свою душу, движимые страстью к познанию, и в данном случае, в российских условиях, только наше чувство долга и соответствующее призвание способны кристаллизовать аморфное общественное пространство, противопоставляя своеволию власти нечто более осмысленное.

Учитывая сказанное, обратимся теперь к практической стороне вопроса, а именно — к российской ситуации девяностых годов, когда в нашей стране, по словам Александра Аузана, президента Института национального проекта “Общественный договор”, началась революция в сфере социальных отношений¹⁰. И посмотрим, насколько она была осмысленной (если к слову “революция” вообще применимо подобное определение). Речь идет о формировании социального, гражданского контракта в постсоветской России.

Известно, что законы не пребывают в некоем трансцендентном мире сущностей, а устанавливаются гражданами, поэтому достижение названного контракта или договора было возможно лишь на основе Конституции, принятой в 1993 году. Именно конституция, согласно современной теории, является единственным формальным докумен-

том, который характеризует социальный контракт. Однако Конституция России в отличие от других известных нам конституций, справедливо отмечает А. Аузан, “возникла не как отражение договоренностей влиятельных групп в обществе, а как юридический феномен, под которым на текущий момент не было никакого реального содержания”. Вопрос о содержании встал, когда на политической сцене появились так называемые олигархи. А точнее, после того как в 1994 году возник “Круглый стол бизнеса России” и олигархи, договорившись “не стрелять друг в друга”, стали думать (в рамках конституционного поля) о стабильных правилах поведения на рынках. Спустя десять лет один из участников “Круглого стола”, Михаил Ходорковский, скажет: “Я лично... считал и считаю, что сила государства не в огромном числе и полномочиях чиновников, а в доверии со стороны людей, в умении привлекать и консолидировать для решения задач общества лучшие умы, в конкуренции и взаимоконтроле государственных и общественных институтов”¹¹. И не только считал, но и последовательно шел по этому пути, развивая свой бизнес.

Опуская непростую историю взаимоотношений крупного бизнеса с властью, которая завершилась провозглашением президентом В.В. Путиным абсолютно нежизненной формулы о равноудаленности (бизнес не вмешивается в политику, а власть не вмешивается в бизнес), помечу лишь, что одновременно с этим в обществе развивалась и другая тенденция с участием среднего и мелкого бизнеса. Я имею в виду появление накануне Гражданского форума 2001 года переговорной площадки, на которой началось обсуждение назревшего к этому времени соглашения между так называемым третьим (гражданским) сектором и государством. Однако этот начавшийся переговорный процесс общества с властью был прерван, когда спустя два года силовым блоком была отвергнута подготовленная группой экспертов программа “Нового общественного договора”.

“Окончилось все в Нижнем Новгороде 24 октября 2003 года, — рассказывает один из разработчиков этого договора. — Как и предполагалось по договоренности с президентом, там мы должны были обсудить с министрами экономического и силового блока эту самую программу законопроектных работ, конвенций и так далее. Министры экономического блока обсуждали эту программу, а силовой блок нет, потому что представители силового блока знали то, что чего не знали остальные, — что Ходорковский на следующий день на пути с форума будет арестован и... мы войдем... в структуру вертикального контракта”¹².

Но это не значит, что названная программа потеряла свою актуальность и в России исчезли общественные и гражданские организации, готовые начать дискуссию по всему кругу проблем, связанных с социальным контрактом, чтобы *вернуть существующим институтам и словам их подлинный смысл*.

Заклучение

При настоящем состоянии человечества, разделенного на многие независимые государства, задача верховной государственной власти не может ограничиваться охранением и усовершенствованием правовых отношений внутри данного общественного целого, — она необходимо распространяется и на взаимодействие отдельных государств. Здесь она состоит в том, чтобы применять нравственное начало и к международным отношениям, изменять и их в смысле большей справедливости и человеколюбия.

Владимир Соловьев

На страницах этой книги я стремился показать, как менялась авторитарная природа власти в контексте европейской истории, в силу каких причин и обстоятельств это происходило. И говорил, в частности, о том, как было переосмыслено в свое время понятие государства, возникло разделение властей, развивалась западная двухпартийная система с ее постулатами консерватизма и либерализма — в результате социальных революций и принятых гражданских законов XIX-XX веков, которые придали существующей собственности экономическое значение: свободы капитала, свободы рынка и свободного труда. Ибо государственная собственность изначально, по определению — неэффективна, растратна и бременем лежит на обществе, тогда как завоеванная экономическая свобода, поставленная в рамки жестких норм гражданского и трудового законодательства, приводя в действие накопленный историей потенциал ценностей права, создает предпосылки и условия для развития либеральной цивилизации.

При этом, рассматривая власть с философской точки зрения, я имел в виду, что в человека как такового (независимо от его включенности в ту или иную культуру) встро-

на некая обусловленная религиозным переживанием соразмерность с миром, в рамках которой власть не преодолевается, а ограничивается. И начинается этот процесс с различения церковной и светской власти, а затем их разделения. Почему? Потому что целеполагание предметной мыслительной деятельности в Европе фактически сразу шло в нескольких измерениях — на основе культурных символов и знаков, социально-упорядочивающих и научно-порождающих, позволяя тем самым европейцу более легко психологически изобретать во имя “спасения” разные предметы мысли, касается ли это сферы науки, философии, искусства, политики, экономики. То есть более широко и свободно ориентироваться в социально-историческом пространстве и времени, когда впереди понимающей мысли нет ничего другого, она сама “впервые и однажды” завязывает историю, являясь в этом смысле абсолютным будущим. Но поскольку она всегда предстает на двух уровнях — идеальном и эмпирическом, человеку необходимо совершать постоянное духовное усилие. А именно помнить: то, что переживается на уровне целого — это живое состояние мысли, а то, что выражается с помощью языка, является лишь понятием. И не забывать, что в основе западной цивилизации лежат два культурно-исторических начала: античное и христианское. Античность оставила в наследство Европе веру в завоевания человеческого ума: наиболее ярко это было выражено в I веке до н. э. в поэме Лукреция “О природе вещей” (“Если как следует ты это понял, природа свободной сразу тебе предстает, лишённой хозяев надменных”). Христианство же внесло в европейское общественное сознание не менее динамичный элемент — идею нравственного восхождения человека. (Не в смысле платоновском — аристократическом, а в более доступном пониманию, через символ Креста, что и послужило, очевидно, причиной забвения до времени античных идеалов.) Именно эти два начала продолжают и сегодня определять своеобразие и жизненную систему западных интеллектуальных и духовных ценностей и понятий.

В заключение мне остается сказать, что современная философия не стремится к конструированию догматических схем мирового развития, как и к радикальному изменению общественных форм человеческого существования. Ее интерес направлен скорее на объяснение, расшифровку и интерпретацию происходящих изменений с целью обретения человеком устойчивости в меняющемся мире. Что имеет сегодня, безусловно, и свое историческое оправдание перед лицом последствий от внедрения в общественное производство всей той суммы научно-технических и социальных изобретений и знаний, которые были сделаны в последние два столетия.

Если духовные и интеллектуальные усилия просвещенного интеллектуала еще сравнительно недавно были так или иначе связаны с задачей социального освобождения человека и овладения силами природы (и именно это вызвало к жизни деятельный тип личности, реализовавшей себя в научно-техническом и социальном творчестве), то в наши дни эти усилия подчинены задаче нового самоопределения, теперь уже в условиях порожденного человеком и противостоящего ему мира. Отсюда растущий и все более глубокий интерес, в том числе и в современной России, ученых и специалистов к самым разным аспектам гуманитарных и метафизических предпосылок человеческой жизнедеятельности. И именно это будет определять наше развитие, так как мир “нуждается в новом наборе всеобщих базовых ценностей и политических институтов, то есть в конечном счете — в подлинно глобальном сообществе”¹³, которое, скорее всего, будет складываться по той же схеме, что лежала в основе становления и развития национальных государств: обеспечение безопасности и реализация юридических, политических и социально-экономических прав.

Примечания

ВВЕДЕНИЕ

¹ *Мераб Мамардашвили*. Эстетика мышления. — М.: Московская школа политических исследований, 2000. — С 10–11.

² *Мераб Мамардашвили*. Мой опыт нетипичен. — СПб.: “Азбука”, 2000. — С. 26–27.

³ *Мераб Мамардашвили*. Как я понимаю философию. 2-ое изд. Составл. и общ. ред. Ю.П. Сенокосова. — М.: “Прогресс-Культура”, 1992. — С. 328.

⁴ *Эмиль Бенвенист*. Словарь индоевропейских социальных терминов. Пер. с фр. Общ. ред. и вступ. ст. Ю.С. Степанова. — М.: Прогресс-Универс, 1995. — С. 252.

⁵ Там же. — С. 252–253.

О ФИЛОСОФИИ ВЛАСТИ

¹ На это обстоятельство обратил мое внимание Александр Пятигорский в интервью с ним. См.: Индивид и культура. // *Вопросы философии*. М., 1990, № 5. — С. 93–104.

² См. также: *Гарольд Дж. Берман*. Вера и закон: примирение права и религии. Пер. с англ. Д. Шабельникова и М. Тименчика. — М.: Ad Marginem, 1999. — С. 414–431.

³ *Платон*. Алкивиад I. Определения. // *Диалоги*. — М.: “Мысль”, 1986. — С. 208, 430.

⁴ *Аристотель*. Политика. // *Сочинения в 4-х томах*. Т. 4. — М.: “Мысль”, 1984. — С. 380.

ПОЛИТИКА

И ИСКУССТВО ВОЗМОЖНОГО

¹ *А. Койре*. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. Пер. с фр. Я.А. Ляткера. — М.: “Прогресс”, 1985. — С. 115.

² После Клаузевица в своих публичных выступлениях Бисмарк употреблял, в частности, такое выражение: “Политика не точная наука, которой могли бы научить нас господа наставники, — это искусство возможного”. См. также: *О. Бисмарк. Мысли и воспоминания*. Пер. с нем. под редакцией А.С. Иерусалимского. Т. I. — М.: ОГИЗ, 1940. — С. XXVI.

³ *Ф.М. Достоевский*. Дневник писателя. За 1873 год. — Берлин: Изд-во И.П. Ладыжникова, 1922. — С. 260.

⁴ *Л.Н. Толстой*. Великий грех. — Изд-во “Свободное слово”. А. Чертков, 1905. — С. 35.

⁵ См.: *В. Преображенский*. Сценарии для России-2015. // *Общая тетрадь* (Вестник Московской школы политических исследований). М., 2003, № 1 (24). — С. 52–60.

⁶ См.: *Ричард Рорти*. Случайность, ирония, солидарность. Пер. с англ.: И. Хлестанова, Р. Хлестанов. — М.: Русское феноменологическое общество, 1996. — С. 269.

⁷ *К. Поппер*. Еще раз об открытом обществе и его врагах. // *Страна и мир*. Мюнхен, 1989, январь–февраль. — С. 113.

⁸ *Мераб Мамардашвили*. Мой опыт нетипичен. — С. 346.

⁹ *Евгений Анисимов*. Дыба и кнут. Политический сыск и русское общество в XVIII веке. — М.: Новое литературное обозрение, 1999. — С. 687.

¹⁰ Ср.: “Нередко в монархии видели высшее торжество личного начала, и потому наиболее соответствующую христианскую форму власти. Как раз наоборот. Монархия, т.е. наследственная власть, означает первенство крови, родового (языческого) начала над личным призванием”. (*Г.П. Федотов*. Империя и свобода. Избранные статьи. — Нью-Йорк: Посев-США, 1989. — С. 207.)

¹¹ *А. Тойнби*. Цивилизация перед судом истории. Сборник. Пер. с англ. И.Е. Кисилевой, М.Ф. Носковой. — М.: Прогресс-Культура, 1996. — С. 134.

БРЕМЯ ВЕЛИЧИЯ

¹ Анализ и материалы исследования см.: *Sapere aude* (Вестник Московской школы политических исследований). Вып. 13. — М., 1999.

² *Опрошено 1600 человек*. См.: Общественное мнение — 2000. По материалам исследований. — М.: ВЦИОМ, 2000. — С. 89.

³ *Опрошено 1600 человек*. См.: Общественное мнение — 2003. — М.: ВЦИОМ-А, 2003. — С. 75.

⁴ Общественное мнение — 2000. — С. 91.

⁵ *Искусство кино*. М., 2001, № 7. — С. 20–21. См. также: *Ю.С. Пивоваров, А.А. Фурсов*. “Русская система” как попытка понимания русской истории. // *Полис*. М., 2001, № 4. — С. 37–48.

⁶ *О. Бисмарк*. Мысли и воспоминания. Т. II. — С. 56–57.

⁷ *Жак Маритен*. Государство и человек. Пер. с англ. Т. Лифинцевой. — М.: Идея-Прогресс, 2000. — С. 56.

⁸ *Ж. Маритен*. Указ. соч. — С. 37.

⁹ Там же. — С. 41.

¹⁰ *Б.А. Кистяковский*. Философия и социология права. Издание подготовили Ю.Н. Давыдов и В.В. Сапов. — СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1998. — С. 244.

¹¹ *К.С. Гаджиев*. Геополитика. — М.: “Международные отношения”, 1997. — С. 267.

¹² *Иммануил Кант*. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Собр. соч. в восьми томах. Т. 8. — М.: Изд-во “Чоро”, 1994. — С. 29. (Еще при жизни Канта эта статья была переиздана четыре раза и со временем переведена на многие европейские языки.)

¹³ Там же. — С. 37.

¹⁴ *Адам Смит*. Исследование о природе и причинах богатства народов (книги I–III). Пер. с англ. Е.М. Майбурда. — М.: Наука, 1992. — С. 564–565. (Эта книга вышла в свет фактически одновременно со статьей Канта, в 1776 году.)

¹⁵ *Н.А. Бердяев*. Смысл истории. Новое средневековье. Сост. и коммент. В.В. Сапова. — М.: Канон+, 2002. — С. 293.

¹⁶ *Н. Валентинов*. Встречи с Лениным. — New York: Chalidze publications, 1981. — С. 258.

¹⁷ *Артур Кёстлер*. Автобиография. // *Иностранная литература*. М., 2002, № 8. — С. 203.

¹⁸ См.: Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. Пер. с англ. Сост. и посл. В.П. Руднева. — М.: Изд. группа “Прогресс”, “Культура”, 1993. — С. 294.

¹⁹ См.: *Юрий Левада*. От мнений к пониманию. Социологические очерки 1993–2000. — М.: Московская школа политических исследований, 2000. — С. 254.

ПО ПОВОДУ ДЕМОКРАТИИ

¹ См.: *Н. Зернов*. Русское религиозное возрождение XX века. Пер. с англ. — Париж: YMCA-PRESS, 1974. (Перевод этой книги был осуществлен в конце 60-х годов в России моими друзьями: Михаилом Аксёновым-Мейерсоном, Мариной Бессоновой, Владимиром Кормером.)

² *А.М. Салмин*. Современная демократия: очерки становления. — М.: Ad Marginem, 1997. — С. 10.

³ В середине XVIII века в своем эссе “О гражданской свободе” Д. Юм писал: “Мир еще слишком молод, чтобы можно было устанавливать общие истины в политике, которые останутся справедливыми и для позднейших поколений. У нас пока нет опыта... и не хватает достаточно материала, на основе которого мы могли бы рассуждать об этом”. (*Давид Юм*. Соч. в двух томах. Т. 2. — М.: Изд-во “Мысль”, 1996. — С. 529.)

⁴ *Лео Штраус*. Введение в политическую философию. Пер. с англ. М. Фетисова. — М.: Логос, Праксис, 2000. — С. 235.

⁵ *Алексис де Токвиль*. Демократия в Америке. Пер. с фр. — М.: Прогресс, 1992. — С. 29.

⁶ Цит. в: *А. М. Салмин*. Указ. соч. — С. 97.

⁷ *Эрнест Геллнер*. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. Пер. с англ. М.Б. Гнедовского. — М.: Ad Marginem, 1995. — С. 185,190.

⁸ Там же. — С. 215.

⁹ *Мераб Мамардашвили*. Мой опыт нетипичен. — С. 251.

¹⁰ См.: *Артур М. Шлезингер*. Циклы американской истории. Пер. с англ. Закл. ст. Терехова В.И. — М.: Издательская группа “Прогресс”, “прогресс-Академия”, 1992.

¹¹ См.: Общественное мнение — 2000. По материалам исследований. — С. 44–46.

¹² Цит. в кн.: *Ричард Пайнс*. Собственность и свобода. Пер. с англ. Демиды Васильева. — М.: Московская школа политических исследований, 2000. — С. 151.

¹³ *Ральф Дарендорф*. После 1989. Размышления о революции в Европе. Пер. с англ. Л.А. Седова. — М.: Ad Marginem, 1998. — С. 105.

ВЛАСТЬ В КОНТЕКСТЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ ИСТОРИИ

¹ *Джеффри Сакс*. Заметки о новой социологии экономического развития. // Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу. Под ред. Л. Харрисона и С. Хантингтона. Пер. с англ. А. Захарова. — М.: Московская школа политических исследований, 2002. — С. 81.

² *Сергей Зеньковский*. Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. — М.: “Церковь”, 1995. — С. 489.

³ Записки императрицы Екатерины Второй. Репринтное воспроизведение 1907 года. — М.: “Орбита”, 1989. — С. 624.

⁴ Барон *Б.Э. Нольде*. Юрий Самарин и его время. Второе издание. — Париж: YMCA-PRESS, 1978. — С. 183–184.

⁵ См.: *Владимир Рыжков*. Объявим войну бедности. // *Известия*. 19 июня 2003.

⁶ Выражение о трех типах власти Стивена Лукаса, британского философа (см.: *Steven Lukes*. Power: A Radical View. — London: Macmillan, 1974), на которое обратил мое внимание лорд Р. Скидельский.

⁷ *М. Гаспаров*. Поэзия Горация. // Квинт Гораций Флакк. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. Пер. с лат. — М.: Изд-во “Художественная литература”, 1970. — С. 6.

⁸ *Фридрих Шиллер*. Собрание сочинений. Том. 6. — М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1957. — С. 273.

⁹ *Платон*. Сочинения в трех томах. Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. Пер. с древнегреч. С.П. Кондратьева. Том 3. Ч. 2. — М.: “Мысль”, 1972. — С. 537–538.

¹⁰ Беседы Эпиктета. Изд. подгот. Г.А. Гаронян. — М.: Ладомир, 1997. — С. 44.

СВОБОДА ВОЛИ И РАБСТВО ВОЛИ

¹ Все цитаты приводятся по изданию: *Эразм Роттердамский*. Философские произведения. Пер. с лат. и коммент. Ю.М. Каган. — М.: “Наука”, 1986; в этом же издании напечатано сочинение Лютера.

² *Герхард Брендлер*. Мартин Лютер: Теология и революция. Пер. с нем. М.И. Левиной. — М.-СПб.: Университетская книга, 2000. — С. 264.

³ Цит. по книге: *Иван Гобри*. Лютер. Пер. с фр. Е.В. Головиной. — М.: Молодая гвардия, 2000. — С. 305.

⁴ *Мартин Лютер*. 95 тезисов. Сост., вступ. ст., примеч. и коммент. И. Фокина. — СПб.: Роза мира, 2002. — С. 8.

⁵ *Иван Гобри*. Лютер. — С. 308.

⁶ *Э. Фромм*. Бегство от свободы. Пер. с англ. Г.Ф. Швейника. — М.: Изд. группа “Прогресс”, 1995. — С. 99. Фромм имел в виду при этом прежде всего Кальвина, цитируя его слова: “Да, мы не принадлежим себе. И поэтому наши планы, намерения и обязанности более не определяются нашим разумом и волей... Ибо самая страшная чума, поражающая людей и приводящая их к гибели, — это угождение самим себе. А врата спасения — это отказ от собственной мудрости, от желания чего-то ради самих себя и следование за одним только Господом”. (*Жан Кальвин*. Наставление в христианской вере. Пер. с фр. и англ. А.Д. Бакулова. Том 2. — М.: Изд-во РГГУ, 1998. — С. 154.)

⁷ *Э. Фромм*. Бегство от свободы. — С. 78.

⁸ *Крейн Бринтон*. Истоки западного образа мысли. Пер. с англ. Виктора Франка. — М.: Московская школа политических исследований, 2003. — С. 62.

⁹ В русском языке слова “современник” и “современный” появляются впервые во второй половине XVIII века, а слово “современность” — в 40-е годы XIX-го. См.: И. Нордстет. Российский с немецким и французским переводами словарь, ч.П. — СПб., 1782; Словарь Академии Российской, по азбучному порядку расположенный, ч. I–VI. — СПб., 1806–1822; Словарь церковнославянского и русского языка, сост. Вторым отд. АН, т. I–IV. — СПб., 1847.

¹⁰ *М. Мамардашвили*. О гражданском обществе. // Чаадаев и Мамардашвили: переключки голосов, проблем и перспектив. — Соликамск, 2000. — С. 104.

¹¹ См.: *А.А. Чанышев*. История политических учений. Классическая западная традиция (античность — первая четверть XIX в.). — М.: РОССПЭН, 2000. — С. 228.

¹² *П.Б. Струве*. Избранные сочинения. — М.: РОССПЭН, 1999. — С. 345.

¹³ Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. Репр. изд. — М.: Изд-во “Новости”, 1990. — С. 124.

¹⁴ См.: *Ш. Монтегье*. Избранные произведения. — М.; Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. — С. 211.

¹⁵ Переписка Г.В. Плеханова и П.Б. Аксельрода. — М., 1925. — С. 192–193.

¹⁶ *И.А. Ильин*. Соч. в двух томах. Т. 1. — М.: Изд-во “Медиум”, 1993. — С. 306–307.

¹⁷ Там же. — С. 329.

¹⁸ Там же. — С. 324–325.

¹⁹ Там же. — С. 456.

О ПОНЯТИИ ГОСУДАРСТВА

¹ *А.А. Чанышев*. История политических учений. — С. 226.

² См.: *Никколо Макиавелли*. Государь. Рассуждения о первой декаде Ливия. О военном искусстве. Предисл., коммент. Е.И. Темнова. — М.: Мысль, 1996. — С. 13.

Ср.: “На всех главных европейских языках понятие государства обозначается словами, происшедшими от латинского слова *status* (которое, однако, самими римлянами *не* употреблялось в этом смысле): *état, estado, Staat, state* и т.д. *Status* значит *состояние*, и, называя так государство, европейские народы видят в нем только относительное состояние, результат взаимодействия различных социальных сил и элементов”. (*В.С. Соловьев*. Значение государства. // Соч. в двух томах. Т. 2. — М.: Изд-во “Правда”. 1989. — С. 556.)

³ См.: *Алоис Риклин*. Никколо Макиавелли: искусство властвовать. Пер. с нем. Т.П. Гусаровой. — СПб.: Алетейя, 2002. — С. 31; *Никколо Макиавелли: pro et contra*. Антология. — СПб.: Изд-во РХГИ, 2002.

⁴ *Niccolo Machiavelli. Opere. A cura di Corrado Vivanti. T.1. — Torino: Einaudi-Gallimard, 1997. — P.LIII. (Выражаю искреннюю благодарность Игорю Смагину за помощь при переводе статьи К. Виванти.)*

⁵ *Никколо Макиавелли. Государь. Рассуждения... — С. 390.*

⁶ См.: *А.Ф. Лосев. Эстетика Возрождения. — М.: “Искусство”, 1982. — С. 557.*

⁷ *Никколо Макиавелли. Избранное. — М.: “Рипол Классик”, 1998. — С. 749.*

⁸ См.: *Г.В.Ф. Гегель. Философия истории. Пер. А.В. Воде-на. // Сочинения. Том VIII. — М.-Л., 1935. — С. 377.*

⁹ *Данте Алигьери. Монархия. Пер. с итал. В.П. Зубова. Комментар. И.Н. Голенищева-Кутузова. — М.: “КАНОН-пресс-Ц”, 1999. — С. 44.*

¹⁰ Там же. — С. 42.

¹¹ Там же. — С. 44.

¹² *Этьен Жильсон. Философия в Средние века: от истоков патристике до конца XIV века. Пер. с фр. А.Д. Бакулова. Общая ред., послесл. и примеч. С.С. Неретиной. — М.: Республика, 2004. — С. 194.*

¹³ Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. Сост., общая ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева. — М.: Худож. лит., 1984. — С. 453.

¹⁴ Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века. — М.: Худож. лит., 1986. — С. 33, 27, 31.

¹⁵ *Б. Вышеславцев. Проблема власти и ее религиозный смысл. // Путь. Париж, 1934, № 42. — С. 10 (Прим.).*

Б.П. Вышеславцев (1877–1954) — юрист и философ, ученик П.И. Новгородцева, с января 1917 года — профессор Московского университета. После эмиграции в Берлине принимал активное участие в деятельности Религиозно-философской академии. В 1924 году переехал в Париж, где вместе с Н.А. Бердяевым основал журнал “Путь”.

Н.Н. Алексеев (1879–1964) — специалист в области государственного права. Перед Первой мировой войной профессор Московского университета и Московского коммерческого института, в 1919 году профессор Таврического университета и Юридического института в Севастополе. После эмиграции в

Праге читал лекции на Русском юридическом факультете, основанном в мае 1922 года по инициативе П.И. Новгородцева. В середине 20-х годов был одним из активных участников евразийского движения.

¹⁶ Памятники литературы Древней Руси. Конец XVI — начало XVII века. — М.: Худож. лит., 1987. — С. 467, 469, 471, 479, 481, 489.

¹⁷ *Л.Н. Толстой. Собр. соч. в 14 томах. Т. 7. — М.: Гос. изд. худож. лит., 1951. — С. 320–321.*

¹⁸ См.: *Б. Вышеславцев. Указ. соч. — С. 21.*

¹⁹ См.: *Семен Франк. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. — М.: Московская школа политических исследований, 2001. — С. 103, 113.*

²⁰ *Семен Франк. Непрочитанное... — С. 164.*

²¹ *С.Ю. Витте. Воспоминания, мемуары. Т. 1. — М.: АСТ, Мн.: Харвест, 2002. — С. 444–445.*

ПАРЛАМЕНТ И РАЗДЕЛЕНИЕ ВЛАСТЕЙ

¹ *Б.А. Кистьяковский. Философия и социология права. — С. 470.*

² См.: *Б.Н. Миронов. Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX в.). Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. Т. 2. — СПб.: “Дмитрий Булавин”, 1999. — С. 9–10.*

³ *Д. Петрушевский. Великая хартия вольностей. С приложением перевода текста Великой хартии. — Ростов на Дону: Изд. Н. Парамонова, 1905. — С. 7.*

⁴ *John Burke. An Illustrated History of England. — L.: Collins, 1974. — P. 54.*

⁵ *Ричард Пайнс. Указ. соч.. — С. 164.*

⁶ *Джон Локк. Соч. в трех томах. Пер. с англ. и лат. Т. 3. — М.: Мысль, 1988. — С. 275.*

⁷ Там же. — С. 347.

⁸ *Ш. Монтескье. Избранные произведения. — С. 290.*

⁹ *Ариадна Тыркова-Вильямс. На путях к свободе. Изд. второе. — London: OPI Ltd., 1990. — С. 270.*

- ¹⁰ Там же. — С. 246–247.
- ¹¹ В.О. Ключевский. Курс русской истории. Часть V. — М.: Гос. соц.-эконом. изд-во, 1937. — С. 57.
- ¹² Записки императрицы Екатерины Второй. — С. 544–545.
- ¹³ См.: М.Т. Белявский. Крестьянский вопрос в России накануне восстания Е.И. Пугачева. — М.: Изд-во Московского гос. ун-та, 1965.
- ¹⁴ В.А. Маклаков. Вторая Государственная дума. Воспоминания современника. — Париж, б.г. — С.209, 222.
- ¹⁵ И.А. Бунин. Деревня. — Париж, 1921. — С. 176–177.
- ¹⁶ Ариадна Тыркова-Вильямс. На путях к свободе. — С. 343.
- ¹⁷ Там же. — С. 346.

ПРАВА ЧЕЛОВЕКА

- ¹ Яков Кротов. Введение в жизнь. — М.: Альварес Паблшинг, 2003. — С. 13.
- ² Демократическая молитва. // *Эксперт*. — М., 2004, № 46. — С. 15.
- ³ С.С. Алексеев. Избранное. — М.: “Статут”, 2003. — С. 475.
- ⁴ Зигмунт Бауман. Индивидуализированное общество. Пер. с англ. под ред. В.П. Иноземцева. — М.: Логос, 2002. — С. 230.
- ⁵ Микеле де Сальвиа. Европейская конвенция по правам человека. Пер. с итал. И.В. Соболевой. — СПб.: Изд-во Р. Асланова “Юридический центр Пресс”, 2004. — С. 21.
- ⁶ Там же. — С. 22.
- ⁷ Там же.
- ⁸ С.С. Алексеев. Указ. соч. — С. 475.
- ⁹ См.: М. Дюверже. Политические партии. Пер. с фр. — М.: Академический Проект, 2000. — С. 21–22; а также классический труд русского юриста М.Я. Острогорского “Демократия и политические партии” (М.: РОССПЭН, 1997), на который ссылается Дюверже; издан впервые в Париже в 1898 году на французском языке.
- ¹⁰ См.: Александр Аузан. Колея России. Общественный дого-

вор и гражданское общество. // *Новая газета*, 2–9 февраля 2005 г. — С. 8–9.

¹¹ Михаил Ходорковский. “Тяжело, что совсем нет солнца”. // *Русский Newsweek*, 2005, № 4. — С. 15.

¹² Александр Аузан. Колея России. — С. 9.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

¹³ Амитаи Этциони. От империи к сообществу: новый подход к международным отношениям. Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. — М.: Ладомир, 2004. — С. 292.

Указатель имен

Абрамов Н. 28
Августин 9, 16, 125, 127
Аксельрод П.Б. 110, 173
Аксёнов-Мейерсон М. 170
Александр II 37, 151
Алексеев Н.Н. 128, 174
Алексеев С.С. 156, 158, 176
Анисимов Е. 168
Аристотель 67, 72, 103, 124, 167
Архиепископ Кентерберийский 140
Асмус В.Ф. 171
Аузан А.А. 161, 162, 176, 177

Бакулов А.Д. 172, 174
Бауман, Зигмунт 176
Белявский М.Т. 176
Бенвенист, Эмиль 17, 18, 167
Бердяев Н.А. 169, 174
Берман, Гарольд Дж. 27, 167
Бессонова М. 170
Бисмарк, Отто фон 54, 168, 169
Боден, Жан 56
Бодлер, Шарль 66
Бор, Нильс 90
Борджа, Чезаре 119
Брежнев Л.И. 33
Брендлер, Герхард 172
Бринтон, Крейн 103, 172
Бунин И.А. 152, 176
Бэкон, Фрэнсис 121

Валентинов Н. 62, 169
Васильев Д. 171
Васильев П.Н. 75
Вебер, Макс 102
Веттори, Франческо 118, 120
Виванти, Коррадо 119, 174
Витгенштейн, Людвиг 64, 170
Витте С.Ю. 133, 175
Воден А.В. 174
Вольтер, Мари Франсуа 149
Высоцкий В.С. 7, 9, 49
Вышеславцев Б.П. 128, 131–133, 135, 174, 175

Гаджиев К.С. 169
Галилей 32
Гаспаров М.Л. 87, 171
Гегель, Георг Вильгельм Фридрих 123, 174
Геллнер, Эрнест 71, 72, 170
Генрих II 139
Генрих III 142
Генрих VII 125
Герцен А.И. 84
Гнедовский М.Б. 170
Гоббс, Томас 45
Гобри, Иван 172
Голенищев-Кутузов И.Н. 174
Голь, Шарль де 116
Головина Е.В. 172
Гораций 87, 88, 171

Указатель имен

179

Горбачев М.С. 15
Грей, Джон 140
Гумбольдт, Вильгельм 29
Гусарова Т.П. 173

Давыдов Ю.Н. 169
Данте, Алигиери 119, 120, 123–126, 128, 131, 174
Дарендорф, Ральф 80, 171
Декарт, Ренэ 14
Державин Г.Р. 119
Дмитриев Л.А. 174
Доброхотов А.Л. 124
Достоевский Ф.М. 8, 38, 74, 168
Дюверже, Морис 159, 176

Екатерина II 83, 149, 150, 171, 176
Ельцин Б.Н. 15

Жильсон, Этьен 174

Захаров А.А. 171
Зеньковский С.А. 82, 171
Зернов Н. 170
Зубов В.П. 174

Иван IV Грозный 127, 128, 130, 131
Иерусалимский А.С. 168
Ильин И.А. 111–113, 173
Иноземцев В.Л. 176, 177
Иоанн Безземельный 138, 139–142

Каган Ю.М. 172
Кальвин, Жан 102–103, 172
Кант, Иммануил 43, 46, 59, 60, 87, 169
Кастельс М. 67
Кёстлер, Артур 63, 169
Кисилева И.Е. 168

Кистяковский Б.А. 58, 108, 109, 169, 175
Клаузевиц, Карл 33, 168
Ключевский В.О. 149, 176
Койре, Александр 32, 167
Констан, Бенжамен 146
Кормер В. 170
Кротов, Яков 176
Курбский А.М. 127
Кьеркегор, Сёрен 89

Левада Ю.А. 65, 170
Левина М.И. 172
Левинас, Эммануэль 154, 155
Ленгтон, Стефан 140
Ленин В.И. 15, 62, 75, 169
Лефор, Клод 32
Лихачев Д.С. 174
Локк, Джон 143, 144, 175
Лосев А.Ф. 120, 171
Лукас, Стивен 171
Лукреций 165
Людовик XIV 116
Лютер, Мартин 59, 94–103, 105, 106, 108, 111–113, 116, 118, 172
Ляткер Я.А. 167

Майбурда Е.М. 169
Макиавелли, Никколо 114, 116–123, 125, 126, 173, 174
Маклаков В.А. 151, 176
Мамардашвили, Мераб 9, 13, 14, 16, 22, 48, 73, 86, 105, 154, 167, 168, 170, 173
Мандельштам О.Э. 11
Маритен, Жак 55, 56, 59, 169
Маркс, Карл 114
Мень, Александр 9, 114
Милль, Джон Стюарт 39
Милоков П.Н. 147

Миронов Б.Н. 175
 Монтень, Мишель 116
 Монтескьё, Шарль Луи 59, 109, 144–146, 149, 173, 175
 Монфор, Симон де 142
 Мюнцер, Томас 102

Набоков В.Д. 147
 Немировская Е.М. 10
 Неретина С.С. 174
 Ницше, Фридрих 105
 Новгородцев П.И. 174, 175
 Нольде Б.Э. 84, 171
 Нордстет И. 172
 Носкова М.Ф. 168

Оруэлл, Джордж 49
 Острогорский Н.Я. 176
 Оуэн, Роберт 114

Пайпс, Ричард 143, 171, 175
 Папа Иннокентий III 139
 Петр I 46, 83, 150
 Петрушевский Д.М. 140, 175
 Пивоваров Ю.С. 52, 53, 168, 169
 Пифагор 32
 Платон 30, 41–43, 68, 69, 89, 91, 167, 171
 Плеханов Г.В. 110, 173
 Поппер, Карл 40, 168
 Преображенский В. 168
 Путин В.В. 162
 Пятигорский А. 167

Риклин, Алоис 173
 Родичев Ф.И. 147
 Рорти, Ричард 40, 168
 Роттердамский, Эразм 59, 94–102, 105, 106, 111, 112, 116, 172
 Руднев В.П. 170

Руссо, Жан Жак 45, 57
 Рыжков В.А. 171

Саванарола, Джироламо 118
 Сакс, Джеффри 81, 171
 Салмин А.М. 67, 71, 146, 170
 Сальвиа, Микеле де 156, 157, 176
 Самарин Ю.Ф. 84, 171
 Санктис, Франческо де 118
 Сапов В.В. 169
 Седов Л.А. 171
 Сен-Симон, Клод Анри 114
 Сирин, Исаак 155
 Скидельский, Роберт 171
 Смагин И. 174
 Смит, Адам 60, 61, 102, 169
 Соболева И.В. 176
 Сократ 69, 76, 90, 91, 105
 Соловьев В.С. 131, 164, 173
 Сталин И.В. 33, 110
 Столыпин П.А. 151, 152
 Струве П.Б. 93, 106, 111, 147, 173

Таронян Г.А. 171
 Темнов Е.И. 117, 173
 Терехов В.И. 170
 Тименчик М. 167
 Тойнби, Арнолд 168
 Токвиль, Алексис де 69, 70, 170
 Толстой Л.Н. 38, 112, 130, 131, 168, 175
 Тыркова-Вильямс А.В. 135, 147–149, 152, 175, 176
 Тютчев Ф.И. 131

Федотов Г.П. 168
 Фетисов М. 170
 Филипп II Август 139
 Филипп французский 140
 Филофей 126, 127, 135

Фокин И. 172
 Франк В. 172
 Франк С.Л. 11, 132, 133, 175
 Фрейд, Зигмунд 90
 Фромм, Эрих 102, 103, 172
 Фуко, Мишель 11
 Фурсов А.А. 169
 Фурье, Франсуа Мари Шарль 114

Хантингтон, Сэмюэл 171
 Харрисон Л. 171
 Хлестанов Р. 168
 Хлестанова И. 168
 Хлодовский Р.И. 122
 Ходорковский М.Б. 162, 163, 177

Цазий, Ульрих 101
 Цвингли, Ульрих 102

Чаадаев П.Я. 84, 173

Чанышев А.А. 173
 Черчилль, Уинстон 70, 71

Шабельников Д. 167
 Швейник Г.Ф. 172
 Шиллер, Фридрих 87, 88, 171
 Шингарев А.И. 147
 Шлезингер, Артур Мейер Младший 76, 77, 170
 Штраус, Лео 69, 170
 Шуман, Робер 81

Эйнштейн, Альберт 90
 Энгельс, Фридрих 114
 Эпиктет 91, 171
 Этциони, Амитай 177

Юм, Давид 59, 170
 Юнг, Карл Густав 90

Содержание

Предисловие	7
Введение	13
О философии власти	19
Политика и искусство возможного	32
Бремя величия	49
По поводу демократии	66
Власть в контексте европейской истории	81
Свобода воли и рабство воли	93
О понятии государства	114
Парламент и разделение властей	135
Права человека	154
Заключение	164
Примечания	167
Указатель имен	178

Библиотека Московской школы
политических исследований

Юрий Сенокосов

Власть как проблема

Опыт философского рассмотрения

Редактор Л. Бусуек

Фото О. Начинкина

Компьютерная верстка О. Козак

Подписано в печать 05.04.2005
Формат издания 60×90¹/₁₆. Бумага офсетная. Гарнитура “Таймс”
Усл. печ. л. 11,5. Тираж 3000. Заказ №

Московская школа политических исследований
121854, ГСП-2, Москва, Большая Никитская ул., 44-2, комн. 22
e-mail: msps@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